

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO EM FILOSOFIA

DOUGLAS JOÃO ORBEN

**DA RAZÃO PRÁTICA KANTIANA À TEORIA DA JUSTIÇA RAWLSIANA: OS  
PRESSUPOSTOS MORAIS DO LIBERALISMO POLÍTICO**

Porto Alegre  
2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

Douglas João Orben

**DA RAZÃO PRÁTICA KANTIANA À TEORIA DA JUSTIÇA RAWLSIANA:  
OS PRESSUPOSTOS MORAIS DO LIBERALISMO POLÍTICO**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber

Porto Alegre  
2019

## Ficha Catalográfica

O64d Orben, Douglas João

Da razão prática kantiana à teoria da justiça rawlsiana : os  
pressupostos morais do liberalismo político / Douglas João  
Orben . – 2019.

248.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber.

1. Kant. 2. Rawls. 3. Ética. 4. Política. 5. Justiça. I. Weber,  
Thadeu. II. Título.

Douglas João Orben

**DA RAZÃO PRÁTICA KANTIANA À TEORIA DA JUSTIÇA RAWLSIANA:  
OS PRESSUPOSTOS MORAIS DO LIBERALISMO POLÍTICO**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em 28 de março de 2019.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira - UNISINOS

---

Prof. Dr. Evandro Barbosa - UFPEL

---

Prof. Dr. Fabrício Pontin - UNILASALLE

---

Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Junior - PUC/RS

---

Prof. Dr. Thadeu Weber (Orientador) - PUC/RS

Porto Alegre  
2019

## AGRADECIMENTOS

Ao explorar a proposta aqui apresentada, parti da premissa de que toda construção tem pressupostos e fundamentos que a sustentam. Na construção de minha trajetória acadêmica, não tem sido diferente. Por essa razão, torna-se imprescindível reconhecer e agradecer àqueles que contribuíram para que esse trabalho fosse edificado.

Sou extremamente grato ao Prof. Dr. Thadeu Weber que, desde 2012, tem orientado os meus estudos com enorme competência e dedicação, tornando-se um inspirador de minhas pesquisas filosóficas. Agradeço pelo sua disponibilidade, atenção e paciência na condução de nossa pesquisa, sobretudo nos últimos quatro anos durante o processo de construção da presente tese.

Agradeço à coordenação, funcionários e professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da PUC/RS, pela excelência no ensino, pesquisa e extensão.

Meus sinceros agradecimentos aos Professores: Dr. Denis Coitinho Silveira, Dr. Evandro Barbosa, Dr. Fabrício Pontin e Dr. Nythamar de Oliveira Junior, que gentilmente aceitaram o convite para avaliar esse trabalho. Obrigado por todas as pertinentes e valiosas contribuições ao trabalho. A seriedade e competência acadêmica da banca examinadora, seguramente, contribuiu significativamente para a melhoria da presente tese.

Agradeço aos colegas Professores da Faculdade Palotina (FAPAS), bem como aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC/RS, pela amizade, companheirismo e pelas fecundas discussões filosóficas.

Ao amigo e Professor Dr. Vitalino Cesca, pela leitura, comentários, correções e sugestões sobre a tese, as quais foram extremamente pertinentes. Agradeço, também, aos demais amigos, pelo companheirismo e compreensão nos momentos em que, por razão da pesquisa, não pude dedicar-lhes a atenção merecida.

Agradeço à minha família, de modo especial aos meus pais (Arcanjo e Lídia) e aos meus irmãos (Tiago e Sandro) que, mesmo distantes, sempre estiveram presentes, incentivando e apoiando a minha trajetória acadêmica.

À Josiane que, junto com o início desta pesquisa, entrou em minha vida, tornando-a mais leve e feliz. Agradeço pelo seu amor, carinho, bondade e companheirismo em todos os momentos de minha vida.

Agradeço à CAPES, pelo apoio financeiro no período de desenvolvimento da pesquisa.

*“No reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade. O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um preço venal; [...] tem um preço de afeição ou de sentimento (Affektionspreis); aquilo, porém, que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é um preço, mas um valor íntimo, isto é dignidade. Ora, a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto, a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade” (GMS BA 77).*

...

*“A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformadas ou abolidas se são injustas. Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais” (TJ § 1).*

## RESUMO

A esfera de discussões filosóficas acerca da ética, da moral, da política e da justiça é radicalmente impactada pelas ideias de John Rawls (1921-2002). Em *A Theory of Justice* (1971), o filósofo estadunidense apresenta a sua concepção construtivista de justiça como equidade, a qual é reconhecidamente inspirada e fundamentada na razão prática de Kant (1724-1804). Não obstante, o itinerário intelectual rawlsiano passa por mudanças profundas, de modo que, em *Political Liberalism* (1993), apresenta-se uma concepção estritamente política de justiça. Com efeito, os princípios do liberalismo político são expostos como autossustentáveis, sem nenhuma vinculação com pressupostos morais kantianos ou mesmo com qualquer outra doutrina filosófica. Essa seria, aliás, uma condição necessária para se levar a cabo um consenso sobreposto entre as diversas concepções de bem existentes em sociedades democráticas. Nesse contexto, a presente pesquisa questiona a ideia de autossustentabilidade do âmbito político, buscando evidenciar alguns pressupostos morais não explicitados por Rawls. À luz de um acordo semântico que diferencia os âmbitos de aplicação do ético, do político e do moral, pretende-se demonstrar que há uma fundamentação moral no liberalismo político, a qual, todavia, não deve ser entendida no sentido ético. Esse pressuposto moral estaria na razão prática kantiana, pois é daí que Rawls parte para estruturar e fundamentar a sua concepção de justiça. Com isso, os princípios do liberalismo político rawlsiano, para que possam ser efetivos quando aplicados à estrutura básica da sociedade, devem ser analisados mediante os elementos morais da razão prática kantiana. Por fim, busca-se evidenciar que esse pressuposto moral coloca em xeque a ideia de autossustentabilidade do âmbito político, entretanto, não compromete a possibilidade de um consenso sobreposto nem o estabelecimento da prioridade do justo sobre o bem. Isso porque a moralidade kantiana, diferente das concepções éticas de bem, atende aos critérios de objetividade e publicidade exigidos pelo âmbito político.

**Palavras-chave:** Kant. Rawls. Ética. Política. Justiça.

## ABSTRACT

The scope of philosophical discussions about ethics, morality, politics, and justice is radically impacted by the ideas of John Rawls (1921-2002). In *A Theory of Justice* (1971), the American philosopher exposes his constructivist conception of justice as fairness, which is admittedly inspired and grounded in Kant's practical reason (1724-1804). Nevertheless, the Rawlsian intellectual itinerary undergoes profound changes, so that in *Political Liberalism* (1993) a strictly political conception of justice is presented. In effect, the principles of political liberalism are exposed as freestanding, with no link to Kantian moral presuppositions or even to any other philosophical doctrine. This would be a necessary condition for an overlapping consensus between the different conceptions of good existing in democratic societies. In this context, the present research questions the idea of freestanding of the political scope, seeking to highlight some moral assumptions not explicitly stated by Rawls. In the light of a semantic agreement that differentiates the scopes of application of ethics, politics, and moral, this discussion intends to demonstrate that there is a moral foundation in political liberalism, which, however, should not be understood in the ethical sense. This moral assumption would be in Kantian practical reason, for it is from this that Rawls sets out to structure and ground his conception of justice. Hence, the principles of Rawlsian political liberalism, in order to be effective when applied to the basic structure of society, must be analyzed through the moral elements of Kantian practical reason. Finally, this research seeks to show that such moral presupposition puts the idea of freestanding of the political scope in check, however, does not compromise the possibility of an overlapping consensus nor the establishment of the priority of the right over the good. That's because Kantian morality, unlike ethical conceptions of good, meets the criteria of objectivity and publicity required by the political scope.

**Keywords:** Kant. Rawls. Ethics. Politics. Justice.

## LISTA DE ABREVIATURAS

KrV - *Kritik der reinen Vernunft (Crítica da Razão Pura)*

KpV - *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da Razão Prática)*

GMS - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (A Fundamentação da Metafísica dos Costumes)*

MS - *Metaphysik der Sitten (A Metafísica dos Costumes)*

TJ - *A Theory of Justice (Uma Teoria da Justiça)*

PL - *Political Liberalism (O Liberalismo Político)*

LHMP - *Lectures on the History of Moral Philosophy (História da Filosofia Moral)*

KCMT - *Kantian Constructivism in Moral Theory (O Construtivismo Kantiano na Teoria Moral)*

JF - *Justice as Fairness: A Restatement (Justiça como Equidade: Uma Reformulação)*

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	12
<b>1. UMA ANÁLISE DOS PRESSUPOSTOS SISTEMÁTICOS DA MORAL KANTIANA</b> .....	<b>24</b>
1.1 A origem do conflito antinômico da razão pura .....	32
1.2 A origem dialética do conflito antinômico referente à 3ª ideia cosmológica da razão pura: o problema da liberdade incondicionada e sua relação com a causalidade condicionada .....	37
1.3 Apresentação do conflito cosmológico da 3ª antinomia da razão.....	39
1.4 Argumento antinômico da tese: a defesa da liberdade transcendental .....	40
1.5 Argumento antinômico da antítese: a defesa do determinismo natural.....	43
1.6 Conciliação do conflito antinômico: a ideia de uma causalidade por liberdade sem contradição com a causalidade da natureza .....	45
1.7 Acerca da possibilidade de uma causalidade pela liberdade, em acordo com a lei da necessidade universal da natureza.....	51
<b>2. A TRANSIÇÃO DA RAZÃO TEÓRICA PARA A RAZÃO PRÁTICA: A FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES</b> .....	<b>61</b>
2.1 O conceito kantiano de “dedução” .....	63
2.2 A transição do senso moral vulgar para o conhecimento filosófico .....	65
2.3 A relação entre moralidade e felicidade .....	68
2.4 Dever e boa vontade .....	75
2.5 Racionalidade moral e imperativo categórico.....	80
2.6 Das diferentes formas de imperativos ao imperativo categórico .....	82
2.7 Imperativo Categórico .....	87
2.8 As possíveis fórmulas do imperativo categórico .....	89
2.9 A IIIª seção da <i>Fundamentação</i> : como é possível um imperativo categórico?.....	100
2. 10 O lugar da liberdade no mundo inteligível.....	107
2.11 Da lei moral para a liberdade: o argumento kantiano na <i>Crítica da Razão Prática</i> .....	115
2.12 Máximas subjetivas e leis práticas da razão .....	122
2.13 A lei moral como <i>factum</i> da razão: transição do conceito negativo para o conceito positivo de liberdade.....	125
2.14 A lei moral como <i>ratio cognoscendi</i> da liberdade e a liberdade como <i>ratio essendi</i> da lei moral.....	132

<b>3. CONSTRUTIVISMO E RAZÃO PRÁTICA .....</b>	<b>142</b>
3.1 A ressignificação da posição kantiana na teoria da justiça .....	143
3.2 O procedimento do imperativo categórico .....	147
3.3 O construtivismo moral.....	151
3.4 O construtivismo moral kantiano .....	153
3.5 A leitura rawlsiana do construtivismo moral de Kant.....	156
3.6 O construtivismo moral kantiano: a prioridade da razão prática pura.....	162
3.7 <i>A Theory of Justice</i> : a interpretação kantiana da justiça como equidade .....	168
3.8 Críticas à interpretação kantiana da justiça como equidade .....	172
<b>4. DE UMA TEORIA DA JUSTIÇA AOS PRESSUPOSTOS MORAIS DO LIBERALISMO POLÍTICO .....</b>	<b>179</b>
4.1 De uma teoria abrangente para uma concepção política de justiça.....	184
4.2 Acerca da autonomia: racional, plena e moral .....	189
4.3 Uma demarcação entre os diferentes contextos de justiça.....	195
4.4 Críticas à fundamentação autossustentável ( <i>freestanding</i> ) do liberalismo político .....	203
4.5 A doutrina moral kantiana como pressuposto necessário ao liberalismo político	208
4.6 A moralidade kantiana: um fundamento universal .....	224
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>231</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>239</b>

## INTRODUÇÃO

No atual contexto de debates relativos à filosofia política, os argumentos erigidos se defrontam com questões que se situam para além da mera justificação contratualista do Estado, como outrora havia sido a pretensão de Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704) e Rousseau (1712-1778), por exemplo. Agora, a questão volta-se para a justificação das normas, valores, princípios e leis que orientam a vida de todos os cidadãos em sociedade. As perguntas que se impõem, nesse cenário, são ao mesmo tempo tradicionais e inovadoras: O que é a justiça? Qual o fundamento da moralidade? O que são valores éticos? O que dá legitimidade a leis? Quais são os princípios que devem orientar a vida em sociedade? A pluralidade de posturas filosóficas, em diferentes épocas e a partir de diversas concepções de pensamento, oferecem diferentes respostas para essas questões. Immanuel Kant (1724-1804) e John Rawls (1921-2002), autores perspetivamente do período moderno e contemporâneo, apresentam respostas alinhadas para as supracitadas questões, às vezes divergentes em elementos pontuais. No entanto, ambos enquadram tais questões no escopo da razão prática, porém compreendendo-a de maneiras diferentes. O segundo pensador interpreta e ressignifica as concepções do primeiro, de modo a revitalizar as ideias características da modernidade, colocando-as em diálogo com temas caros à filosofia contemporânea. O ponto de partida do presente trabalho, portanto, remete à filosofia kantiana, bem como à sua apologia à unidade sistemática da razão humana, como um produto das pretensões do período moderno.

A modernidade é marcadamente um período revolucionário. Essa característica é muito bem ilustrada pela Revolução Copernicana<sup>1</sup>, a qual traz impactos que ultrapassam o domínio astronômico e ressoam na sociedade, na religião, na ciência e na filosofia. Muito embora tenha sido Nicolau Copérnico (1473-1543) quem apresentou ao mundo a revolução das esferas celestes, a fundamentação teórica dessa hipótese foi erigida por Galileu Galilei<sup>2</sup> (1564-1642). Ele o fez submetendo os dados empíricos da observação às demonstrações rigorosas da matemática, abalizadas pela clareza da razão. Aqui, apresenta-se um dos pilares da modernidade, a saber: a evidência da razão humana. Essa é, aliás, o fundamento indubitável que, superando os ataques da dúvida metódica, conduz Descartes<sup>3</sup> (1596-1650) à evidência do pensamento (*cogito*). Ademais, a clareza da razão é universal e necessária, pois se estende a todos os seres humanos. Trata-se de uma faculdade democrática, não mais restrita

---

<sup>1</sup> Cf: COPÉRNICO, N. *As Revoluções dos Orbes Celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

<sup>2</sup> Cf: GALILEI, G. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomáico e copernicano*. 2. ed. São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.

<sup>3</sup> Cf: DESCARTES, R. *Mediações Metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

a uma casta de iluminados ou escolhidos pela vontade divina, senão que “a coisa mais bem distribuída do mundo”,<sup>4</sup> como assevera Descartes na primeira frase do *Discurso de Método*. No âmbito político, a modernidade destaca-se pelos projetos filosóficos que buscam explicar a origem do Estado a partir de um acordo voluntário entre os cidadãos, estabelecendo assim a autonomia do âmbito político com relação às instâncias metafísicas. O contratualismo marca uma nova forma de explicação da origem do Estado, bem como do poder político, o qual pode ser justificado por um cálculo racional e pragmático no qual se aceita a permuta de parte da liberdade em troca de segurança, como em Hobbes; ou por leis naturais, como em Locke; ou ainda na vontade geral descrita por Rousseau em seu *Contrato Social*. Em todos os casos, há um acordo contratual que se estabelece de forma imane, sem qualquer elemento transcendente. No âmbito das ciências naturais, o período moderno é o instaurador da revolução científica, a qual estabelece as bases da ciência moderna e modifica radicalmente a forma como o homem encara o mundo. Da contemplação passiva e desinteressada do mundo clássico, submete-se, agora, a natureza ao domínio e aos interesses da razão que desencanta o mundo antes desconhecido. Aqui, há que se ressaltar a física de Isaac Newton (1643-1727) e suas importantíssimas descobertas, cujas ideias pautam-se em uma concepção de razão que assume como critérios a universalidade e a necessidade, características marcantes da ciência que ecoam na filosofia moderna.

Nesse enredo, a filosofia kantiana encontra-se ancorada nos pressupostos ideológicos da modernidade. Isso, no entanto, não significa que o pensamento do filósofo de Königsberg tenha se restringido ou se determinado pelo contexto em que foi expresso. Muito pelo contrário, as suas ideias têm uma abrangência e um vigor filosófico que extrapolam os limites temporais da época em que foram apresentadas. Alinhada com os pressupostos basilares da modernidade, a filosofia de Kant fundamenta-se na razão, pelo que a investigação filosófica parte das próprias condições transcendentais do sujeito. A razão transcendental torna-se, portanto, autossuficiente na busca por respostas às principais questões em debate. Para Kant, há uma única razão que serve de origem para todas as investigações transcendentais, a qual representa o único fundamento aceitável como critério de justificação. Todavia, essa razão possui usos distintos e estabelece procedimentos específicos para cada âmbito demarcado, os quais se distinguem pelo uso teórico e prático da razão. Na filosofia transcendental kantiana, a razão é uma faculdade que fomenta uma pretensão de máxima unidade e articulação sistemática, em todos os seus âmbitos de atuação. Com efeito, a razão teórica tem uma função

---

<sup>4</sup> Cf: DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

constitutiva e outra especulativa: a primeira unifica a diversidade das intuições sensíveis em conceitos do entendimento; a segunda busca a máxima unidade dos conceitos em ideias metafísicas. A razão prática, por sua vez, divide-se em empírica e pura: a primeira unifica os impulsos sensíveis do ser humano na ideia de felicidade; a outra produz a ideia de um mundo moral unificado como um reino dos fins. A partir dessa demarcação entre diferentes usos de uma mesma razão, pretende-se analisar a transição do âmbito teórico para o âmbito prático, os quais, respectivamente, ocupam-se com a busca pelo conhecimento e o estabelecimento da moralidade. Essa abordagem, contudo, pretende-se fazer à luz da interpretação rawlsiana acerca desta questão, a qual se torna fundamental para analisar a proposta de uma teoria da justiça como equidade.

No tocante à razão teórica, o grande desafio kantiano é articular os invariáveis limites do conhecimento possível, o qual foi abalizado com precisão pela razão constitutiva, com a disposição natural da razão especulativa por questões metafísicas, as quais ultrapassam todos os limites do conhecimento possível. Se, por um lado, a razão teórica reconhece que há limites naturais e insuperáveis no que diz respeito ao conhecimento humanamente possível, pois as nossas intuições se vinculam a uma sensibilidade limitada às formas puras espaço-temporais, por outro lado, a própria natureza da razão especulativa tem uma disposição natural (*metaphysica naturalis*) para questões metafísicas. Kant qualifica esta disposição como uma espécie de necessidade (*Bedürfnis*) subjetiva de ultrapassar os limites do conhecimento possível e vagar livremente no domínio das simples ideias metafísicas. Nesse contexto de interesse da razão teórica por questões suprassensíveis, na medida em que as especulações racionais produzem naturalmente ideias transcendentais, encontra-se a origem do conceito de liberdade. Aqui está, aliás, uma das grandes questões abordada pela *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*, a saber: como salvaguardar a ideia de liberdade em um mundo determinado por leis naturais universais e necessárias? Se não há liberdade, também não é possível se falar em moralidade, porquanto a ação moral pressupõe a liberdade. É, portanto, por essa razão que a ideia transcendental de liberdade possibilita a transição do âmbito teórico-especulativo para a razão prática. No âmbito moral, o ser humano não se encontra determinado pela necessidade mecânica do mundo fenomênico, pelo que se torna possível reconhecer a ideia de liberdade, bem como a possibilidade dele criar as suas próprias leis, agindo de forma autônoma.

Na primeira *Crítica*, a liberdade transcendental surge no contexto cosmológico, retratada na ideia de uma ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*), a partir da tentativa de estabelecer algo de absolutamente incondicionado na série regressiva das

condições. Contudo, ao produzir a ideia de uma causa incondicionada, i.e., livre, a razão depara-se com o seguinte problema: como articular a ideia de uma causa espontânea (livre) com as invariáveis leis da natureza? Aparentemente, as posições são contraditórias: a causalidade natural não admite exceções, pois aqui tudo deve ser explicado de acordo com as leis da natureza; a liberdade transcendental, por sua vez, apela justamente para uma causa incondicionada, puramente espontânea, de modo que a mesma não pode ser explicada pela lei mecânica da natureza, sendo até mesmo a sua negação. Essa é a questão apresentada na 3ª antinomia da razão pura, a qual só vai ser resolvida mediante a intervenção do idealismo transcendental. Deste modo, rechaçando os pressupostos cognitivistas do realismo transcendental, o idealismo transcendental permite o estabelecimento da admissibilidade transcendental da ideia de liberdade, através da afirmação do âmbito suprasensível (*númeno*), sem contrariar o determinismo natural do mundo fenomênico. Com isso, o conflito antinômico pode ser apaziguado e a liberdade transcendental torna-se admissível, sem contradição alguma com a causalidade natural.

Salvaguardada a possibilidade lógica da ideia transcendental de liberdade, abre-se um novo âmbito de atuação para a razão, a saber: o prático. Para além do mecanicismo natural, aqui a razão prática constrói as leis universais e necessárias da moralidade. Inicialmente, a razão teórica assegurou a ideia transcendental de liberdade, preparando assim o terreno para a edificação da moralidade. Todavia, isso é tudo o que ela pode oferecer ao âmbito prático. A liberdade transcendental é uma ideia metafísica sem qualquer realidade objetiva, pois o que se tem é apenas a sua não contraditoriedade antinômica com o determinismo natural. Com isso, compreende-se o fracasso da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* no que diz respeito à tentativa de deduzir a lei moral da ideia de liberdade: se não há um conceito positivo de liberdade, daí não é possível deduzir a moralidade. Portanto, cabe à razão prática construir por si mesma o fundamento da moralidade, sem que lhe seja permitido apelar para qualquer intuição empírica ou para elementos externos à própria razão pura. Aqui estaria, aliás, a base do construtivismo moral kantiano, segundo a leitura de Rawls. Isso porque, por não existir qualquer pressuposto do qual se possa deduzir a lei moral, torna-se uma obrigação da razão prática construir essa ideia a partir de si mesma, de forma totalmente independente e autônoma. Dados os resultados negativos obtidos através da tentativa de provar a realidade da lei moral pelo conceito de liberdade na *Fundamentação*, Kant modifica a estratégia para conseguir levar a cabo o seu empreendimento na *Crítica da Razão Prática*.

À luz dos resultados negativos obtidos na III seção da *Fundamentação*, bem como pressupondo a admissibilidade teórica do conceito de liberdade da primeira *Crítica*, a segunda

*Crítica* faz de tais ideias o ponto de partida para conceber uma vontade pura, sem qualquer determinação empírica, como uma vontade livre (formal) e incondicionada por causas heterônomas (materiais). Contudo, a concepção de liberdade que se tem até aqui é apenas negativa, desprovida de qualquer efetividade prática, daí que a mesma não possa ser o ponto de partida para o conhecimento dos fundamentos da moralidade. Logo, a questão que surge é a seguinte: como comprovar que a razão pura é prática, i.e., como conceber o fundamento determinante de uma vontade livre? A resposta kantiana configura-se através do estabelecimento da lei moral como um *factum* da razão, o qual é inegavelmente existente e pelo qual se prova definitivamente a validade sintética *a priori* da lei moral. Assim, na medida em que a realidade da lei moral apresenta-se como um *factum* da razão, além da comprovação objetiva do âmbito prático, o próprio conceito negativo de liberdade assume uma realidade positiva. Se a realidade prática da lei moral é demonstrada, então a realidade objetiva da liberdade é igualmente comprovada, uma vez que a liberdade é a condição basilar da moralidade. Mediante a objetividade da razão prática, torna-se possível vincular a lei moral com a liberdade humana, de modo que se têm as condições necessárias para uma ação autônoma. O ser humano, portanto, possui a capacidade de autodeterminar-se em suas ações, pois as leis morais que o obrigam são construídas pela sua própria razão prática. Tem-se, aqui, o ponto de partida para a leitura construtivista proposta por Rawls, a qual interpreta a autonomia kantiana como uma capacidade reflexiva de construir normas morais, mediante um procedimento puro da razão prática.

A despeito de posições filosóficas que asseveram um esgotamento<sup>5</sup> da moralidade kantiana, quando comparada com questões contemporâneas, John Rawls reintroduz a razão prática moderna na esfera de debates relativos à filosofia política atual. Já na introdução de *A Theory of Justice* (1971), o filósofo estadunidense reconhece que a sua concepção de justiça como equidade “é altamente kantiana em sua natureza”<sup>6</sup> (TJ VIII). Assim se pretende dizer que a teoria da justiça ali apresentada fundamenta-se em pressupostos da moralidade kantiana, sobretudo na concepção de autonomia e no imperativo categórico, o qual é interpretado segundo um modelo procedimental. Todavia, isso não significa que a justiça como equidade tenha se limitado a uma análise interpretativa de elementos da razão prática transcendental. Rawls ressignifica esses conceitos morais, relacionando-os com uma concepção social de

---

<sup>5</sup> Nesse sentido, por exemplo, tem-se a vigorosa crítica de Hegel à moral kantiana. Para Hegel, grosso modo, a lei moral não passa de uma fórmula vazia de conteúdo efetivo, pelo que o imperativo categórico seria um procedimento tautológico da razão pura. Para aprofundar o conhecimento da posição hegeliana sobre esse assunto, ver: HEGEL, G. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencias políticas*. Tradução de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.

<sup>6</sup> No original: “The theory that results is highly Kantian in nature”.

justiça e rechaçando o fundacionismo metafísico kantiano. Com isso, o que se busca são princípios de justiça que possam fundamentar a estrutura básica das sociedades democráticas, de tal modo que os elementos *a priori* da razão prática ganham efetividade social através de princípios políticos de justiça, construídos por meio de um procedimento reflexivo da razão prática. Tal ressignificação social dos elementos transcendentais kantianos, contudo, se dá por meio de uma interpretação procedimental da lei moral e do imperativo categórico kantiano, pela qual a autoridade apriorística da razão prática pura é reinterpretada segundo um procedimento reflexivo desenvolvido pela autonomia moral dos cidadãos razoáveis e racionais. Se a lei moral é válida para todo e qualquer ser racional, mas o imperativo categórico é o modo pelo qual a lei moral se apresenta à vontade humana, como uma obrigação incondicional, o procedimento do imperativo categórico, então, adapta a moralidade ao contexto social do agente. Assim, Rawls aplica a lei moral às circunstâncias sociais dos cidadãos, evitando o formalismo dos sistemas apriorísticos, pois se atribui um conteúdo social à razão prática pura.

Essa leitura ressignificativa da moralidade kantiana, contudo, não faz com que a proposta rawlsiana contradiga os pressupostos da razão prática do filósofo moderno. O que se tem é um desdobramento dos conceitos transcendentais e *a priori* (universais) para uma concepção social de justiça, sem contrariá-los. Com efeito, os elementos basilares da moralidade kantiana constituem os pressupostos que sustentam a proposta de uma teoria da justiça como equidade, a qual busca princípios políticos para fundamentar a estrutura básica social. Apesar das diferenças relativas ao contexto e aos objetivos de cada proposta filosófica, a leitura rawlsiana não contradiz fundamentalmente a filosofia prática de Kant, senão que a pressupõe, ampliando sua aplicação até o âmbito social. Na interpretação do pensador estadunidense, a base de ambas as teorias é composta por uma postura metodológica construtivista, pois parte-se da ideia que a razão prática tem a incumbência de construir os princípios normativos do agir humano. Embora essa não seja uma leitura que se enquadre nos modelos mais tradicionais de interpretação, Rawls identifica em Kant a origem do construtivismo moral. Isso porque, no âmbito moral, cabe à razão prática pura construir as leis que determinam a vontade humana, sem qualquer pressuposto externo à própria razão. Daí que tal procedimento é qualificado como construtivista, visto que, se não há qualquer instância da qual seja possível deduzir leis morais, cabe à razão prática pura construí-las. Inspirada na posição kantiana, a teoria rawlsiana utiliza-se da metodologia construtivista para chegar aos princípios normativos de uma sociedade justa, os quais são produzidos por um processo reflexivo da razão prática.

No tocante ao construtivismo rawlsiano, *A Theory of Justice* inicia expondo uma ideia basilar: “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamentos”<sup>7</sup> (TJ § 1). Aqui, Rawls evidencia que a sua concepção de justiça não parte de pressupostos epistemológicos sobre a verdade, mas sim de princípios de justiça construídos em condições equitativas. Assim como Kant distingue o uso teórico do uso prático da razão, Rawls reconhece que os princípios de justiça precisam ser construídos pela razão prática, sem apelar a nenhuma das diversas concepções que adotam princípios dados como verdades absolutas. Para tanto, torna-se necessário constituir uma situação hipotética na qual os sujeitos morais, através das faculdades da racionalidade e da razoabilidade prática, constroem os princípios equitativos de justiça. Todavia, para se chegar a um acordo equitativo, as partes que integram a posição original situam-se sob um véu de ignorância, de modo que todos os fatores arbitrários e contingentes, bem como as diferenças naturais ou sociais que existem entre as pessoas são encobertas por esse véu. Com isso, tem-se uma situação equitativa, de liberdade e igualdade entre as partes, na qual todos têm exatamente o mesmo valor moral, o qual não se altera por diferenças sociais ou naturais que possam existir entre os cidadãos em sociedade. Evidencia-se, aqui, a base da concepção kantiana de dignidade humana, expressa na fórmula do imperativo categórico que considera a humanidade como um fim em si mesmo. Na interpretação construtivista de Rawls, entretanto, a dignidade humana não é um valor metafísico, estabelecido aprioristicamente, mas sim a capacidade reflexiva da razão prática que faz de todo e qualquer cidadão razoável e racional um fim em si mesmo.

Essa concepção moral de dignidade, aliás, constitui uma premissa fundamental para o argumento rawlsiano contra o utilitarismo: ao assumir a autonomia racional, pela qual todo ser humano deve ser tratado como um fim em si mesmo, então a lógica utilitarista é posta em xeque. Isso porque, pela capacidade reflexiva de autodeterminação, todo e qualquer ser humano possui um valor moral absoluto, o qual não pode ser relativizado em prol do bem-estar social ou da eficácia econômica. Mediante condições de liberdade e igualdade equitativa, as partes chegam a um acordo sobre os princípios mais justos para a fundamentação da estrutura básica social, os quais são justificados reflexivamente pela razão prática dos cidadãos em sociedade. Pelo construtivismo político, portanto, os princípios de justiça são passíveis de justificação pública, pois podem ser compreendidos pela razão prática de todos os cidadãos racionais e razoáveis.

---

<sup>7</sup> No original: “Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought”.

A vinculação metodológica entre o construtivismo moral kantiano e o construtivismo da justiça como equidade é explicitada nas *John Dewey Lectures* (1980), sobretudo em *Kantian Constructivism in Moral Theory*. Nesse contexto, contudo, além de ressaltar-se a herança metodológica kantiana, inicia-se um processo de politização da concepção rawlsiana de justiça. Rawls reconhece<sup>8</sup> que em *A Theory of Justice* (1971) não há ainda uma diferenciação entre uma concepção abrangente de justiça e uma concepção estritamente política de justiça. Desse modo, na obra de 1971, Rawls considera a sua teoria da justiça como uma concepção moral abrangente, assim como tantas outras existentes na história da filosofia. Essa ideia começa a ser modificada nos escritos da década de 1980, de modo que se ressalta uma concepção política de justiça, não mais vinculada a doutrinas morais abrangentes. Tal processo é levado a cabo em *Political Liberalism* (1993), obra em que o autor se contrapõe à ideia de uma concepção moral de justiça, como apresentado em *A Theory of Justice*. Na etapa final do projeto filosófico de Rawls, essa mudança seria necessária para se chegar a um consenso sobreposto, acerca de uma concepção de justiça, que pudesse ser subscrita por todas as diversas doutrinas abrangentes existentes em sociedades democráticas. Dado o fato do pluralismo de doutrinas abrangentes, naturalmente produzido em sociedades livres, somente uma concepção política de justiça conseguiria levar a cabo um consenso sobreposto, constituindo assim um acordo sobre princípios políticos de justiça, apesar das profundas divergências existentes entre essas doutrinas abrangentes razoáveis.

Como consequência do processo de politização da concepção de justiça, em *Political Liberalism*, nega-se que a concepção de justiça esteja vinculada a pressupostos morais abrangentes. Com isso, rechaça-se, inclusive, que a moralidade kantiana tenha alguma vinculação efetiva com a concepção política de justiça. A primeira teoria serviria, apenas, de modelo metodológico para a segunda, mas sem qualquer relação substancial. Essa ideia parece muito estranha, pois a razão prática de Kant está na origem do projeto rawlsiano de justiça. Nesse enredo, as questões que se levantam são as seguintes: a concepção política de justiça sustenta-se sem pressupostos morais? O liberalismo político de Rawls, ainda que negando, não estaria pressupondo a concepção moral de Kant? A teoria da justiça rawlsiana, mesmo quando exposta como uma concepção estritamente política, não estaria fundamentada em pressupostos da razão prática kantiana? A resposta que se pretende oferecer às supracitadas questões é a seguinte: desde a origem do projeto filosófico de Rawls, até mesmo em sua fase amadurecida, quando se afirma uma concepção estritamente política de justiça, há

---

<sup>8</sup> Na introdução de *Political Liberalism*, Rawls afirma que “em *Teoria*, não se distingue uma doutrina moral da justiça de alcance geral de uma concepção estritamente política de justiça” (PL, Introdução, p. XVI).

pressupostos morais kantianos que a fundamentam. Deve-se ressaltar, não obstante, que Rawls interpreta a filosofia moral kantiana à luz de uma concepção construtivista e procedimental, despreendendo-se assim de elementos fundacionais e metafísicos. Com isso, a razão prática deixa ter uma autoridade apriorística em si e torna-se uma faculdade normativa capaz de construir princípios morais, mediante um procedimento reflexivo. Mesmo no liberalismo político, portanto, pretende-se mostrar que a razão prática kantiana é um pressuposto moral incontornável, sem o qual os princípios de justiça não se sustentam, muito embora Rawls não o reconheça.

Contudo, para compreender corretamente o sentido que se atribui a esse pressuposto moral, torna-se necessário fazer uma diferenciação conceitual entre o ético, o jurídico, o político e o moral. O próprio Rawls não apresenta uma distinção semântica entre o conceito de ético e moral, de modo que, por vezes, os confunde. No entanto, seguindo de perto um acordo semântico proposto por R. Forst em *Contextos da Justiça*, torna-se primordial estabelecer uma distinção entre as diferentes formas de comunidade e esferas que constituem uma sociedade política. Para Forst, cada âmbito social impõe ao cidadão obrigações, compromissos, deveres e direitos distintos. Nesse sentido, o âmbito ético estaria relacionado à comunidade civil, com seus costumes, hábitos culturais, associações, doutrinas religiosas e concepções de bem, as quais são livremente escolhidas de acordo com as preferências individuais. Esse é o contexto em que se situa o pluralismo das concepções abrangentes de bem, como Rawls qualifica. O âmbito jurídico seria aquele em que o cidadão tem uma identidade de *status* legal, com direitos e deveres vinculados ao jurídico. O âmbito político, por sua vez, diz respeito à identidade pública dos cidadãos, enquanto sujeitos com prerrogativas e obrigações vinculadas à cidadania política. Por fim, o âmbito moral está vinculado aos princípios universalíssimos que determinam os direitos fundamentais de toda a humanidade. Aqui, todos os seres humanos são considerados como possuidores de direitos morais universais e invioláveis, independente de condições sociais, culturais, políticas ou mesmo das doutrinas abrangentes (razoáveis) que alguém possa defender.

À luz de tal acordo semântico, percebe-se que a razão prática kantiana produz uma concepção moral, com princípios universalíssimos, válidos para todos os seres humanos. Com efeito, a posição kantiana não deve ser interpretada como uma doutrina ética abrangente, mas sim como uma concepção moral de valor universal. Isso se evidencia, aliás, no critério de universalidade adotado pelo imperativo categórico, pois a máxima subjetiva deve tornar-se uma lei moral universalmente válida. Na interpretação construtivista, o imperativo categórico torna-se um procedimento reflexivo da razão prática, cuja função é construir a normatividade

moral. Nesse cenário, parece plausível defender que há uma fundamentação moral para o âmbito político, embora seja necessário distingui-la do âmbito ético. Isso porque, para se levar a cabo um consenso sobreposto acerca de uma teoria da justiça, o liberalismo político não pode estar vinculado a concepções éticas de bem, uma vez que essas são privadas e divergentes, pelo que não há acordo possível entre elas. No entanto, o âmbito moral tem outras características: ele fundamenta-se em princípios universais e objetivos, os quais são passíveis de reconhecimento público pela capacidade reflexiva da razão prática de todos os cidadãos.

Graças ao reconhecimento público produzido pela reflexão da razão prática, os valores morais são compartilhados por todos os cidadãos razoáveis e racionais. Isso, porém, não ocorre com as concepções éticas de bem, as quais são privadas e definidas pelas preferências subjetivas. Por não apresentar uma distinção semântica entre o ético e o moral, Rawls acaba classificando a concepção moral de Kant como uma doutrina ética abrangente. Daí a sua recusa em aceitá-la como parte integrante da concepção política de justiça, uma vez que, se o fizesse, estaria comprometendo a possibilidade de um consenso sobreposto. Não obstante, isso deixa de ser um problema, se a razão prática kantiana for entendida mediante a universalidade e a objetividade do âmbito moral, como, de fato, parece ser o intento do próprio autor moderno. Considerando a abrangência universal dos princípios morais, bem como sua publicidade fundada na razão prática, torna-se natural admiti-los como pressupostos básicos para os princípios políticos. O que não deve ocorrer, sob pena de anulação do consenso político, é que concepções éticas de bem sejam assumidas como princípios políticos de uma sociedade democrática, visto que elas têm caráter privado e não são necessariamente compartilhadas por todos. Deste modo, é plausível questionar a ideia rawlsiana de autossustentabilidade do âmbito político, desde que se o faça a partir de pressupostos morais, pois esses são publicamente justificados e reconhecidos pela razão prática dos cidadãos.

No tocante a esse assunto, a despeito da pretensão expressa em *Political Liberalism*, a proposta rawlsiana de uma concepção autossustentável de justiça não se sustenta, isso porque o âmbito político encontra-se fundamentado em princípios morais. Muito embora não esteja explícito no texto, há pressupostos morais kantianos que fundamentam o liberalismo político como apresentado em 1993. A liberdade positiva de Kant, vinculada à ideia de autonomia e dignidade humana, integram a base moral que dá sustentação aos princípios do liberalismo político. Esses elementos morais kantianos, todavia, devem ser analisados segundo uma concepção procedimental, a qual rechaça os pressupostos metafísicos e transcendentais da razão prática, interpretando-a como uma faculdade reflexiva e normativa, capaz de produzir

(por si mesma) princípios morais. Assim, apesar de Rawls afirmar que a sua concepção de autonomia é estritamente política, a qual é modelada pelos aspectos estruturais da autonomia racional na posição original, ela encontra-se fundamentada na autonomia moral kantiana.

Conforme a concepção política defendida por Rawls, a autonomia racional é artificial, pois faz parte da identidade formal dos sujeitos na posição original (PL, Conf. II, § 6). Através da aplicação social dos princípios de justiça construídos na situação inicial, a autonomia artificial modela a identidade política dos cidadãos em sociedade, pelo que se constituem as condições necessárias para uma autonomia plena. Essa é uma concepção normativa, já que diz respeito a prerrogativas e deveres políticos que são publicamente reconhecidos pela razão prática de todos os cidadãos que vivem em sociedades bem-ordenadas. Ademais, embora modelada pela autonomia artificial, a autonomia plena dos cidadãos possibilita um processo deliberativo e constitutivo de juízos morais bem ponderados, os quais são condições necessárias para um equilíbrio entre os princípios construídos pelas partes na posição original e os juízos dos cidadãos racionais e razoáveis em sociedade. Desse modo, a autonomia plena é apresentada como uma concepção estritamente política, justificada pela razão prática, porém sem qualquer pressuposto moral envolvido. Entretanto, considerando que a concepção de autonomia plena exige certas condições constitutivas da identidade política dos cidadãos, as quais não são disposições *a priori* ou inatas, mas sim construídas mediante o processo de equilíbrio reflexivo amplo (*wide reflective equilibrium*) (Cf. TJ § 4), torna-se necessário reconhecer que há pressupostos morais na constituição da autonomia plena, como apresentada pelo filósofo estadunidense.

Nesse sentido, apesar de Rawls não evidenciar, a autonomia moral kantiana é uma condição implícita à autonomia plena dos cidadãos em sociedade, de tal modo que aquela concepção moral assegura as condições necessárias para a efetivação de um equilíbrio reflexivo amplo constitutivo da identidade política. Isso porque, no construtivismo moral, a autonomia kantiana apresenta-se como uma capacidade reflexiva da razão prática, pela qual os cidadãos podem construir e justificar os princípios políticos que fundamentam a estrutura básica da sociedade. Com isso, desvinculada dos pressupostos morais kantianos, a concepção de autonomia política não tem capacidade prática para constituir um equilíbrio reflexivo que dê efetividade aos princípios de justiça construídos na posição original. Para tanto, torna-se necessário assumir, como fundamento para se chegar à autonomia plena, a autonomia moral kantiana. Por conseguinte, para que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada possam ter a capacidade de reivindicar razoavelmente suas demandas, assumir a responsabilidade por suas escolhas, bem como escolher, desenvolver e revisar as suas concepções de bem, é necessário

uma identidade política que seja constituída pela autonomia moral kantiana. Sem essa, a autonomia plena não se tornaria efetiva, mesmo que estruturalmente modelada na posição original. Além do mais, a própria escolha do primeiro princípio de justiça (*Equal Liberty Principle*) está fundamentada em uma das premissas da moralidade kantiana, a saber: o reconhecimento universal da autonomia e da dignidade humana como fim em si mesma (cujo valor é absoluto e inegociável), justificadas pela capacidade reflexiva e normativa da razão prática. Daí, pois, o reconhecimento da liberdade política como um princípio basilar, o qual deve ser equitativamente assegurado a todos e não pode ter o seu valor relativizado.

Por fim, ressalta-se que essa tese coloca em xeque a ideia de autossustentabilidade do âmbito político, uma vez que se torna necessário relacioná-lo a elementos morais kantianos. Todavia, é importante salientar que, mesmo assumindo esse pressuposto moral, não se rechaça a possibilidade de chegar-se a um consenso sobreposto acerca da concepção de justiça rawlsiana. Visto que, diferente das doutrinas éticas de bem, a moral kantiana pauta-se pela objetividade e universalidade dos princípios. Isso significa que essa concepção moral atende aos critérios de publicidade e reciprocidade da razão prática, de modo que, mesmo perante um contexto marcado pelo pluralismo de concepções éticas, todos os cidadãos podem reconhecê-la e subscrevê-la, a despeito de suas diferenças relativas às concepções éticas de bem. Com isso, ao fundamentar os princípios de justiça em pressupostos morais kantianos, não se altera a objetividade e a publicidade do âmbito político, visto que a validade universal da lei moral respeita os critérios de reciprocidade e mutualidade exigidos para o reconhecimento público dos princípios de justiça.

Da mesma maneira, a pressuposição desse fundamento moral não compromete a ideia de prioridade do justo sobre o bem. Isso porque não se está submetendo os princípios políticos a concepções éticas de bem, mas sim a valores morais universalíssimos, os quais também têm prioridade sobre o âmbito ético. É possível assumir, portanto, que há pressupostos morais kantianos no liberalismo político rawlsiano, sem comprometer a viabilidade de um consenso sobreposto acerca dos princípios de justiça, já que esse é o grande desafio das sociedades democráticas contemporâneas. Desse modo, aceitando que os princípios de justiça do liberalismo político encontram-se fundamentados na filosofia prática de Kant, rechaça-se que eles estejam vinculados a concepções éticas de bem, as quais, todavia, ainda podem subscrevê-los, efetivando assim o consenso sobreposto, mesmo perante as divergências do pluralismo de concepções razoável das sociedades democráticas.

## 1. UMA ANÁLISE DOS PRESSUPOSTOS SISTEMÁTICOS DA MORAL KANTIANA

A filosofia política de John Rawls traz à baila uma concepção moral que muitos acreditavam que tivesse esgotado suas possibilidades, a saber: o deontologismo de Kant. Com isso, o filósofo estadunidense reacende as discussões relativas à moralidade moderna, revitalizando a filosofia prática do pensador de Königsberg. O pensamento kantiano exerceu uma forte influência na concepção de justiça defendida por Rawls, sobretudo no que diz respeito ao deontologismo e à estruturação metodológica do liberalismo político. Aliás, o filósofo estadunidense identifica na razão prática kantiana a origem do construtivismo moral, cujo método é adotado na construção dos princípios da justiça como equidade. Na base do método construtivista encontra-se a autonomia da razão prática, à qual cabe estabelecer princípios normativos independente de qualquer objeto, conceito ou intuição externa à própria razão.

O construtivismo moral tem como ponto de partida a demarcação kantiana entre a razão teórica e a razão prática: essa tem a incumbência de construir normas morais; aquela deve determinar *a priori* as leis necessárias do conhecimento humano. Apesar da autonomia da razão prática na construção da normatividade moral, a razão teórica cumpre uma importante função sistemática no sentido de garantir as condições necessárias para a moralidade. Isso porque ela assegura a possibilidade lógica do conceito de liberdade, evitando um completo determinismo natural e estabelecendo os pressupostos básicos para a moralidade. Tendo em vista a importância primordial da filosofia kantiana na estruturação da teoria da justiça rawlsiana, torna-se imprescindível uma análise detalhada da estrutura sistemática do projeto kantiano, desde a sua origem, no conceito de liberdade transcendental, até à sua edificação plena com o estabelecimento da lei moral.

É conhecida a asserção kantiana, encontrada no *Prefácio da Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que afirma existir apenas uma única razão, que só na aplicação se deve diferenciar (GMS, BA XIII, XIV). Aparentemente, nesse trecho, o autor pretende alertar o leitor que a razão teórica, tanto a constitutiva quanto a especulativa, encontra-se sistematicamente relacionada com a razão prática, e que seu projeto segue uma articulação sistemática. Porém, isso não significa que haja uma relação de dependência entre os âmbitos de aplicação da razão, mas sim uma articulação tal que pretende preservar a autonomia dos domínios, sem atritos ou contradições insuperáveis entre eles. Além de sua função epistemológica, a razão teórica pretende assegurar as condições de possibilidade para o estabelecimento da moralidade, na medida em que admite a ideia de liberdade. Todavia, a

ideia transcendental de liberdade é um mero conceito negativo, um lugar vazio<sup>9</sup>, onde nada de efetivo encontra-se edificado que possa favorecer o empreendimento da razão prática. Com efeito, partindo dos pressupostos da razão teórica, cabe inteiramente à razão prática edificar o projeto moral, sem apelar a nada de externo à própria razão pura. É, pois, nesse sentido que Kant reconhece a existência de uma única razão, mas com diferentes funções, pelo que é possível organizá-las sistematicamente, preservando a autonomia de cada âmbito.

Esse é o mesmo sentido segundo o qual Rawls interpreta o significado da filosofia kantiana, tomando-a como modelo metodológico para a sua teoria da justiça. Para o filósofo estadunidense, o projeto kantiano não visa resolver a antiga questão medieval relacionada à articulação entre fé e razão, mas sim “mostrar a coerência e a unidade da razão, tanto teórica quanto prática, consigo mesma; e por que devemos entender a razão como o tribunal supremo e último, como o único que tem competência para resolver todas as questões sobre o alcance e limites de sua própria autoridade”<sup>10</sup> (PL, Conf. III, §2). No todo sistemático da razão transcendental, cada função é autônoma e independente: “a razão teórica concerne ao conhecimento dos objetos que nos são dados em nossa experiência sensível, ao passo que a razão prática concerne à nossa capacidade de produzir objetos de acordo com uma concepção desses objetos”<sup>11</sup> (LHMP, p. 266). Não obstante, há uma unidade sistemática que garante a articulação de todas as funções da razão em um todo coeso. “Assim, embora as razões prática e teórica tenham interesses divergentes, a unidade da razão valida plenamente suas reivindicações apropriadas de modo que sejam satisfeitas sem troca ou perda no interior da constituição única da razão”<sup>12</sup> (LHMP, p. 323). Isso faz com que Rawls qualifique o projeto filosófico de Kant como uma espécie de apologia da razão em sua unidade sistemática. Para os objetivos interpretativos da justiça como equidade, o que mais importa é ter presente a fundamentação kantiana da razão prática, pois é daí que Rawls extrai o seu construtivismo político. Contudo, a razão prática deve ser analisada à luz dos resultados obtidos pela razão

---

<sup>9</sup> Kant, assim se expressa, ao retomar os resultados da primeira *Crítica* e sua importância para a filosofia prática: a partir da liberdade transcendental “mantenho aberto à razão especulativa o lugar vazio para ela, ou seja, o inteligível, para transferir a ela o incondicionado. Mas eu não podia **realizar** este **pensamento**, isto é, transformá-lo, sequer segundo a sua possibilidade, em **conhecimento** de um ente agindo desse modo. Ora, esse lugar vazio é preenchido pela razão prática pura através de uma determinada lei da causalidade em um mundo inteligível (mediante liberdade) (*KpV* A 85).

<sup>10</sup> No original: “showing the coherence and unity of reason, both theoretical and practical, with itself; and of how we are to view reason as the final court of appeal, as alone competent to settle all questions about the scope and limits of its own authority”.

<sup>11</sup> No original: “Theoretical reason is concerned with the knowledge of objects given to us in our sensible experience, whereas practical reason is concerned with our capacity to produce objects in accordance with a conception of those objects”.

<sup>12</sup> No original: “Thus, while theoretical and practical reason have different interests, the unity of reason fully validates their proper claims so that they are met without balancing or compromise or loss within the one constitution of reason”.

teórica, sobretudo no que diz respeito ao conceito de liberdade, o qual se torna o pressuposto fundamental da moralidade.

À razão teórica (constitutiva) coube a tarefa de estabelecer os limites do conhecimento possível<sup>13</sup>, determinando *a priori* as leis necessárias da natureza. Esse é o domínio da necessidade, onde todo e qualquer fenômeno encontra-se determinado por leis apodíticas. Essa mesma razão, impulsionada pelo desejo especulativo, abriu o terreno para as ideias metafísicas, as quais, mesmo extrapolando os limites do conhecimento possível (experiência), não podem ser simplesmente eliminadas, pois são sustentadas por uma disposição natural da razão especulativa. Apesar dos invariáveis limites do conhecimento humano, a experiência não satisfaz as pretensões da razão especulativa. Segundo Kant, “os conceitos do entendimento parecem ter muito mais significação e conteúdo para que o simples uso experimental esgote toda a sua determinação” (KANT, 1987b, p. 93), pelo que as restrições impostas pelo conhecimento não limitam totalmente a razão teórica. Ultrapassando os limites da experiência possível, (uma vez que, para Kant, os limites não eliminam esta possibilidade<sup>14</sup>) a razão, servindo-se de simples conceitos, adentra em um domínio de coisas em si, totalmente incondicionadas, pois só então seu interesse especulativo é plenamente satisfeito.

Nesse contexto teórico, considerando os resultados da razão constitutiva e a disposição da razão especulativa, Kant ressalta a dilemática situação da razão criticamente esclarecida: ela tem plena certeza de seus limites naturais, definitivamente firmados na *Analítica*

---

<sup>13</sup> Na primeira parte da *Crítica da Razão Pura*, Kant demonstra, numa densa estrutura argumentativa, que a razão humana no seu uso constitutivo (conhecimento) se encontra naturalmente limitada pelas próprias condições transcendentais. A *Analítica transcendental* estabelece, portanto, a experiência sensível como a única possível fonte de dados do entendimento humano. O conhecimento possível, segundo Kant, encontra-se sujeito às condições transcendentais tipicamente humanas. Estas, por sua vez, são naturalmente limitadas, pois são necessariamente dependentes dos dados sensíveis. No conhecimento discursivo, próprio do entendimento humano, as categorias ou conceitos puros do entendimento dependem das intuições fornecidas pela sensibilidade, sem as quais o entendimento nada conhece. A sensibilidade, por seu turno, está sujeita (receptividade) (Cf. *KrV*, B 33) aos dados da experiência, a sua única fonte de impressões empíricas. A *Estética transcendental*, ao estabelecer a intuição espaço-temporal como a única humanamente possível, limitou essencialmente os dados da sensibilidade. Consequentemente, ao provar a necessária vinculação das categorias transcendentais do entendimento à intuição sensível (Cf. *KrV*, B 130-169), como sendo uma condição imprescindível para o conhecimento fenomênico, manifesta-se a essencial limitação do entendimento humano, a saber: a sua reduzida capacidade constitutiva, limitada aos dados sensíveis da experiência possível.

<sup>14</sup> Como Kant afirma nos *Prolegômenos*: é importante notar que, apesar de sua rigorosa invariabilidade, os “limites (em seres extensos) supõem sempre um espaço, que se encontra fora de um certo lugar determinado e o contém” (KANT, 1987b, p. 146). Os limites fenomênicos não são barreiras. Estas, por impossibilitarem absolutamente qualquer espaço além de seus domínios, “são simples negações que afectam uma quantidade enquanto ela não tem totalidade absoluta” (KANT, 1987b, p. 146). Sendo o entendimento limitado à experiência sensível, “a nossa razão vê, por assim dizer, em torno de si um espaço para o conhecimento das coisas em si, embora delas nunca possa ter conceitos determinados e esteja limitada apenas aos fenômenos” (KANT, 1987, p. 146). Os limites fenomênicos do conhecimento humano não são barreiras para a razão especulativa, pois a própria razão reconhece a legitimidade de questões que estão além dos domínios fenomênicos. Mesmo rigorosamente limitada, a razão sempre encontra espaço livre para desenvolver suas especulações.

*transcendental* e, não obstante, sente a necessidade (*Bedürfnis*) subjetiva de ultrapassá-los e vagar livremente no amplo domínio do entendimento puro. A situação da razão teórica fica mais complicada ainda se for considerado que, conforme afirma Kant, não é “pela simples vaidade de saber muito” (*KRV*, B 21) que a razão ultrapassa os limites da experiência possível, mas faz parte de sua natureza, como disposição natural (*metaphysica naturalis*), buscar respostas para problemas metafísicos. Eis um dos primeiros desafios encontrados na tentativa de harmonizar uma mesma razão, mas com diferentes usos.

Segundo Kant, as principais questões da metafísica especial (Deus, liberdade e imortalidade da alma), impõem-se naturalmente à razão humana. Elas são inevitáveis, pois são formadas pela própria natureza da razão pura. A metafísica tradicional sempre buscou um conhecimento objetivo acerca destas questões, estruturando assim grandes sistemas racionais. Para Kant, esse modo de proceder (do racionalismo) é essencialmente dogmático, já que pretende conhecer objetos que estão além dos limites da experiência possível, longe das possibilidades de conhecimento do entendimento humano.<sup>15</sup> Essa é a consequência limitativa da analítica do entendimento: a metafísica não pode ser cientificamente comprovada, como acreditavam os racionalistas dogmáticos. Nesse sentido, Rawls afirma que “a razão teórica tem dois interesses legítimos: um é o interesse positivo em regular o entendimento e unificar na mais alta unidade sistemática possível o conhecimento empírico [...]; o outro é o interesse negativo em restringir a insensatez especulativa”<sup>16</sup> (*LHMP*, p. 344). Apesar da censura à metafísica enquanto ciência, a crítica não condena todo o projeto suprassensível em si. Trata-se, entretanto, de encontrar um novo fundamento para a metafísica.

Na primeira *Crítica*, a proposta kantiana é considerar a metafísica como uma disposição natural. Mesmo não podendo produzir conhecimento algum, a metafísica criticamente entendida, sempre tendo em vista a sua total incapacidade de provar a realidade objetiva destes conceitos, deve ser considerada enquanto interesse natural da razão humana. Nessa nova proposta metafísica, a grande pergunta que se impõe é a seguinte: “*como é possível a metafísica enquanto disposição natural?* Ou seja, como é que as interrogações, que

---

<sup>15</sup> O uso especulativo da razão, na *Dialética transcendental*, confirma os limites da razão pura, estabelecidos definitivamente na *Analítica transcendental*, por outra via: provando que todo e qualquer uso especulativo da razão pura, que ultrapasse os limites da experiência possível e que pretenda ter valor epistemológico, incorrerá, inevitavelmente, em erros e absurdos. Segundo Kant, “o entendimento, que apenas se ocupa do seu uso empírico, que não reflete sobre as fontes do seu próprio conhecimento, pode, é certo, progredir muito, mas não pode determinar para si próprio as fronteiras do seu uso, e saber o que é possível encontrar dentro ou fora da sua esfera inteira” (*KrV*, B 297). A determinação dos limites é parcialmente possibilitada pelo estabelecimento das condições, porém a noção de “limite” só é totalmente firmada pressupondo algo que transcenda o limitado.

<sup>16</sup> No original: “Theoretical reason has two legitimate interests: one is the positive interest in regulating the understanding and unifying into the highest possible systematic unity the low-level empirical knowledge it provides; the other is the negative interest in restricting speculative folly”.

a razão pura levanta e que, por necessidade própria, é levada a resolver o melhor possível, surgem da natureza da razão humana em geral? ” (*KrV*, B 22).

A razão teórica é, aliás, naturalmente dialética, pois essa é sua função especulativa. O irresistível desejo da razão especulativa por questões suprassensíveis não pode, portanto, ser simplesmente anulado. A despeito dos inúmeros fracassos e contradições da metafísica tradicional, Kant considera que a própria razão tem a capacidade de admitir (mesmo que problemáticamente<sup>17</sup> (Cf. *KrV*, B 310)) questões metafísicas, sem contradizer seus princípios teórico-constitutivos. O desejo subjetivo da razão pura, sua disposição natural por questões metafísicas, vai aos poucos ocupando o “campo livre” (Cf. *KrV*, B XXI) deixado pela determinação dos limites<sup>18</sup> especulativos. Nesse contexto teórico, o objetivo de Kant é articular sistematicamente a razão teórica em suas funções constitutiva e especulativa: a primeira é responsável pelas leis necessárias do conhecimento natural; a segunda busca naturalmente resposta para questões metafísicas, as quais não podem ser conhecidas.

A possibilidade especulativa, aberta pelo conceito de “limite” (que não é uma simples negação), é subjetivamente determinada pelo interesse metafísico, por uma necessidade natural da razão pura. É o destino da razão “se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades” (*KrV*, A VII). Esse “destino” metafísico da razão especulativa não é impossibilitado pelos limites empíricos do conhecimento sensível, pois sua limitação se dá apenas no âmbito fenomênico. Isso precisa ser compreendido tendo em vista, sobretudo, o “campo aberto” pelo conceito de limite, o qual não deve ser confundido ou entendido como barreira. Embora a metafísica não possa se tornar ciência, ela não perde seu valor enquanto “problema” natural da razão humana. Muito além de uma mera questão periférica, é a ela, sobretudo, que se volta a crítica kantiana.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> O conceito de *númeno*, não acessível ao entendimento humano, por não comportar nenhuma contradição em si, pode ser admitido como problemático. Sobre isso, Kant esclarece: “chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se encadeia com outros conhecimentos, mas cuja realidade objetiva não pode ser de maneira alguma conhecida. O conceito de um *númeno*, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si (exclusivamente por um entendimento puro), não é contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição” (*KrV*, B 310).

<sup>18</sup> O conceito de “limite”, além da determinação interna, por assim dizer, estabelecida na analítica do entendimento, também está relacionado com a dialética da razão. Essa tese é confirmada no *Apêndice à dialética transcendental*, onde Kant afirma que “o resultado de todas as tentativas dialéticas da razão pura [...] confirma o que provamos na Analítica Transcendental, a saber, que todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamento” (*KrV*, B 670).

<sup>19</sup> Ao se referir aos conceitos metafísicos, o início da primeira *Crítica* deixa claro qual é o interesse maior da obra. Segundo Kant, “é precisamente em relação a estes conhecimentos (metafísicos), que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correção, que se situam as investigações da nossa razão, as quais, por sua importância, consideramos eminentemente preferíveis e muito

Mais do que simplesmente revelar a fonte do erro da metafísica dogmática, a *Dialética transcendental* da primeira *Crítica* tem a importantíssima, mas às vezes despercebida, função de fundamentar uma metafísica legítima. Nesse sentido, nos *Prolegômenos*, Kant ressalta que a dialética não pode ser uma simples ilusão, mas deve esclarecer sua disposição naturalmente metafísica.<sup>20</sup>

Por conseguinte, a dialética inevitável da razão pura numa metafísica considerada como disposição natural deve ser explicada não só como uma ilusão, que precisa de ser dissipada, mas também como *instituição da natureza* segundo o seu fim, se se puder, embora esta função, enquanto além da obrigação, não possa ser exigida, com direito, da metafísica propriamente dita (KANT, 1987b, p. 160).

“Desejo”, “destino” e “necessidade” são conceitos que integram a própria natureza da razão, enquanto disposição natural para a metafísica. Esses conceitos, que poderiam soar até mesmo como estranhos (numa proposta de filosofia crítica), na verdade são primordiais. Através deles pode-se compreender alguns pontos fundamentais da metafísica kantiana: como, por exemplo, o reconhecimento da inevitabilidade da ilusão dialética. Impulsionada por seu desejo indomável, pela sua simples necessidade subjetiva, a razão pura extrapola os limites do conhecimento possível e, não obstante, acredita ser possível determinar objetivamente ideias metafísicas. É, pois, nesse ponto que a ilusão dialética aparece: ao seguir seu impulso indomável, a razão cai em contradições insuperáveis. Em contrapartida, a necessidade e o desejo natural, na medida em que expressam os interesses da razão pura, revelam os verdadeiros fundamentos da metafísica especial, pois, embora não possa ser conhecida, a metafísica não perde sua legitimidade enquanto disposição natural da razão. É isso que mantém em pé a possibilidade da ideia metafísica de liberdade na primeira *Crítica*, a despeito do mecanicismo fenomênico.

A razão especulativa encontra-se, assim, numa situação inusitada: apesar dos seus limites naturais, ela sente uma necessidade (igualmente) natural de ultrapassar estes limites.<sup>21</sup> É nesse sentido que se deve compreender a “ilusão natural e inevitável”,<sup>22</sup> encontrada na *Dialética transcendental*. Ela não é uma mera aparência lógica, “que provém unicamente de

---

mais sublimes quanto ao seu significado último, do que tudo o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenômenos” (*KrV*, B 6 e 7).

<sup>20</sup> Como se pergunta Kant, no prefácio da segunda edição: “de onde provém que a natureza pôs na nossa razão o impulso incansável de procurar esse caminho como um dos seus mais importantes desígnios?” (*KrV*, BXV).

<sup>21</sup> No capítulo III, *Do princípio da distinção de todos os objetos em fenômenos e númenos* (*KrV*, B 295), da primeira *Crítica*, Kant adverte que esta “ambiguidade” do entendimento pode gerar um grande mal entendido: “é que o entendimento, quando dá o nome de fenômeno a um objeto tomado em certa relação, produz ainda simultaneamente, fora dessa relação, a representação de um *objeto em si* [...]” (*KrV*, B 306).

<sup>22</sup> Para compreender melhor o conceito de “ilusão dialética”, ver a obra: *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* de Norman Kemp Smith, 1918, p. 441s.

uma falta de atenção à regra lógica” (*KrV*, B 353) (a qual poderia ser totalmente eliminada pelo emprego rigoroso do entendimento); “em contrapartida, a aparência transcendental não cessa, ainda mesmo depois de descoberta e claramente reconhecida a sua nulidade pela crítica transcendental” (*KrV*, B 353), pois a sua origem não é arbitrária, senão que natural e inevitável, gerada como o “filho querido” (KANT, 1987, p. 147), da razão pura. Embora a fonte da dialética possa ser revelada, a ilusão não é dissipada.<sup>23</sup> Como nas ilusões empíricas,<sup>24</sup> só resta evitar o engano proveniente da ilusão transcendental: desvelando a origem da aparência, pode-se evitar o erro por ela provocado.

A dialética transcendental deverá pois contentar-se com descobrir a aparência de juízos transcendentais, evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane; mas nunca alcançará que essa aparência desapareça (como a aparência lógica) e deixe de ser aparência. Pois trata-se de uma *ilusão natural e inevitável*, assente, aliás, em princípios subjetivos, que apresenta como objetivos, enquanto a dialética lógica, para resolver os paralogismos, apenas tem de descobrir um erro na aplicação dos princípios, ou uma aparência artificial na sua imitação (*KrV*, B 354).

No supracitado trecho, é interessante notar que Kant caracteriza o erro produzido pela ilusão dialética como sendo o de considerar algo subjetivo como se fosse objetivo. Muito embora a ilusão seja natural e inevitável, visto que as ideias metafísicas fazem parte da disposição subjetiva da razão, o erro decorrente desta ilusão pode ser evitado. Para tanto, basta não considerar as ideias subjetivas da razão especulativa como se fossem conhecimentos objetivos da razão constitutiva. Com isso, Kant está alertando para o fato de que há uma ilusão natural em desejar que máximas subjetivas assumam valor objetivo. Isso é um erro produzido por uma ilusão da própria razão, a saber: geralmente se toma o que é subjetivo como se fosse válido objetivamente, mas não o é. Vale mencionar que, a partir do contexto político, Rawls assume essa ideia quando nega que concepções de bem possam fundamentar princípios políticos de justiça. Isso ocorre porque as concepções abrangentes de bem são subjetivas, pois são escolhidas de acordo com as preferências individuais, ao passo que os princípios políticos devem ser justificados objetivamente e reconhecidos publicamente. Adotar uma concepção de bem como princípio de justiça seria cair no erro de assumir uma

<sup>23</sup> Nesse sentido, Kant esclarece: “há, pois, uma dialética da razão pura natural e inevitável; não me refiro à dialética em que um principiante se enreda por falta de conhecimentos, ou àquela que qualquer sofista engenhosamente imaginou para confundir gente sensata, mas à que está inseparavelmente ligada à razão humana e que, descoberta embora a ilusão, não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos, que terão de ser constantemente eliminados” (*KrV*, B 354-355).

<sup>24</sup> A ilusão empírica, assim como a ilusão transcendental, também é inevitável. Ao abordar esta questão, Kant serve-se de exemplos: “assim como não podemos evitar que o mar nos pareça mais alto ao longe do que junto à costa, porque, no primeiro caso, o vemos por meio de raios mais elevados; ou ainda, como o próprio astrônomo não pode evitar que a lua, ao nascer, lhe pareça maior, embora não se deixe enganar por essa aparência” (*KrV*, B 353 - 354), com a ilusão transcendental não é diferente.

concepção subjetiva como se fosse válida objetivamente. Aqui, portanto, há o cuidado de não se assumir máximas subjetivas como válidas objetivamente, assim como Kant afirma ocorrer nas ilusões dialéticas da razão especulativa. Em ambos os casos, contudo, essa ilusão parece ser natural, porém os erros que dela decorrem podem ser evitados.

A despeito de seus limites naturais, a razão pura não se contenta em soletrar fenômenos, mantendo-se assim dentro dos seus limites empíricos (Cf. *KrV*, B 371), “pois a experiência nunca satisfaz totalmente a razão” (KANT, 1987, p.145). Ela sente a necessidade (*Bedürfnis*) subjetiva de elevar-se até ao absolutamente incondicionado, desprendendo-se, portanto, de todos os limites de seu uso constitutivo. Porém, todo o uso especulativo da razão pura, que pretenda ter alguma legitimidade na produção de conhecimentos fenomênicos, está condenado ao fracasso, por assim dizer. Estendendo-se para além dos limites da experiência possível, a razão desliga-se da “terra da verdade” (Cf. *KrV*, B 295) e se perde “nas trevas” do incondicionado. Todo e qualquer uso transcendental dos conceitos puros da razão (que ultrapasse os limites da experiência humanamente possível e que tenha igualmente a pretensão de produzir conhecimentos fenomênicos) deve ser reprovado, já que sempre será transcendente, totalmente desvinculado da experiência possível, a qual é o fundamento imprescindível do entendimento constitutivo.

A demonstração da contraprova dos limites da razão pura (*Dialética transcendental*), que exclui radicalmente todo e qualquer conhecimento suprassensível, firma igualmente uma prova positiva, a qual assegura a importância e até mesmo a necessidade de um “amplo domínio dos conceitos puros”. É nesse contexto dilemático, tendo que respeitar os limites do conhecimento possível, mas sem reprimir absolutamente o desejo metafísico da razão, que Kant apresenta as ideias transcendentais. Essa é a origem especulativa do conceito de liberdade, o qual se tornará o fundamento básico para a moralidade. A razão pura, em seu uso especulativo, mesmo não produzindo conhecimentos legítimos, constitui ideias transcendentais que, embora situadas além de todos os limites do conhecimento possível, são importantíssimas para o desenvolvimento sistemático do conhecimento humano (Cf. *KrV*, B 380). Só pressupondo uma determinada “finalidade”, por assim dizer, (no uso especulativo) pode-se, talvez, entender a incansável insistência da razão em ultrapassar os limites das certezas empíricas e aventurar-se no amplo vazio dos simples conceitos. Daí a origem das ideias transcendentais, bem como a sua importância sistemática, sobretudo no caso da liberdade transcendental que assegura a transição do âmbito teórico para o prático.

## 1.1 A origem do conflito antinômico da razão pura

Mesmo reconhecendo os limites do conhecimento possível, a razão especulativa não se contenta com o conhecimento do mundo sensível, ela busca a totalidade absoluta das condições de todo condicionado<sup>25</sup>, produzindo assim ideias transcendentais. Segundo Kant, esse interesse da razão acaba por gerar três ideias metafísicas, a saber: a ideia de unidade absoluta do sujeito pensante (alma), a unidade absoluta da experiência externa (mundo) e a ideia de unidade absoluta de todos os objetos do pensamento (Deus). Nesse contexto, a ideia cosmológica (mundo) torna-se particularmente interessante para a articulação do sistema filosófico de Kant. Isso porque, ao pretender realizá-la, a razão se vê enredada em um insuperável conflito dialético, embatendo-se assim numa lamentável situação teórica, denominada por Kant de “*Antinomias da razão*” (Cf. *KrV*, B 701). Daí nasce a ideia de liberdade transcendental, a qual constitui o fundamento necessário para a moralidade. O grande problema da ideia cosmológica, que a diferencia da psicologia e da teologia racional, encontra-se no “objeto” produzido em sua síntese especulativa, bem como no modo como esta síntese é estabelecida. Por referirem-se à totalidade da série regressiva do mundo fenomênico, as ideias cosmológicas, ao estabelecerem uma totalidade absoluta das condições (afirmada como um termo incondicionado ou como a totalidade infinita da própria série), acabam contradizendo as necessárias leis do mundo sensível, pois o seu desenvolvimento sempre parte de condições empíricas, i.e., em conexão<sup>26</sup> com o empírico.<sup>27</sup> A lei natural, por manejar

---

<sup>25</sup> Nesse sentido, as especulações racionais, segundo Kant, iniciam sua investigação no campo das certezas empíricas, porém, por um destino natural da razão (Cf. *KrV*, A VII), desconsiderando todos os limites do conhecimento humano (experiência possível), acabam produzindo ideias transcendentais, conceitos puramente metafísicos. Não é por vaidade ou soberba que a razão especulativa produz conceitos metafísicos, ela tão somente segue a sua “lógica” natural: orientada pelo princípio<sup>25</sup> da totalidade das condições, a razão produz naturalmente ideias transcendentais. O conceito fenomênico, gerado na síntese entre entendimento e sensibilidade, é sempre condicionado (limitado). O limite do condicionado não impede, todavia, a existência de outras condições, externas ao limite (o limite não é barreira). Nesse caso, a partir do condicionado, a razão encontra um espaço livre para operar seu princípio da totalidade absoluta das condições. Seguindo rigorosamente sua natureza metafísica, a razão completa a síntese do condicionado até sua totalidade. Esta totalidade, entretanto, só pode ser incondicionada (uma simples ideia transcendental), porquanto não pode ser limitada. Segundo Kant, “assim, o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da *totalidade* das *condições* relativamente a um condicionado dado. Como, porém, só o *incondicionado* possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado” (*KrV*, B 379).

<sup>26</sup> Kant esclarece tal particularidade das ideias cosmológicas, nos seguintes termos: “só as idéias cosmológicas têm a particularidade de poderem supor, como dados, o seu objeto e a síntese empírica que exige o conceito desse objeto; e o problema que daí resulta refere-se apenas ao progresso dessa síntese, na medida em que deverá conter a totalidade absoluta, que já não é empírica, porque não pode ser dada em nenhuma experiência” (*KrV*, B 507). Nesse mesmo sentido, nos *Prolegômenos*, Kant salienta uma vez mais que o “objeto” buscado pela ideia cosmológica é sempre concebido de modo imanente, e não transcendente como é natural nas outras ideias transcendentais. Em termos kantianos, “chamo a esta ideia cosmológica porque ela toma sempre o seu objecto

a experiência possível, não admite uma condição incondicionada, situada além das certezas condicionadas. Ao estabelecer a totalidade da série regressiva, referente ao mundo fenomênico, a razão especulativa envolve-se com um insuperável conflito de leis aparentemente naturais: por um lado, ela encontra-se com a invariabilidade natural das leis fenomênicas; por outro, é forçada a reconhecer a naturalidade especulativa das questões consideradas incondicionadas, suprassensíveis.

No contexto da razão especulativa, Kant localiza a origem da ideia de liberdade na solução dos conflitos antinômicos da razão. Nesse caso, o conflito existente entre o determinismo das leis da natureza e a possibilidade de uma causa incondicionada precisa ser superado, sob pena de eliminação da liberdade transcendental. Além do mais, por tratar-se de um conflito natural, produzido pelas próprias leis da razão pura, a superação do mesmo é condição de possibilidade para a unidade sistemática da razão humana. Caso contrário, a razão seria essencialmente contraditória, o que não apenas impossibilitaria uma unidade sistemática da filosofia kantiana, mas anularia, sobretudo, a postura crítica, levando a razão a um completo e insuperável ceticismo. Como ressalta Rawls, Kant “considera a razão como uma unidade de princípios auto-subsistente na qual cada membro existe para todos os outros e todos pelo bem de cada um”<sup>28</sup> (LHMP, p. 262). Não por acaso, é nas antinomias (mais precisamente na solução das antinomias) que Kant afirma a legitimidade do âmbito teórico, bem como assegura a possibilidade da razão prática.<sup>29</sup> Ademais, poderão, “porventura, esses

---

unicamente no mundo sensível, não precisa de nenhuma outra ideia a não ser aquela cujo objecto é um objecto sensível, por conseguinte, enquanto imanente e não transcendente, até então não é ainda nenhuma ideia; em contrapartida, conceber a alma como uma substância simples é já como conceber um objecto (o simples), tal como não se pode representar aos sentidos. No entanto, a ideia cosmológica estende a ligação do condicionado com a sua condição (quer ela seja matemática ou dinâmica) a tal ponto que a experiência jamais se lhe pode equiparar e, por consequência, é sempre, em relação a este ponto, uma ideia cujo objecto nunca pode ser dado adequadamente numa experiência qualquer” (KANT, 1987b, p. 125).

<sup>27</sup> Nesse sentido, na interpretação de Esteves, quando Kant afirma que “apenas as ideias cosmológicas têm em si a peculiaridade de poderem pressupor como dados seu objeto e a síntese empírica necessária para seu conceito” (*KrV*, B 507), o autor “quer dizer que, diferentemente das ideias de Deus e da alma, cujos objetos não são supostos como dados na experiência possível, uma ideia cosmológica envolve a pretensão de se referir a um objeto que ultrapassa as condições da experiência possível, i.e. o mundo como totalidade absoluta, mas que pode ser de algum modo suposto como “dado” na experiência e, por conseguinte, conhecido por meio de um conceito de objeto, i.e. por meio de uma categoria” (ESTEVES, 1997, p. 128). O que Esteves quer salientar é que o uso especulativo referente às ideias cosmológicas, mesmo estabelecidas no âmbito incondicionado, pretende permanecer em conexão ou relacionadas como o empírico. O que não acontece, por exemplo, com a ideia de Deus e da imortalidade da alma, as quais, mesmo quando indevidamente afirmadas como existentes, sua existência não é imanente, mas transcendente.

<sup>28</sup> No original: “He thinks of reason as a self-subsistent unity of principles in which every member exists for every other, and all for the sake of each”.

<sup>29</sup> No final da secção *Das Ideias em geral* da primeira *Crítica*, certamente aludindo à secção seguinte, *Das Ideias transcendentais*, Kant afirma que ao abordar as ideias especulativas da razão pura, uma de suas tarefas será assegurar a possibilidade da filosofia prática. O filósofo apresenta a sua intenção por meio de uma metáfora: “ocupar-nos-emos agora de uma tarefa menos brilhante, mas não menos meritória, que é a de aplinar e consolidar o terreno para o majestoso edifício da moral, onde se encontra toda a espécie de galerias de toupeira,

conceitos transcendentais da razão estabelecer uma transição entre os conceitos da natureza e os conceitos práticos e assim proporcionar consistência às ideias morais e um vínculo com os conhecimentos especulativos da razão. Mais adiante se encontrará a explicação de tudo isto” (*KrV*, B 386).

Na primeira seção do capítulo dedicado às antinomias da razão pura, no *Sistema das ideias cosmológicas*, Kant apresenta a estrutura sistemática (transcendental) responsável pela produção das ideias cosmológicas. Segundo ele, o mecanismo básico da cosmologia (que alimenta tal classe de ideias) é o mesmo que produz as ideias em geral, a saber: a exigência natural da razão humana. Essa disposição natural da razão especulativa manifesta-se no seguinte princípio: “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado” (*KrV*, B 436). Analisando esse princípio, pode-se perceber que o incondicionado só é produzido pressupondo o dado condicionado, mediante a síntese racional de todas as suas condições. Tal pressuposição parece pretender assinalar o fato de que a razão teórica não gera conceitos de modo puramente especulativo, elegidos arbitrariamente pelas suas elucubrações. A razão dialética, com efeito, tão somente liberta os conceitos condicionados do entendimento, produzindo, a partir de condições dadas, o absolutamente incondicionado. Segundo Kant, para elencar as ideias cosmológicas com precisão sistemática, deve-se observar esta pressuposição das condições, pois o incondicionado só é produzido mediante a síntese das condições:

Para poder enumerar estas ideias, segundo um princípio e com precisão sistemática, temos de observar *primeiramente* que os conceitos puros e transcendentais só podem ser provenientes do entendimento; que a razão não produz, propriamente, conceito algum, apenas liberta o *conceito do entendimento* das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora em relação com este (*KrV*, B 435-436).

A origem das ideias cosmológicas, enquanto categorias alargadas até ao incondicionado, encontra-se nos conceitos puros do entendimento, as denominadas categorias, sendo aquelas a manifestação da totalidade absoluta (incondicionada) das condições do entendimento. Nem todas as categorias<sup>30</sup>, todavia, podem ser alargadas incondicionalmente,

---

que a razão, em busca de tesouros, escavou sem proveito, apesar das suas boas intenções e que ameaçam a solidez dessa construção” (*KrV*, B 375-376).

<sup>30</sup> O conceito de “substância” é um exemplo de categoria que não permite uma série regressiva do condicionado às condições, pelo que, no que tange à categoria de substância, não se pode completar uma série absoluta das condições numa síntese incondicionada, pois ela não permite a regressão até às condições. Segundo Kant, “no que diz respeito às categorias da relação real entre os fenômenos, a categoria da substância e dos seus acidentes

“mas só aquelas em que a síntese constitui uma *série*, e mesmo uma série de condições subordinadas (e não coordenadas) umas às outras com vista a um condicionado” (*KrV*, B 436). As ideias cosmológicas, portanto, serão produzidas mediante a síntese absoluta de todas as categorias que possibilitam uma série regressiva<sup>31</sup> (estendida incondicionalmente). É, pois, importante notar que numa série regressiva, diferentemente da série progressiva, a síntese não é arranjada pelo lado do condicionado, mas sim pelo curso das condições. Nesse sentido, as ideias cosmológicas, na síntese regressiva das condições, produzirão a totalidade incondicionada das condições fenomênicas, não operando no sentido da síntese progressiva do condicionado, mas sim em relação à síntese da série regressiva das condições.

Ora, como explicar tal série regressiva (do condicionado às suas condições subordinadas) incondicionada? O que anima a razão na busca pela totalidade absoluta das condições? Quem responde estas questões é a própria natureza da razão especulativa. É, pois, apenas o seu sentimento de necessidade (*Bedürfnis*) (Cf. KANT, 1987a, p. 43), seu princípio lógico de funcionamento (Cf. *KrV*, B 436), o qual exige uma explicação racional para todo e qualquer condicionado, antepondo assim uma série de condições. Para que esta série possa ser inteligível, todavia, a ela precisa ser anteposta a ideia de um incondicionado, só então a necessidade especulativa da razão é plenamente satisfeita.<sup>32</sup> Nas palavras de Kant,

[...] é propriamente só o incondicionado que a razão procura nesta síntese serial e regressivamente continuada; algo como a integridade na série das premissas que, reunidas, não pressupõem quaisquer outras mais. Este *incondicionado* está sempre contido na *totalidade absoluta da série*, quando representamos na imaginação. Contudo, esta síntese absolutamente acabada é, também, por sua vez, apenas uma ideia, porque não se pode saber, pelo menos antecipadamente, se tal síntese é possível nos fenômenos (*KrV*, B 443-444).

O princípio especulativo da razão, ao buscar a totalidade incondicionada na síntese absoluta das condições fenomênicas, produz naturalmente ideias cosmológicas. Ao aplicar este princípio especulativo incondicionado (de todas as condições fenomênicas) à série espaço-temporal, as ideias cosmológicas acabam gerando antinomias (conflito entre leis (Cf.

---

não convém a uma ideia transcendental, quer dizer, relativamente a esta categoria a razão não tem fundamento para ir, regressivamente, até às condições. Com efeito, os acidentes (na medida em que são inerentes a uma substância única) são coordenados uns aos outros e não constituem uma série. Em relação à substância, porém, não são propriamente subordinados, são a maneira de existir da própria substância” (*KrV*, B 441).

<sup>31</sup> “Darei o nome de *regressiva* à síntese de uma série que diz respeito às condições, ou seja, a que parte da condição mais próxima do fenômeno dado e assim segue, sucessivamente, até às condições mais remotas [...]” (*KrV*, B 438). Esta se diferencia da síntese progressiva, a qual, “pelo lado do condicionado, da consequência próxima segue para as consequências mais afastadas” (*KrV*, B 438).

<sup>32</sup> Esta necessidade da razão especulativa, segundo Allison, expressa o que Kant chama de “princípio lógico de razão suficiente”. Tal princípio “manifesta a exigência lógica de uma justificativa ou explicação completa para cada afirmação. [...] o qual pode ser definido como o princípio de que toda proposição verdadeira deve ter um fundamento racional” (Allison, 1992, p. 77).

*KrV*, B 436)) racionais. Inerente a cada categoria do entendimento que possibilita articular uma série regressiva das condições subordinadas, que são elas: *da quantidade, da realidade, da causalidade e da necessidade*, pode-se estabelecer uma ideia cosmológica, respectivamente: 1) a ideia da integridade absoluta da composição do todo dado de todos os fenômenos; 2) a ideia da integridade absoluta da divisão de um todo dado no fenômeno; 3) a ideia da integridade absoluta da gênese de um fenômeno em geral; 4) a ideia da integridade absoluta da dependência da existência do mutável no fenômeno. Considerando tais ideias transcendentais, o conflito antinômico é estabelecido na medida em que cada ideia cosmológica pode ser abordada e apresentada de diferentes maneiras (igualmente necessárias e válidas) por duas posições distintas; daí a radicalidade da disputa dialético-cosmológica.

O que fomenta ambas as posições conflitantes, em todos os casos em que as categorias são alargadas incondicionalmente, é a desenfreada busca pela totalidade absoluta da síntese regressiva do diverso fenomênico. Nesse processo especulativo da razão, o incondicionado pode ser considerado de duas maneiras, justificando assim ambas as partes do conflito:

Ou como consistindo simplesmente na série total, sendo, portanto, condicionados todos os seus membros, sem exceção, e só a totalidade seja absolutamente incondicionada; neste caso diz-se que a regressão é infinita; ou então o incondicionado absoluto é apenas uma parte da série a que os restantes membros estão subordinados, mas não se encontrando ela própria submetida a nenhuma outra condição (*KrV*, B 445).

A primeira posição defende a validade irrestrita da série condicionada, estendendo assim a regressão *ad infinitum*<sup>33</sup> e admitindo o incondicionado somente como totalidade ilimitada e coordenada da série. Nesse caso, a regra adotada no processo de regressão é rigorosamente seguida, o que permite afirmar, assegurando-se na lei da própria série, que todo condicionado deve ter sua condição. A segunda posição, por sua vez, estabelece um termo na regressão da série condicionada, estabelecendo este como o primeiro termo da série.<sup>34</sup> Assim, a razão encontra um ponto de repouso na série, evitando a inconveniente afirmação de uma regressão infinita. Aliás, a própria razão exige naturalmente este ponto de repouso, como um primeiro termo da série regressiva, pois só assim a razão satisfaz seu indomável desejo pela totalidade absoluta.

---

<sup>33</sup> “Embora a sua regressão nunca seja acabada e só possa chamar-se virtualmente infinita” (*KrV*, B 445), pois cada condição reivindica sua própria condição.

<sup>34</sup> Nesse caso, “há um primeiro termo da série que em relação ao tempo decorrido se chama *início do mundo*, em relação ao espaço, *limite do mundo*; *simples*, em relação às partes de um todo dado em seus limites; *espontaneidade absoluta* (liberdade), em relação às causas; *necessidade natural absoluta*, em relação à existência de coisas mutáveis” (*KrV*, B 446).

Nesse contexto teórico, tendo em vista a citada relação das categorias que permitem uma regressão da série condicionada (a saber: *da quantidade, da realidade, da causalidade e da necessidade*), bem como as respectivas ideias geradas por esse processo transcendental; articulando assim cada uma destas categorias com ambas as posições supracitadas, pode-se então estabelecer um quadro completo de todos os conflitos antinômicos. Para cada ideia cosmológica Kant afirma um conflito antinômico: encontram-se assim quatro antinomias, divididas de acordo com cada uma das posições supracitadas, compreendidas respectivamente com antítese e tese.<sup>35</sup>

Em cada um dos casos antinômicos é possível demonstrar a necessidade e a validade<sup>36</sup> de ambos (tese e antítese) os modos de pensar, daí a origem do termo “antinomia”, entendido como conflito entre leis igualmente válidas. A questão, todavia, é ainda mais complexa com relação ao 3º conflito antinômico, pois nele encontra-se uma disputa decisiva para toda futura filosofia prática kantiana, bem como para a confirmação da legitimidade causal da lei da natureza. Trata-se, evidentemente, do problema da liberdade (enquanto condição incondicionada) em oposição à necessidade da causalidade fenomênica.

## **1.2 A origem dialética do conflito antinômico referente à 3ª ideia cosmológica da razão pura: o problema da liberdade incondicionada e sua relação com a causalidade condicionada**

É na segunda parte da *Dialética transcendental* da primeira *Crítica* que surge a questão da liberdade transcendental, mais precisamente no interior da 3ª antinomia da razão pura. A ideia de liberdade transcendental não nasce de um problema relacionado à psicologia

---

<sup>35</sup> No primeiro conflito transcendental, referente à categoria da quantidade, a tese defende que “o mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço” (*KrV*, B 454), afirmando assim um ponto de repouso na série regressiva das condições relativas à quantidade; a antítese, contrariando a tese, defende que “o mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço” (*KrV*, B 455), confirmando a validade irrestrita da série regressiva, ao infinito. A partir da categoria da realidade, a segunda antinomia da razão, defende em sua tese e antítese, respectivamente, que “toda a substância composta, no mundo, é constituída por partes simples e não existe nada mais que o simples ou o composto pelo simples” (*KrV*, B 462) e, por outro lado, que “nenhuma coisa composta, no mundo, é constituída por partes simples, nem no mundo existe nada que seja simples” (*KrV*, B 463). Na terceira antinomia, ao abordar a série regressiva articulada a partir da categoria da causalidade, a tese defende a necessidade do estabelecimento de uma condição incondicionada (a liberdade), pelo que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar” (*KrV*, B 472). Por outro lado, a antítese defende a necessidade irrestrita da causalidade fenomênica, pela qual “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (*KrV*, B 473). A quarta antinomia, orientada pela categoria da necessidade, aborda o conflito especulativo estabelecido entre a afirmação de um ser absoluto, como um ponto de repouso na série da necessidade (tese) (Cf. *KrV*, B 480); e a negação (antítese) deste ser absolutamente necessário (Cf. *KrV*, B 481).

<sup>36</sup> Por um lado, deve-se admitir a necessidade irrestrita da própria regra que afirma a possibilidade de regressão numa série. Por outro, a razão busca naturalmente um ponto de apoio, exigindo assim o estabelecimento de um primeiro termo em todos os casos da série regressiva.

racional<sup>37</sup>, cujo interesse na *Crítica da Razão Pura* refere-se à imortalidade da alma, senão que de uma questão cosmológica que versa sobre a totalidade do mundo enquanto todo articulado mediante a categoria da causalidade. A origem da liberdade transcendental, portanto, tem seus primórdios nos raciocínios hipotéticos, a partir dos quais se produziram as ideias cosmológicas. Essas, por sua vez, ao relacionar o seu tema de interesse (o mundo) com a categoria da causalidade, possibilitaram pensar, de acordo com o supracitado procedimento defendido pela tese (de estabelecer um termo primeiro e incondicionado na série regressiva), a liberdade enquanto causa espontânea. Considerando o tema pela sua origem, percebe-se que nesta parte da *Crítica* a inquietação kantiana não diz respeito ao agir humano e/ou à possibilidade de ser ou não ser livre, senão que a uma questão talvez mais elementar, a saber: se é possível uma espontaneidade absoluta no âmbito cosmológico, a qual poderia iniciar livremente a série condicionada de todos os fenômenos, sem contradição com a lei natural.

A análise do problema cosmológico exige determinado cuidado sistemático por parte de Kant, pois o tema apresenta-se como capital para a articulação de sua filosofia teórica e prática. Nesse contexto, Kant deve preservar a legitimidade do território epistemológico, conquistado a duras penas na *Analítica transcendental*, bem como salvaguardar o âmbito prático, já que este depende essencialmente de algo que está além dos domínios empíricos do Ser, i.e., o Dever-ser. Rawls interpreta essa questão asseverando que, nesse contexto, Kant precisa articular dois pontos de vista de uma mesma razão, a saber: o teórico e o prático. A despeito seus diferentes interesses, ambos os pontos de vista “são semelhantes porque cada um é uma forma de uma única e mesma razão, como a unidade da razão exige. Nos dois casos, a razão é conduzida por sua ideia da maior unidade sistemática, em um caso pela maior unidade sistemática em nosso conhecimento de objetos, no outro pela ideia da maior unidade em nosso sistema de fins, tanto coletivos quanto individuais”<sup>38</sup> (LHMP, p. 275). O conflito inerente à 3ª antinomia necessita ser resolvido, portanto, sob pena de eliminação da unidade sistemática da razão pura. Todavia, tal apaziguamento deve ser feito sem descuidar totalmente do objeto defendido por ambas as partes em litígio: a liberdade tem que ser salvaguardada, mas sem comprometer a necessidade das leis empíricas.

---

<sup>37</sup> Acerca da liberdade em sentido cosmológico, a qual não se refere absolutamente ao conceito psicológico da mesma, Kant oportunamente esclarece: “a ideia transcendental da liberdade está, na verdade, longe de formar todo o conteúdo do conceito psicológico deste nome, conceito que é, em grande parte, empírico; apenas constitui o conceito da absoluta espontaneidade da ação, como fundamento autêntico da imputabilidade dessa ação” (*KrV*, B 476).

<sup>38</sup> No Original: “different. They are similar, since each is a form of one and the same reason, as the unity of reason requires. In both points of view, reason is guided by its idea of the greatest systematic unity, in one case by the idea of the greatest unity in our knowledge of objects, in the other by the idea of the greatest unity in our system of ends, both collective and individual”.

### 1.3 Apresentação do conflito cosmológico da 3ª antinomia da razão

O conflito racional, apresentado na 3ª ideia antinômica, parte da pretensão, de ambas as partes em litígio, que é possível conhecer (por meio de um regresso causal) a totalidade absoluta das condições fenomênicas do mundo como um todo existente em si. Ora, considerando o mundo como um todo existente em si, tanto a posição defendida pela tese quanto a afirmada na antítese podem, pois, retroceder na série causal e assim afirmar, cada uma ao seu modo, o conhecimento do absolutamente incondicionado.<sup>39</sup> Nesse sentido, a tese defende que o incondicionado deve ser estabelecido como o termo primeiro da série determinada, como algo espontâneo e livre de condições anteriores na relação causal, daí a sua afirmação da existência de uma causa por liberdade, i.e., não causada. A antítese, por sua vez, nega que o incondicionado possa ser estabelecido como um primeiro termo livre de condições, pois tal espontaneidade estaria rechaçando a necessidade causal da lei natural. Nesse caso, a antítese defende a validade irrestrita do princípio básico do conhecimento, onde tudo pode ser explicado de acordo com a necessidade da lei da natureza, sem exceções. Na antítese, portanto, a totalidade incondicionada refere-se à própria completude infinita da série causal, sem nunca abrir mão da lei natural.<sup>40</sup>

A apresentação dos conflitos antinômicos, na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*, segue o que Kant denomina de “método cético”. Este método, segundo Kant, é totalmente diferente do ceticismo, que recusa a legitimidade de todo e qualquer conhecimento racional. O método cético, por seu turno, consiste em “assistir a um conflito de afirmações, ou

<sup>39</sup> Ambas as posições conflitantes na 3ª antinomia comungam do pressuposto denominado por Kant de “realismo transcendental”. Este modo de pensar não reconhece as condições transcendentais do conhecimento e, conseqüentemente, afirma equivocadamente que os objetos podem ser conhecidos totalmente, como são em si mesmos. Segundo Kant, o realismo transcendental é o modo de pensar que “considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente da nossa sensibilidade). O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento” (*KrV*, A 369). Nesse sentido, Esteves assevera que em ambos os casos “os adversários contrapostos na 3ª Antinomia concordam pelo menos num ponto, a saber, que, para todo fenômeno dado, compreendido como coisa em si, também está dada a série completa das causas, a causa incondicionada. Assim, eles concordam quanto à validade do princípio de causalidade para os fenômenos compreendidos como coisas em si e, partindo do fenômeno enquanto um efeito dado no mundo, julgam estar em posição de determinar algo *a priori* sobre a série completa das suas causas” (Esteves, 1997, p. 143).

<sup>40</sup> Para Allison, a posição da tese pode ser resumida na defesa do argumento que firma a liberdade como “a capacidade [Vermögen] de iniciar um estado espontaneamente [von selbst]”. Este modo de pensar e contraposto “à causalidade segundo as leis da natureza ou simplesmente à causalidade mecanicista governa as conexões dos eventos no tempo. De acordo com esta concepção, conhecida a partir da <Segunda analogia>, todo acontecimento tem uma causa antecedente. Porém esta causa, ou como Kant denomina <causalidade da causa> é em si mesma um acontecimento no tempo. Assim, esta também deve ser determinada por uma causa antecedente, e assim *ad infinitum*” (Allison, 1992, p. 471).

antes, de provocá-lo, não para se pronunciar no fim a favor de uma ou outra parte, mas para investigar se o objeto da disputa não será mera ilusão” (*KrV*, B 451). Nesse sentido, “o método cético aspira à certeza e procura o ponto de dissídio numa controvérsia bem intencionada e conduzida com inteligência” (*KrV*, B 451). Servindo-se de tal estratégia metodológica, Kant inicialmente apresenta os argumentos, tanto da tese quanto os da antítese, expondo assim, de modo desinteressado, o conflito antinômico. Esta análise da controvérsia dialética permite revelar a radicalidade do problema, pois demonstra como ambas as posições podem ser válidas (pressupondo seu modo de pensar), assim como deixa perceber qual é a fonte de tal litígio e como evitá-lo.

A demonstração kantiana dos conflitos antinômicos da razão pura, em todos os casos analisados, segue a lógica argumentativa conhecida como apogógica, i.e., procura-se provar a validade de uma tese provando a falsidade da posição contraditória a ela. Ora, se duas posições são logicamente contraditórias, então se uma delas conseguir evidenciar a falsidade da outra, a primeira será necessariamente verdadeira. Isto porque, entre duas posições deste gênero, a partir da falsidade de uma pode-se deduzir a verdade da outra e vice-versa. Com efeito, ambas as posições antinômicas pressupõem que as suas respectivas posturas são contraditórias entre si.<sup>41</sup>

#### **1.4 Argumento antinômico da tese: a defesa da liberdade transcendental**

A partir do método que defende argumentos apogogicamente, Kant expressa a posição da tese da seguinte maneira: “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela

---

<sup>41</sup> Ao comentar este trecho, Esteves afirma que o modo como Kant apresenta os conflitos antinômicos, no caso em questão a 3ª antinomia, não deixa evidente a relação contraditória entre tese e antítese. E, realmente, o modo como Kant expressa as posições não manifesta uma estrutura logicamente contraditória (Cf. *KrV*, B 472). Esteves, portanto, acredita que “tal problema pode ser facilmente remediado, se tomarmos tese e antítese da 3ª Antinomia como afirmando, respectivamente: nem tudo ocorre segundo leis da natureza, tudo ocorre segundo leis da natureza” (ESTEVES, 1997, p. 143). Todavia, parece que Esteves não consegue solucionar o problema de expressão que ele mesmo identificou. Para que duas proposições possam ser contraditórias, como Kant defende no caso das antinomias, elas devem diferir tanto na qualidade (afirmativa ou negativa) quanto na quantidade (universal ou particular). Contudo, na solução proposta por Esteves, ambas as proposições são iguais em quantidade (ambas universais), diferindo apenas na qualidade: a primeira é negativa, enquanto que a segunda é afirmativa. Nesse caso, as posições não seriam contraditórias, mas sim contrárias. Entre duas afirmações contrárias é impossível deduzir a verdade de uma pela falsidade da outra, pois ambas podem ser falsas. Assim, a reformulação do texto kantiano, proposta por Esteves, não sana o problema de expressão presente na tese e antítese da 3ª antinomia da razão. Para que as posições da tese e da antítese possam ser logicamente contraditórias, como Kant pretende, elas devem diferir tanto em quantidade quanto em qualidade. Uma alternativa, nesse sentido, pode ser reformular a tese e a antítese, respectivamente, nos seguintes termos: algo não ocorre segundo as leis da natureza (tese); e tudo ocorre segundo as leis da natureza (antítese). Deste modo, ambas as proposições diferem tanto em quantidade quanto em qualidade, configurando assim uma relação legitimamente contraditória.

liberdade que é necessário admitir para os explicar” (*KrV*, B 472). A tese, portanto, defende que o incondicionado, naturalmente buscado pela razão especulativa, deve ser algo situado além dos domínios da causalidade fenomênica, como algo que não está submetido à causalidade natural, sendo assim uma causa espontânea, indeterminada e livre.

A forma como a tese defende tal espontaneidade absoluta pode ser analisada dentro da seguinte estrutura: a) a tese inicia sua argumentação afirmando a proposição que pretende ser refutada, para então validar apogogicamente a sua própria posição. O argumento começa supondo a posição defendida pela antítese, a saber: tudo se encontra determinado de acordo com a regra da causalidade, pelo que não há “outra causalidade além da conforme com as leis da natureza” (*KrV*, B 472). b) Nesse caso, toda a causalidade está determinada por uma lei invariável, de modo que “tudo o *que acontece* pressupõe um estado anterior, ao qual infalivelmente sucede segundo uma regra” (*KrV*, B 472). c) Ao considerar a validade irrestrita da lei natural, cada membro da série causal exigirá, por sua vez, os seus antecedentes causais, pela legitimidade da regra de regressão causal. “Portanto, a causalidade da causa, pela qual qualquer coisa acontece, é em si qualquer coisa *acontecida*, que, por sua vez, pressupõe, segundo a lei da natureza, um estado anterior e a sua causalidade; este, por sua vez, outro estado ainda mais antigo, e assim sucessivamente” (*KrV*, B 472). d) Contudo, considerando a série causal desta maneira, torna-se impossível pensar em um primeiro começo incondicionado, pois “se tudo acontece, portanto, unicamente pelas leis da natureza, haverá sempre apenas um começo subalterno, nunca um primeiro começo, e não há portanto integridade da série pelo lado das causas provenientes umas das outras” (*KrV*, B 472). e) Nesse caso, no entanto, é impossível afirmar uma explicação adequada da totalidade dos fenômenos, pelo que a hipótese sugerida é essencialmente contraditória, já que a própria “lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori*”<sup>42</sup> (*KrV*, B 474). f) Consequentemente, “a proposição, segundo a qual toda a

---

<sup>42</sup> Este é o ponto central de toda argumentação articulada pela tese, pois é em tal trecho que os defensores desta posição acreditam demonstrar uma contradição na posição afirmada pela antítese. A questão, todavia, não está tão clara, já que não é evidente o que Kant pretende dizer ao afirmar que “a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori*”. Que entende Kant, aqui, por “lei da natureza”? Como explicar a sua ação no sentido de defender “uma causa suficiente determinada *a priori*”? É razoável afirmar que o sentido atribuído ao conceito de “lei da natureza” não pode ser o mesmo que explica o mecanicismo da causalidade natural, já que este é o cavalo-de-batalha, por assim dizer, da antítese. Se o termo estivesse sendo usado em tal sentido, então a tese estaria endossando o que pretende negar. Do mesmo modo, como Esteves observou muito bem, o termo “*a priori*”, aqui, “não tem o sentido especificamente kantiano de “independente da experiência”, mas sim o sentido tradicional de “*a parte ante*”, pois, do contrário, a proposição torna-se ininteligível” (ESTEVES, 1997, p. 145). Voltando à questão do sentido da expressão “lei da natureza”, Allison (Cf. ALLISON, 1992, p. 472), acompanhando a interpretação proposta por Al-Azm, defende uma distinção entre os conceitos de “lei natural” e de “lei da natureza”. Nesse sentido, o primeiro (lei natural) representa as regras invariáveis da causalidade mecânica, determinante no domínio natural. Enquanto que o

causalidade só é possível segundo as leis da natureza, contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode, pois, considerar-se que esta causalidade seja a única” (*KrV*, B 474). g) Ora, se a afirmação da validade irrestrita da lei natural entra em contradição consigo mesma, deve-se admitir então uma causalidade independente da determinação natural, a qual só pode ser entendida enquanto pura espontaneidade. Com isso, ao demonstrar que a posição contraditória à sua incorre numa autocontradição, a tese acredita ser logicamente possível conhecer a liberdade transcendental, ou como afirma Kant:

[...] temos de admitir uma causalidade, pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma *espontaneidade absoluta das causas*, espontaneidade capaz de dar início *por si* a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado das causas (*KrV*, B 474).

Ao demonstrar que a antítese defende exigências incompatíveis entre si, a tese acredita ter provado a falsidade da posição contrária à sua. Daí a sua pretensão em defender abertamente que a liberdade existe, sem problema algum. A citada contradição no interior da antítese, que a tese toma como premissa para a afirmação de sua posição, pode ser definida da seguinte forma: ao aferrar-se rigorosamente às leis da natureza, não admitindo qualquer exceção a esta regra, a antítese pretende estender o regresso na série causal incondicionalmente, sem reconhecer um primeiro termo, portanto. Se tal termo for admitido, segundo a antítese, então a regra da causalidade natural estaria sendo posta em xeque. Daí a sua insistência em não abrir mão das leis da natureza, pretendendo assim salvaguardar as regras do conhecimento causal. Não obstante, sem admitir uma exceção às leis da natureza, a antítese tem igualmente a pretensão de satisfazer a necessidade do incondicionado, por ela entendido como a própria completude regressiva da série causal. Esta completude, no entanto, torna-se uma ilusão, pois a posição da antítese acaba estabelecendo uma regressão infinita.<sup>43</sup>

---

segundo termo, lei da natureza, deve ser compreendido de acordo com o princípio de razão suficiente, tal como defendido por Leibniz. Nesse caso, retornando ao argumento central da tese, a citada lei da natureza, que defende uma explicação “suficiente determinada *a priori*” para todas as coisas, poderia ser entendida como uma natural exigência da razão especulativa por uma determinada completude absoluta da série causal, como sendo uma exigência do princípio de razão suficiente. Esta é, pois, a contradição produzida pela antítese. Ela, ao aferrar-se rigorosamente à lei natural, não abrindo mão da validade irrestrita da causalidade fenomênica, e não obstante pretendendo, igualmente, explicar a totalidade incondicionada da série causal, a mesma produz uma contradição, pois defende posturas inconciliáveis (a partir dos seus pressupostos). Em outras palavras, a antítese se contradiz na medida em que faz exigências incompatíveis, a saber: ela defende a validade imprescindível da regra presente na causalidade natural, assim como pretende abarcar a totalidade da série causal em sua incondicionalidade.

<sup>43</sup> No trecho dedicado ao *Sistema das ideias transcendentais* da primeira *Crítica*, Kant menciona que o incondicionado buscado pela antítese é concebido “como consistindo na série total, sendo, portanto, condicionados todos os seus membros, sem exceção, e só a totalidade seja absolutamente incondicionada; nesse

Contudo, tal regressão infinita contradiz a própria lei da natureza, entendida enquanto uma explicação suficiente de todos os fatos. Em outras palavras, a regressão infinita, produzida pelo postulado irrestrito da causalidade natural, contradiz a própria lei da natureza, pois acaba rechaçando uma explicação suficiente da totalidade absoluta da série causal.

### 1.5 Argumento antinômico da antítese: a defesa do determinismo natural

A estrutura argumentativa adotada pela antítese assemelha-se ao método utilizado pela tese, i.e., pretende-se provar a falsidade dos argumentos contrários, para então afirmar a validade de sua própria posição, pressupondo a contradição presente nos argumentos apogógicos. A posição defendida pela antítese fundamenta-se na experiência, sobretudo na causalidade mecanicista das leis da natureza. Nesse sentido, os seus argumentos defendem algo já parcialmente estabelecido como válido na própria *Crítica da Razão Pura*, a saber: a legitimidade da categoria da causalidade no âmbito natural, firmemente demonstrada na *Análítica transcendental*, mais precisamente nas *Analogias da experiência* (Cf. *KrV*, B 218).<sup>44</sup> Na medida em que a antítese considera os fenômenos como coisas em si, ela então não vê problema algum em defender a validade irrestrita da lei causal, sem qualquer exceção ou limites em sua aplicação, já que na experiência tal regra é irrefutável. A antítese nega, deste modo, toda e qualquer possibilidade de haver liberdade, pois afirmar uma causalidade espontânea é justamente rechaçar as inegáveis leis da natureza. Com efeito, “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (*KrV*, B 474).

O modo como a antítese prova a irrefutabilidade da lei da natureza, negando assim qualquer possibilidade de liberdade transcendental, acompanha a seguinte estrutura argumentativa: bem como a tese, a antítese também parte da afirmação hipotética que pretende ser refutada. a) Admitindo, portanto, “que há uma *liberdade* no sentido transcendental, uma espécie particular de causalidade, segundo a qual pudessem ser produzidos os acontecimentos no mundo, ou seja, uma faculdade que iniciasse, em absoluto, um estado e, portanto, também uma série de consequências dele decorrentes” (*KrV*, B 474). b) Nesse caso, dever-se-ia admitir que uma série de acontecimentos tenha seu início de forma espontânea, independente de causas anteriores. “Se assim fosse, não só *se* iniciaria em

---

caso diz-se que a regressão é infinita” (*KrV*, B 444). Daí, portanto, a inconveniente questão da regressão infinita na série causal produzida pela antítese.

<sup>44</sup> Sobretudo a partir da segunda analogia que defende o princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade, a qual afirma, grosso modo, que “todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio de causa e efeito” (*KrV*, B. 232).

absoluto uma série em virtude desta espontaneidade, mas também deveria começar absolutamente a determinação dessa espontaneidade a produzir a série” (*KrV*, B 474). c) No entanto, tal espontaneidade denegaria a regra da causalidade empírica, pois “*todo o começo* de ação pressupõe *um* estado da causa, ainda não atuante, e *um* primeiro começo dinâmico de ação pressupõe um estado que não possui qualquer encadeamento de causalidade com o estado anterior da mesma causa, isto é, que de modo algum dele deriva” (*KrV*, B 474). d) Deste modo, “a liberdade transcendental é contrária à lei de causalidade” (*KrV*, B 475) fenomênica, pelo que “um encadeamento de estados sucessivos de causas eficientes, segundo o qual não é possível uma unidade da experiência, que se não encontra pois em qualquer experiência, é um vazio ser de razão” (*KrV*, B 475). e) Não pode existir, portanto, liberdade transcendental, já que ela é refutada pela validade irrestrita das leis da natureza. “Com efeito, não pode dizer-se que as leis da liberdade, na causalidade do curso do mundo, tomem o lugar das leis da natureza” (*KrV*, B 475), pelo que não existe liberdade, i.e., tudo se encontra determinado de acordo com as regras da causalidade fenomênica.

Tendo em vista os seus pressupostos epistemológicos, o argumento da antítese é perfeitamente válido: se o mundo for considerado como um todo que existe em si, então não existe liberdade, pois tudo pode (e deve) ser explicado pelas invariáveis leis da experiência. No domínio da causalidade fenomênica não existe liberdade: tudo está determinado de acordo com a imutabilidade da regra natural. Afirmar a liberdade, nesse caso, seria contradizer a necessidade natural, colocando em xeque as categorias do mundo fenomênico. Se a antítese admitisse isto, estaria então contradizendo toda a primeira parte da *Crítica*, pois negaria o que havia estabelecido (como necessário para o conhecimento possível) na *Analítica transcendental*.

Nesse sentido, percebe-se que a antítese é tão válida quanto a tese, daí a radicalidade do conflito antinômico, já que as duas posições conseguem lograr êxito em suas argumentações. Não obstante, ambas permanecem inconciliáveis: “a natureza e a liberdade transcendental distinguem-se entre si como a submissão às leis e ausência das leis” (*KrV*, B 475). Nesse contexto antinômico, o conflito divide o sistema teórico em duas partes incompatíveis, cada uma defendendo seus interesses, sem deixar de estar de acordo com a natureza da razão: a liberdade transcendental, defendida pela tese, satisfaz a necessidade da razão especulativa de encontrar um incondicionado na série das condições, estabelecendo assim um ponto de repouso (para a razão) no processo mecânico da causalidade fenomênica; a

antítese, por sua vez, respeita rigorosamente as regras do entendimento, possibilitando uma unidade incondicionada da experiência conforme a lei.<sup>45</sup>

Como Kant resolve esta questão? Como conciliar a liberdade transcendental com a já firmada causalidade natural? Kant, pelo viés fenomênico, precisa respeitar o que foi estabelecido na *Analítica transcendental*, assegurando assim a certeza fenomênica do conhecimento possível. Por outro lado, considerando a disposição metafísica da razão especulativa, ele não pode simplesmente eliminar a liberdade. Negar a possibilidade da liberdade transcendental eliminaria, igualmente, a possibilidade de uma futura teoria moral. Contudo, tão pouco, pode-se afirmar a realidade da liberdade, pois isso estaria contradizendo a primeira parte da *Crítica da Razão Pura*.

### **1.6 Conciliação do conflito antinômico: a ideia de uma causalidade por liberdade sem contradição com a causalidade da natureza**

O conflito cosmológico, representado na 3ª antinomia da razão pura, não redundaria em repetir, envolve interesses fundamentais para a confirmação da filosofia teórica, bem como para a preservação da possibilidade de uma futura teoria moral. É, pois, em tal contexto crítico que Kant procura apaziguar tal antinomia, revelando assim a origem do problema e como ele é arquitetado pela razão especulativa. Contudo, tendo em vista a citada importância da questão, Kant não pode simplesmente negar a legitimidade de ambas as partes em conflito, nem muito menos favorecer uma ou outra posição, já que tanto uma quanto a outra têm algo a oferecer para a razão e/ou para o entendimento. Como ressalta Rawls, apesar dos diferentes interesses e da total autonomia de cada âmbito da razão, todos se encontram sistematicamente articulados numa unidade orgânica, pelo que não pode haver conflitos insuperáveis entre as diferentes funções de uma mesma razão transcendental (Cf. LHMP, p. 262).

A tarefa mais complicada, todavia, é provar como a liberdade transcendental pode ser admitida, sem contradizer as rígidas leis da natureza. Nesse contexto, o domínio da causalidade fenomênica já se encontra assegurado, como definitivamente estipulado na

---

<sup>45</sup> Kant ilustra esta oposição antinômica com as figuras de Epicuro e Platão, tendo em vista que tais pensadores defendem posturas correspondentes à antítese e à tese, respectivamente. Nesse sentido, considerando o contexto da 3ª antinomia, Kant afirma que esta já se encontra figurada na “oposição entre o *epicurismo* e o *platonismo*. Qualquer deles diz mais do que sabe; mas, o *primeiro* estimula e faz avançar o saber, embora em detrimento do interesse prático, o *segundo*, concedendo embora ao interesse prático princípios excelentes, mas, precisamente, por isso, com respeito a tudo de quanto nos é dado apenas um saber especulativo, permite que a razão se abandone a explicações idealistas dos fenômenos naturais e, assim, descure, em relação a eles, a investigação física” (*KrV*, B 500).

primeira parte da *Crítica da Razão Pura*, de modo que Kant não deve descuidar-se deste fato. Assim, o maior desafio é, justamente, compatibilizar tal causalidade natural com a liberdade transcendental, demonstrando que é possível admitir a liberdade sem contradizer as leis da natureza. Articular estes domínios envolve diretamente a unidade sistemática da filosofia kantiana, pois a postura crítica talvez tenha despertado daí, como uma tentativa de superar tal conflito. Não por acaso, as antinomias só podem ser resolvidas a partir da concepção defendida pelo idealismo transcendental, como contraponto àquela doutrina que Kant considera a fonte de toda engano da razão pura, i.e., o realismo transcendental.

A ilusão transcendental é natural, até mesmo inevitável, por assim dizer. A razão especulativa naturalmente busca a totalidade incondicionada do condicionado empiricamente dado. Contudo, muito embora ela seja inevitável, o erro produzido por tal quimera antinômica pode ser perfeitamente evitado. O conflito dialético, portanto, é gerado quando a razão deixa-se enganar pela ilusão, não tendo o devido cuidado crítico para evitar o erro. No caso das antinomias, a ilusão encontra-se na pretensão da razão especulativa de encontrar a totalidade incondicionada das condições do mundo considerado como um todo existente em si. O que anima a razão especulativa em tal busca desenfreada é, em todos os casos antinômicos, a sua própria disposição natural para o incondicionado.<sup>46</sup> Este interesse especulativo, porém, não é suficiente para explicar a radicalidade do conflito antinômico. Ele apenas manifesta a fonte do problema, mas o desenvolvimento do mesmo não pode ser justificado (tão somente) em tal disposição natural da razão. Qual é então a causa radical das antinomias? Que faz com que tal conflito ganhe proporções tão sobejas?

Ora, se entre duas posições verdadeiramente contraditórias a falsidade de uma implica a verdade da outra e vice-versa, então o conflito antinômico deveria ter uma solução, i.e., uma ou outra posição precisaria ser irrefutavelmente válida. No entanto, não é isso o que acontece, pois tanto a tese quanto a antítese conseguem provar a falsidade da posição contraditória a sua, pelo que ambas provam ser verdadeiras. O problema é que os argumentos são evidentemente contraditórios, como representado no caso do 3º conflito antinômico. Todavia, se as posturas são verdadeiramente contraditórias, não poderia acontecer o que de fato acontece, i.e., a demonstração de que ambas são igualmente verdadeiras. A origem do conflito, por conseguinte, deve estar em algum pressuposto equivocado, descuidadamente

---

<sup>46</sup> Esta tendência natural da razão especulativa, que anseia pela totalidade absoluta das condições de um dado condicionado, é explicada por Kant como sendo uma espécie de princípio de economia da razão. Este princípio, segundo Kant, é “uma lei subjetiva da economia no uso das riquezas do nosso entendimento, a qual consiste em reduzir o uso geral dos conceitos do entendimento ao mínimo número possível, por comparação entre eles [...]” (*KrV*, B 362).

assumido pelas duas posições, já que a disputa não pode ser explicada,<sup>47</sup> nem superada a partir de uma ou outra postura. Ao abordar as ideias cosmológicas, nos *Prolegômenos*, Kant expressa tal impossibilidade lógica da seguinte forma: “duas proposições que se contradizem não podem ambas ser falsas, a não ser que o conceito, em que as duas se baseiam, também seja contraditório” (KANT, 1987b, p. 129).

Nesse sentido, a superação do conflito não vai ser estabelecida pelo triunfo de uma ou outra posição, nem pela negação de ambas, uma vez que as duas podem ser verdadeiras e são igualmente relevantes para a filosofia kantiana. Segundo Kant, a eliminação do conflito antinômico deve acontecer através da refutação do pressuposto comungado por ambas as posições em litígio. É, pois, o modelo epistemológico que serve de fundamento, tanto para a tese quanto para a antítese, o que faz com que uma simples ilusão produza um erro tão perturbador. A ilusão faz parte da própria natureza da razão, enquanto um desejo desenfreado pela totalidade incondicionada. Mas o equívoco gerador do conflito, todavia, encontra-se no pressuposto que assume a possibilidade de conhecer a existência das coisas em si mesmas. Tal ambição epistemológica é reconhecida, por exemplo, na posição denominada por Kant de realismo transcendental.<sup>48</sup>

Assumindo a postura epistemológica do realismo transcendental, tanto a tese quanto a antítese partem da hipótese de que as coisas são conhecidas em si, não como meros fenômenos, senão que de acordo com sua totalidade existente em si. Assim, no plano da 3ª antinomia, o conflito origina-se no ponto de partida das duas posições, a saber: na consideração do mundo como um todo existente em si. Com isso, tomando o mundo como um todo existente em si, ou bem se afirma a espontaneidade da liberdade e nega-se a necessidade natural, ou então se rechaça a liberdade e admite-se que a totalidade do mundo encontra-se determinada de acordo com as invariáveis leis da natureza. Ora, tendo em vista que ambas as posturas são contraditórias, porém ao mesmo tempo verdadeiras, o equívoco, então, talvez esteja no ponto de partida do conflito, i.e., na premissa que considera o mundo como um todo existente em si. Com efeito, a solução kantiana para os conflitos antinômicos não se aferra a

---

<sup>47</sup> No trecho dedicado à solução dos conflitos antinômicos na primeira *Crítica*, Kant assevera que a solução de tal conflito só pode acontecer pelos seus fundamentos, uma vez que a solução objetiva é impossível. Em termos kantianos, “a solução dogmática não é, pois, incerta mas impossível. A solução crítica, porém, que pode ser totalmente certa, não considera, de forma alguma, o problema objetivamente, mas de acordo com o fundamento do conhecimento em que se alicerça” (*KrV*, B 512).

<sup>48</sup> Segundo Kant, o realismo transcendental é o modo de pensar que “considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente da nossa sensibilidade). O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento.” (*KrV*, A 369).

nenhuma das posições, mas aponta para a origem do problema, revelando assim o erro epistemológico que produz o conflito.

Considerando o problema deste modo, o ponto de partida para a solução de todas as antinomias da razão pura encontra-se na reavaliação dos pressupostos do conflito, na medida em que ambas as posições em litígio comungam das pretensões do realismo transcendental. Ao considerar os objetos fenomênicos como coisas em si, o realismo transcendental produz posturas contraditórias e igualmente válidas, pois o mundo é sempre analisado como um todo existente em si. Adotando esta concepção epistemológica, as antinomias tornam-se insuperáveis. Porém, se essa premissa for retirada, então a oposição contraditória pode ser resolvida. Kant demonstra isso tomando como exemplo o primeiro caso antinômico<sup>49</sup>, todavia a solução pode perfeitamente ser aplicada a todos os conflitos, como o próprio autor reconhece.<sup>50</sup>

Se se consideram opostas contraditoriamente estas duas proposições: o mundo é infinito em grandeza e o mundo é finito em grandeza, admite-se então que o mundo (a série inteira dos fenômenos) é uma coisa em si. Porque permanece, mesmo quando suprimo a regressão finita ou infinita na série dos seus fenômenos. Se, porém, retirar este pressuposto ou esta aparência transcendental e negar que o mundo seja uma coisa em si, a oposição contraditória de ambas as proposições transforma-se numa oposição simplesmente dialética e, como o mundo não existe em si (independentemente da série regressiva das minhas representações), não existe nem como um *todo* infinito em si, nem como um *todo finito em si* (*KrV*, B 533).

Com relação à 3ª antinomia, o caso não é outro: a oposição contraditória está apoiada no realismo transcendental, pelo que tese e antítese assumem a regressão na série causal como realmente dada (não como tarefa, mas sim como existente em si). Comprometida com o realismo transcendental, a antítese pode justificadamente requerer a validade irrestrita da lei da natureza, já que na regressão causal tanto a causa quanto o efeito são dados como existentes em si, em toda a extensão incondicionada da série (sendo inclusive a própria totalidade da série existente em si). A tese, por sua vez, ao afirmar a necessidade de uma causa espontânea, operando de forma livre, satisfaz plenamente a regressão causal em sua busca pelo incondicionado. Contudo, estando ela igualmente comprometida com o realismo transcendental, tal incondicionado só pode ser pensado em conexão com o condicionado empírico, daí que a sua pretensão de liberdade quebra o nexos causal da lei da natureza.

<sup>49</sup> No primeiro conflito transcendental, a tese afirma que “o mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço” (*KrV*, B 454); a antítese, contrariando a tese, defende que “o mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço” (*KrV*, B 455).

<sup>50</sup> Ao concluir o exemplo do primeiro caso antinômico, Kant afirma: “o que aqui se disse a respeito das primeiras ideias cosmológicas, ou seja, da totalidade absoluta da grandeza no fenômeno, é válido para todas as restantes” (*KrV*, B 533).

Nesse contexto, a tese satisfaz a busca pelo incondicionado, mas não atende os requisitos do domínio empírico. A antítese, por outro lado, salva as leis da natureza, todavia não explica suficientemente o incondicionado. Essa insuficiência de ambas as partes se manifesta na oposição antinômica, na medida em que tanto a tese quanto a antítese pretendem atender exigências incompatíveis e que, considerando suas relativas posturas, não podem ser alcançadas. O que torna impossível a conciliação do conflito antinômico é, portanto, o realismo transcendental, i.e., a suposição de que a série causal deve ser considerada existente em si mesma.

Se tanto o condicionado, como a sua condição forem coisas em si, então, quando o primeiro é dado, a regressão à segunda não só é *proposta como tarefa*, como realmente é já conjuntamente *dada*; e como o mesmo é válido para todos os membros da série, é dada a série completa das condições e, por conseguinte, também é dado o incondicionado, ou melhor, é pressuposto, devido a ser dado o condicionado, que só mediante esta série era possível (*KrV*, B 526).

Segundo Kant, a razão naturalmente reivindica o processo de regressão na série causal, propondo-a como tarefa a ser buscada, como a 3ª antinomia comprova. Assim, “a proposição que se segue é clara e indubitavelmente certa: quando o condicionado é dado, é-nos *proposta*, como tarefa, uma regressão na série total das condições do mesmo” (*KrV*, B 526). Tendo em vista esta consideração, o conflito antinômico não surge apenas da regressão causal (pois ela é natural), mas sim da postura que considera tal regressão como dada em si, não apenas proposta como uma tarefa da razão especulativa, senão que efetivamente dada. Contudo, se o realismo transcendental for negado, a série regressiva das condições pode ser salvaguardada sem contradição alguma. Isto porque ela não será mais considerada existente em si, mas passará a ser tomada como uma simples série fenomênica.<sup>51</sup>

Nesse sentido, a chave para a solução dos conflitos antinômicos está na afirmação do idealismo transcendental, como contraposto ao realismo transcendental. Com isto, o conhecimento passa a ser considerado como tão somente fenomênico, limitado, portanto, às condições da sensibilidade e do entendimento humano. Destarte, “quando se trata de

---

<sup>51</sup> A lógica da ilusão antinômica é inevitável, pois a razão é naturalmente dialética. O erro gerado por esta quimera transcendental, todavia, pode ser evitado. Para Kant, o que está na base dos equívocos antinômicos é um erro epistemológico, a saber: o realismo transcendental (Cf. *KrV*, B 415). Esta postura filosófica desconsidera, segundo Kant, a distinção entre representações fenomênicas e coisas em si. O realismo transcendental, ao considerar os objetos fenomênicos como coisas em si, deixa-se iludir pela dialética transcendental e, não obstante, acaba produzindo contradições (tese e antítese) insuperáveis. A crítica não apenas revela a origem do conflito que atormenta a razão, bem como oferece uma solução para o mesmo, a saber: o idealismo transcendental. Ora, se a natureza for considerada, não como sendo uma coisa em si, mas como simples representação fenomênica, tipicamente humana, o idealismo transcendental, então, desfaz os conflitos antinômicos e evita os erros do realismo.

fenômenos, que, como simples representações, não são dados, se não chegou ao seu conhecimento (isto é, a eles próprios, porquanto não são nada mais do que conhecimentos empíricos)” (*KrV*, B 527), então “não posso dizer no mesmo sentido que, se o condicionado é dado, são dadas também todas as condições (como fenômenos) e não posso por conseguinte inferir a totalidade absoluta da série” (*KrV*, B 527), como procedia o realismo transcendental.

Servindo-se de tal estratégia, o idealismo transcendental consegue evitar o conflito antinômico, pois considerando os objetos como fenômenos, a série regressiva das condições é apenas virtualmente projetada, como uma tarefa ou problema especulativo (*aufgegeben*), mas não realmente dada, como as posições conflitantes pretendiam. “Neste caso, [...] pode bem dizer-se que é imposta ou *proposta como tarefa*, por esse lado, uma *regressão* às condições, isto é, uma síntese empírica contínua e que não faltariam condições dadas por essa regressão” (*KrV*, B 527). Se a questão cosmológica for analisada através do idealismo transcendental,<sup>52</sup> se o mundo for considerado apenas como fenomênico e não como um todo existente em si, então o conflito da 3ª antinomia é dissolvido (bem como todos os outros), porquanto o que antes era uma contradição, agora, torna-se uma oposição de contrários, na qual ambas as posições podem ser verdadeiras.

Assim desaparece a antinomia da razão pura nas suas ideias cosmológicas, desde que se mostrou que é apenas dialética e é o conflito de uma aparência proveniente de se ter aplicado a ideia da totalidade absoluta, válida unicamente como condição da coisa em si, a fenômenos, que só existem na representação, e quando constituem uma série, na regressão sucessiva, mas que não existem de qualquer outro modo (*KrV*, B 534).

Ao considerar o mundo como um simples fenômeno, limitado às condições humanas de representação (e conseqüentemente não conhecido em sua totalidade em si), o idealismo transcendental permite pensar algo que está além do limitado, i.e., um domínio inteligível de

---

<sup>52</sup> Segundo Kant, ao demonstrar as contradições do realismo transcendental na produção de conflitos insuperáveis, bem como sua insuficiência na tentativa de resolver tais aporias, o idealismo transcendental é indiretamente confirmado. Assim, além da defesa apresentada na primeira parte da *Crítica*, o idealismo transcendental é corroborado pela dialética da razão pura, na medida em que o seu contraponto epistemológico, i.e., o realismo transcendental, revela-se insuficiente e limitado, como critério de conhecimento. Ora, se o mundo não pode ser considerado como um todo existente em si, como pretende o realismo transcendental, então ele deve ser tomado como um simples fenômeno, condicionado assim às estruturas transcendentais do conhecimento humano, conforme propõe o idealismo transcendental. Portanto, a partir da solução crítica dos conflitos da razão pura, “pode-se extrair desta antinomia verdadeiro proveito, é certo que não dogmático, mas crítico e doutrinário, a saber, a demonstração indireta da idealidade transcendental dos fenômenos, se alguém não se contentou com a demonstração direta apresentada na *Estética Transcendental*. A prova consistiria nesse dilema: se o mundo é um todo existente em si, ou é finito ou infinito. Tanto a primeira hipótese como a segunda são falsas [...]. Portanto, é também falso que o mundo (o conjunto de todos os fenômenos) seja um todo existente em si. Donde se segue que os fenômenos em geral nada são fora das nossas representações e é isso precisamente o que queremos dizer ao falar na sua idealidade transcendental” (*KrV*, B 534-535).

puros seres *numênicos*. Enquanto possibilidade a ser admitida, este não contradiz as leis que regem o âmbito fenomênico, pois ele está situado para além do âmbito empírico. Deste modo, tanto a razão fica satisfeita em sua necessidade de encontrar algo incondicionado, bem como o entendimento preserva sua invariável validade no que diz respeito ao mundo sensível. No tocante a esse assunto, Rawls assevera que na unidade sistemática da razão kantiana, tanto a razão teórica quanto a razão prática têm interesses específicos. Contudo, “a unidade da razão é estabelecida por uma constituição que realmente ordena esses interesses e assegura para cada um todas as reivindicações legítimas. A ideia chave consiste em que nenhum interesse legítimo de uma forma da razão é sacrificado por um interesse de outra; todos os interesses da razão [...] são plenamente garantidos”<sup>53</sup> (LHMP, p. 323). Desse modo, tanto os interesses especulativos da razão teórica quanto as pretensões morais da razão prática ficam assegurados. Com isso, para confirmar a legitimidade do idealismo transcendental, Kant precisa, além de apaziguar o conflito antinômico, comprovar que não existe uma radical contradição entre natureza e liberdade, evidenciando assim que é possível compatibilizar as leis da natureza com a ideia de liberdade transcendental. Com isso, se estará harmonizando a função constitutiva com a especulativa da razão teórica, bem como abrindo o espaço para a edificação da razão prática.

### **1.7 Acerca da possibilidade de uma causalidade pela liberdade, em acordo com a lei da necessidade universal da natureza**

A liberdade cosmológica, enquanto ideia da razão especulativa, manifesta-se naturalmente como uma ideia transcendental. Mesmo sendo uma ideia problemática (Cf. *KrV*, B 310), Kant afirma que ela é necessária, inevitavelmente gerada e firmemente fundada numa disposição natural da razão (Cf. *KrV*, A VII). Considerando a liberdade como uma ideia transcendental, o passo seguinte é mostrar como esta ideia da razão especulativa não contradiz o domínio fenomênico, podendo ser pensada em concordância com a causalidade da natureza. Muito embora Kant ainda não afirme (na *Dialética transcendental*) a realidade objetiva da liberdade, a sua simples possibilidade transcendental já asseguraria os fundamentos da liberdade prática. Para levar a cabo esta tarefa, Kant precisa, antes de tudo, eliminar o conflito da 3ª antinomia, pois é ele quem primeiramente exclui toda e qualquer possibilidade da liberdade.

---

<sup>53</sup> No original: “the unity of reason is established by a constitution that in effect orders these interests and secures for each all of its legitimate claims. The key idea is that no legitimate interest of one form of reason is sacrificed to an interest of the other; all the interests of reason [...] can be and are fully guaranteed”.

O primeiro passo em direção à solução do conflito que contrapõe a natureza à possibilidade da liberdade já foi efetivado, a saber: a comprovação de que a origem do problema antinômico encontra-se na posição defendida pelo realismo transcendental. Daí, então, a necessidade de reconhecer a legitimidade do idealismo transcendental, compreendido como um contraponto ao realismo transcendental.<sup>54</sup> Considerando esta reviravolta epistemológica, torna-se inevitável admitir, além do âmbito fenomênico, um campo *numênico*, mesmo que apenas problemáticamente pensado como uma ideia inteligível. Tal consideração é uma consequência imediata do idealismo transcendental, pois se algo é conhecido apenas como um fenômeno, limitado às condições humanas de representação, então é natural e até mesmo inevitável pensar em algo que esteja além destes limites, um âmbito *numênico*, portanto.

O passo seguinte, com efeito, remete à distinção kantiana entre antinomias matemáticas e antinomias dinâmicas. As duas primeiras antinomias, nesse sentido, só admitem uma série de condições homogêneas, pelo que tanto a tese quanto a antítese são igualmente falsas.<sup>55</sup> Essas antinomias são, segundo Kant, matemáticas. Nelas, a síntese do homogêneo só introduz condições sensíveis, “isto é, uma condição que seja ela própria parte da série” (*KrV*, B 558). Assim, todas as condições estabelecidas estão limitadas ao domínio fenomênico. Como já havia sido estabelecido na tábua das categorias do entendimento<sup>56</sup> puro, a síntese matemática é sempre uma relação homogênea, daí que todas as partes sintetizadas

<sup>54</sup> Ao demonstrar a inviabilidade epistemológica do realismo transcendental, Kant pretende corroborar a validade do idealismo transcendental, reforçando assim, por um viés negativo, o que a primeira parte da *Crítica* já havia estabelecido como certo. A refutação do realismo transcendental oferece, portanto, “a demonstração indireta da idealidade transcendental dos fenômenos, se alguém não se contentou com a demonstração direta apresentada na *Estética Transcendental*” (*KrV*, B 534).

<sup>55</sup> A falsidade de ambas as posições, nos dois primeiros conflitos antinômicos, explica-se pela pretensão de estabelecer posturas contraditórias num mesmo âmbito epistemológico. Ou como Kant afirma nos *Prolegômenos*, “na primeira classe das antinomias (antinomias matemáticas), a falsidade do pressuposto consistia no facto de aquilo que é contraditório (a saber, o fenómeno como coisa em si) ser representado como conciliável num conceito” (KANT, 1987b, p. 131).

<sup>56</sup> Esta distinção tem sua origem na *Analítica transcendental*, na medida em que a tábua das categorias do entendimento puro é organizada de acordo com a síntese matemática (categorias: quantidade e qualidade) ou dinâmica (categorias: modalidade e relação). Nesta divisão, segundo Kant, “toda a *ligação (conjunctio)* é uma *composição (compositio)* ou uma *conexão (nexus)*. A primeira é uma síntese de elementos diversos que não pertencem *necessariamente uns aos outros*, como, por exemplo, os dois triângulos em que se decompõe um quadrado cortado pela diagonal e que, por si mesmos, não pertencem necessariamente um ao outro; o mesmo acontece com a síntese do *homogêneo* em tudo o que possa ser examinado matematicamente (síntese esta que, por sua vez, se pode dividir em síntese de *agregação* e em síntese de *coalização*, conforme se reporta a grandezas extensivas ou a grandezas intensivas. A segunda ligação (*nexus*) é a síntese de elementos diversos que pertencem *necessariamente uns aos outros*, como por exemplo, o acidente em relação a qualquer substância, ou o efeito em relação à causa e que, por conseguinte, embora *heterogêneos*, são representados como ligados *a priori*. Designo esta ligação por ligação dinâmica, pela razão de não ser arbitrária, pois diz respeito à ligação da existência de elementos diversos (pode-se dividir, por sua vez, em ligação física dos fenômenos entre si e em ligação *metafísica*, na faculdade de conhecer *a priori*” (*KrV*, B 202). Contudo, tal diferenciação vai ser retomada no contexto da *Dialética transcendental*, pois aqui ela se torna primordial para a solução dos conflitos antinômicos.

devem pertencer ao mesmo domínio. Acerca das duas primeiras antinomias, conseqüentemente, toda a relação encontra-se necessariamente no âmbito sensível, uma vez que a sua origem não permite que algo diferente seja estabelecido. Em termos kantianos, “na ligação matemática das séries dos fenômenos, só possa introduzir-se uma condição *sensível*, isto é, uma condição que seja ela própria uma parte da série” (*KrV*, B 558).

Por outro lado, na 3ª e 4ª antinomias, denominadas de antinomias dinâmicas, é possível admitir uma condição heterogênea, “tanto na ligação causal como na ligação do necessário com o contingente” (*KrV*, B 558). Nesse caso, a regressão na série causal não necessita permanecer apenas em um domínio homogêneo (fenomênico), mas ela pode admitir uma relação heterogênea (inteligível). Com isso, é possível afirmar um antecedente totalmente diferente do conseqüente, pois “o conceito de causalidade (mediante o qual através de alguma coisa é posto algo de inteiramente diferente) pelo menos não o exige” (KANT, 1987, p. 132). Considerando esta distinção, e tendo em vista que a terceira antinomia é considerada dinâmica, pode-se afirmar que “a série dinâmica de condições sensíveis admite ainda uma condição heterogênea que não é uma parte da série, mas que, como simplesmente *inteligível*, se encontra fora da série” (*KrV*, B 559). Esta possibilidade lógica, segundo Kant, “satisfaz a razão e antepõe o incondicionado aos fenômenos, sem perturbar a série destes, sempre condicionada, e sem a romper, contrariamente aos princípios do entendimento” (*KrV*, B 559). Nestas condições, tanto a tese quanto a antítese podem ser verdadeiras, sem haver contradição lógica<sup>57</sup> entre elas.

O conflito figurado na 3ª antinomia assentava-se sobre um simples mal-entendido, a saber: considerar a regressão na série causal apenas como uma ligação homogênea, como pertencente à concepção de mundo tomado como um todo (homogêneo) existente em si<sup>58</sup>,

---

<sup>57</sup> Segundo Allison, considerando a possibilidade da síntese heterogênea na série de condições causais, pode-se afirmar uma causa espontânea sem contrariar a causalidade fenomênica. Na sua interpretação, “o argumento da antítese, com sua apelação verificacionista às condições da experiência possível, só elimina realmente a possibilidade de uma causa inteligível num mundo fenomênico” (ALLISON, 1992, p. 474). Nesse caso, “permanece aberta a possibilidade de que ambas as partes possam ser corretas: a tese, com sua afirmação de uma primeira causa inteligível, transcendentemente livre da totalidade da série dos fenômenos; e a antítese, com sua recusa em admitir tal causa em sua série fenomênica” (ALLISON, 1992, p. 474). Tal estratégia teórica não é suficiente para provar a realidade objetiva da liberdade. Mas, para Allison, o que Kant deseja é tão somente “mostrar que a causalidade mediante a liberdade não é incompatível com a causalidade mecanicista” (ALLISON, 1992, p. 474).

<sup>58</sup> Nesse sentido, o conflito antinômico surge na medida em que o mundo é considerado como um todo existente em si, sem fazer assim a devida diferenciação crítica entre *fenômenos* e *númenos*. Assim, torna-se impossível conciliar as invariáveis leis da natureza com uma possível espontaneidade por liberdade, uma vez que, nesse caso, se estaria afirmando a existência de posições inconciliáveis num mesmo domínio, daí a contradição na 3ª antinomia. Como Kant expressa nos *Prolegômenos*, “se os objectos do mundo sensível fossem tomados por coisas em si, e as leis da natureza acima mencionadas por leis das coisas em si, a contradição seria inevitável. Igualmente, se o sujeito da liberdade fosse, tal como os restantes objectos, representado como simples fenómeno,

pelo que pretensões igualmente legítimas apresentavam-se como radicalmente contraditórias. Conforme Kant afirma nos *Prolegômenos*, “no tocante à segunda classe de antinomias, isto é, a classe dinâmica, a falsidade do pressuposto consiste em representar como contraditório o que é conciliável; por conseguinte, [...] aqui, [...] as duas [posições], que se contrapuseram por simples mal-entendido, podem ser verdadeiras” (KANT, 1987b, p. 131). O que antes, no caso do 3º conflito antinômico, apresentava-se como inconciliável, porque afirmar a liberdade era rechaçar as leis da natureza e vice-versa, agora pode ser conciliado, sem prejuízo algum a nenhuma das partes. A contradição manifestava-se na medida em que ambas as posturas em litígio, por assim dizer, pretendiam afirmar posições incompatíveis num mesmo domínio epistemológico (regressão homogênea). Se a questão, porém, for analisada a partir do ponto de vista da regressão dinâmica, considerando assim a possibilidade de um antecedente heterogêneo, torna-se possível então conciliar ambas as posturas antinômicas: tanto a tese quanto a antítese podem ser concebidas sem contradição alguma, pois as suas concepções inconciliáveis são consideradas em perspectivas distintas.

Parece bastante claro que esta argumentação reflete a distinção kantiana, propositalmente articulada no final da *Analítica transcendental* e início da *Dialética transcendental*, entre *fenômenos* e *númenos* (*KrV*, B 295). A ilusão transcendental, que gera o conflito antinômico e assim compromete a possibilidade da espontaneidade livre, assenta-se na pressuposição da realidade tomada como se fosse uma coisa em si. Se a natureza for entendida como coisa em si, é impossível admitir uma condição incondicionalmente livre. A pressuposição da coisa em si, elimina então a liberdade (*KrV*, B 564). Elimina até mesmo a possibilidade lógica de se pensar uma causalidade livre de influências empíricas, já que tudo seria explicado pelas leis mecânicas da natureza. Segundo Kant:

Se os fenômenos fossem coisas em si, e, portanto, o espaço e o tempo fossem formas da existência das coisas em si, as condições e o condicionado pertenceriam sempre, como termos, a uma só e mesma série, e daí também, no caso presente, resultaria a antinomia comum a todas as ideias transcendentais, isto é, toda a série seria inevitavelmente demasiado grande ou demasiado pequena para o entendimento (*KrV*, B 563).

Para solucionar o problema da incompatibilidade entre uma causalidade essencialmente espontânea e uma causalidade naturalmente determinada, é imprescindível considerar os objetos naturais como *fenômenos*, representações tipicamente humanas. E, não obstante, assumir como necessário um domínio *numênico*, ao qual pode ser atribuído o

---

também a contradição seria inevitável, porque se afirmaria e negaria ao mesmo tempo justamente a mesma coisa de um mesmo objecto e no mesmo sentido” (KANT, 1987b, p. 132).

fundamento inteligível de todos os fenômenos sensíveis. Nesse caso, a antítese seria confirmada no âmbito *fenomênico*, pois na natureza toda a relação causal está rigidamente determinada por leis invariáveis, estabelecidas *a priori* de acordo com as categorias do entendimento puro.<sup>59</sup> Sem contrariar absolutamente a antítese, a tese, por sua vez, poderia ser logicamente validada no domínio *numênico*, já que no mundo inteligível<sup>60</sup> é possível afirmar uma condição incondicionada, totalmente independente das influências empíricas e, por conseguinte, transcendentalmente livre. Considerando essa perspectiva, a liberdade transcendental não causaria o menor dano à supracitada lei natural.

Ora, não é causar-lhe o menor prejuízo admitir, seja de resto por simples ficção, que entre as causas naturais algumas há que tenham um poder puramente inteligível, visto o que o determina à ação não assentar nunca em condições empíricas, mas em simples princípios do entendimento, de modo que a *ação no fenômeno* dessas causas está de acordo com todas as leis da causalidade empírica. (*KrV*, B 573).

Pode-se admitir, portanto, a causalidade sob dois pontos de vista: “como *inteligível*, quanto à sua *ação*, considerada a de uma coisa em si, e como *sensível* pelos seus *efeitos*, enquanto fenômeno no mundo sensível” (*KrV*, B 566). Segundo Rawls, é importante ressaltar esse aspecto, porque “a distinção entre os mundos fenomênico e inteligível não é uma distinção ontológica entre mundos e diferentes tipos de coisas pertencentes a esses mundos. É, antes, uma distinção entre pontos de vista, entre suas formas e a estruturas diferentes, e entre os modos como seus elementos comuns [...] são relacionados”<sup>61</sup> (LHMP, p. 322). Considerando a distinção entre *fenômeno* e *númeno* como pontos de vista, sendo que a tese é pensada no âmbito inteligível, ao passo que a antítese reconhece seus limites abalizados pela experiência possível, uma causalidade não elimina a outra. É, pois, logicamente possível conceber a liberdade transcendental sem, todavia, contradizer os conceitos da razão constitutiva. Como Kant reconhece nos *Prolegômenos*, “se a necessidade da natureza é

<sup>59</sup> Segundo Kant, “é uma lei da natureza, que tudo o que acontece tem uma causa e a causalidade dessa causa, ou seja, a *ação*, porque precede no tempo e em relação a um efeito que *surgiu*, não pode por si mesma ter sido sempre, mas deve ter *acontecido*, possui também a sua causa entre os fenômenos, pela qual é determinada e, por consequência, todos os acontecimentos são determinados empiricamente numa ordem natural; esta [...] é uma lei do entendimento, da qual não nos é permitido desviar-nos, sob nenhum pretexto nem dela excetuar qualquer fenômeno, sob pena de excluirmos de toda a experiência possível [...]” (*KrV*, B 570).

<sup>60</sup> Nesse sentido, Kant esclarece: “chamo *inteligível*, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa de fenômenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a *causalidade* deste ser: como *inteligível*, quanto à sua *ação*, considerada a de uma coisa em si, e como *sensível* pelos seus *efeitos*, enquanto fenômeno no mundo sensível” (*KrV*, B 566).

<sup>61</sup> No original: “the distinction between the phenomenal and the intelligible worlds is not an ontological distinction between worlds and diferente kinds of things belonging to those worlds. It is rather a distinction between points of view, their different form and structure, and how their common elements [...] are related”.

simplesmente referida aos fenômenos, e a liberdade apenas às coisas em si, não surge assim nenhuma contradição, quando se admitem ou concedem os dois tipos de causalidade, por difícil ou impossível que seja tornar compreensível a da última espécie” (KANT, 1987b, p. 132).

Mesmo não sendo possível afirmar a realidade, nem sequer a possibilidade efetiva do âmbito inteligível, as consequências produzidas pela *Analítica transcendental* fazem com que o mesmo assuma um caráter lógico necessário. Ora, se as leis do entendimento encontram-se limitadas ao domínio da experiência possível, i.e., se a natureza não comporta a exclusividade<sup>62</sup> nas suas explicações apodíticas, torna-se necessário então admitir algo além do empiricamente limitado, ainda que mesmo sem poder reconhecer positivamente este âmbito inteligível. A simples consideração da possibilidade lógica, desta dimensão, surge da limitação do conhecimento possível. A sua admissão é tão somente negativa ou problemática<sup>63</sup>, permanecendo válida enquanto uma tentativa de salvaguardar os limites do conhecimento, bem como os interesses metafísicos da razão especulativa e prática.

Nesse sentido, com relação à liberdade transcendental, Kant esclarece: “a sua causalidade, na medida em que é intelectual, não se incluiria na série das condições empíricas que tornam necessário o acontecimento no mundo sensível” (*KrV*, B 568). Muito embora ela precise ser concebida “de acordo com o caráter empírico, da mesma maneira que, em geral, temos sempre que dar no pensamento um objeto transcendental por fundamento aos fenômenos, embora nada saibamos daquilo que ele é em si” (*KrV*, B 568), a sua causalidade espontânea “não se poderia nunca conhecer imediatamente, porque só podemos perceber uma coisa na medida em que aparece” (*KrV*, B 568). Daí que a distinção entre causalidade fenomênica e causalidade *numênica* reflete, pois, a delimitação lógica, estabelecida já no *Prefácio da segunda edição* da primeira *Crítica* (*KrV*, B XXVII), entre pensar (*denken*) e conhecer (*kennen*). Enquanto o conhecimento exige a síntese entre as condições intelectuais e sensíveis, o simples pensar implica tão somente na não contraditoriedade do conceito pensado, sem qualquer exigência objetiva ou real. Nesse sentido, mesmo estando fora dos limites do conhecimento possível, a liberdade pode ser pensada sem contradição alguma com

---

<sup>62</sup> Esta é uma ideia ressaltada por Paton, em seu comentário à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Segundo o comentador, Kant precisa defender a liberdade contra a absoluta necessidade da natureza, daí a importância da limitação fenomênica do conhecimento possível, já que assim é rechaçada a exclusividade da lei natural nas especulações teóricas (PATON, 1958, p. 266).

<sup>63</sup> Em termos kantianos: “chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se encadeia com outros conhecimentos, mas cuja realidade objetiva não pode ser de maneira alguma conhecida. O conceito de um *númeno*, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si (exclusivamente por um entendimento puro), não é contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição” (*KrV*, B 310).

relação à natureza, na medida em que o seu âmbito inteligível encontra-se além do domínio sensível.

Contraopondo-se ao realismo transcendental, o idealismo transcendental kantiano não apenas assegura a legitimidade do conhecimento fenomênico, bem como afirma um pressuposto imprescindível para este, a saber, o âmbito *numênico*. A necessidade transcendental de um mundo inteligível, estabelecido a partir da natureza especulativa da razão humana, assegura a possibilidade lógica de se admitirem ideias incondicionadas (tais como a liberdade transcendental); sem, entretanto, causar o menor prejuízo à causalidade fenomênica. “Assim se encontrariam, simultaneamente, no mesmo ato e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível” (*KrV*, B 569). A liberdade transcendental pode ser considerada (pensada) como o fundamento inteligível dos fenômenos sensíveis. Deste modo, a razão é satisfeita em sua disposição natural, seu desejo indomável pelo metafísico é finalmente contentado, todavia sem contradizer as regras *a priori* do entendimento puro.

Nesse sentido, manifesta-se a utilidade positiva da limitação negativa do conhecimento possível, como Kant já havia asseverado no *Prefácio da segunda edição da Crítica da Razão Pura* (*KrV*, B XXV). Enquanto limita as possibilidades da razão especulativa ao domínio empírico, a crítica possui um sentido negativo. Entretanto, “na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de fato de uma utilidade *positiva e* altamente importante, logo que nos persuadimos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura” (*KrV*, B XXV). Daí que o interesse kantiano em superar a contradição antinômica e salvaguardar a possibilidade lógica da liberdade, mesmo localizando aí apenas um lugar vazio, por assim dizer, torna-se primordial no sentido de assegurar uma futura teoria moral.

Nessa perspectiva, a *Dialética transcendental* apresenta apenas a possibilidade lógica da liberdade, entendida enquanto ideia metafísica da razão especulativa, estruturada a partir de um problema cosmológico que nada diz sobre a liberdade prática.<sup>64</sup> Todavia, na mediada

---

<sup>64</sup> Henry Allison procura salientar esta diferenciação entre a possibilidade lógica da liberdade especulativa e a liberdade prática, a qual faz do homem um ser capaz de agir de modo totalmente independente de condicionamentos sensíveis. Não obstante, o autor reconhece que a liberdade transcendental, salvaguardada no 3º conflito antinômico, é um pressuposto necessário para a liberdade prática. Somente perante a possibilidade lógica aberta pela liberdade transcendental, é possível conceber ações práticas, orientadas pela razão e efetivadas no âmbito (lugar vazio para a razão teórica) que foi salvaguardado pela filosofia especulativa. Nesse sentido, Allison afirma que a possibilidade de conceber a liberdade transcendental, sem contradição com a natureza, serve de “modelo” para a liberdade prática, na medida em que sua causalidade também se encontra além e/ou contra as determinações de seres empiricamente afetados. Para o autor, “o ponto básico parece ser que ordinariamente se considera que o ato de escolher implica um elemento de espontaneidade, similar à

em que essa defesa da liberdade transcendental assegura o âmbito inteligível (da dominação completa pelo mecanicismo da natureza), ela articula ou pelo menos permite efetivar com absoluta legitimidade a passagem do âmbito do “ser” para o do “dever-ser”.<sup>65</sup> Em outras palavras, a defesa da liberdade transcendental no âmbito teórico permite a transição para o domínio da razão prática, já que aquele campo não foi eliminado pela razão especulativa, mas também não pôde ser precisamente determinado pela razão constitutiva.

Segundo a leitura proposta por Rawls, esse é o contexto em que Kant fundamenta a origem de seu construtivismo moral. Isso porque, tendo em vista os pressupostos do idealismo transcendental, Kant rechaça a possibilidade de se deduzir a moralidade do âmbito natural (ser), reconhecendo, assim, a necessidade de se construir a normatividade moral a partir de um âmbito incondicionado (dever-ser). Aqui estaria a origem do construtivismo moral kantiano, o qual nasce da articulação antinômica entre o domínio fenomênico e a ideia transcendental de liberdade, e fundamenta-se na autonomia da razão prática enquanto construtora de normas universalmente válidas. A superação do conflito antinômico, ademais, estabelece as condições para a demarcação entre a busca pela verdade da epistemologia descritiva e a normatividade da razão prática. Com isso, o construtivismo moral não adota os critérios de validação da razão teórica (constitutiva), cuja pretensão é fundamentar um conhecimento universal e necessário. Por outro lado, a razão prática, perante o incondicionado da liberdade transcendental, deve encontrar as leis necessárias para determinar a vontade humana, sem apelar a qualquer elemento heterônomo. Como assevera Rawls, os princípios da razão prática não são avaliados segundo os critérios epistemológicos de uma verdade absoluta, mas sim segundo o reconhecimento público e universal da razão prática. Eles devem ser aceitos universalmente como justos, desprendendo-se da pretensão de uma verdade absoluta.

A possibilidade de se pensar a liberdade cosmológica, como não contraditória à causalidade natural, não implica na liberdade prática do agir humano, uma vez que essa deve ser uma ação espontânea que determina de forma pura a vontade de seres empiricamente

---

espontaneidade afirmada na tese em conexão com uma causa primeira. Em outras palavras, a ideia de transcendental proporciona um modelo para conceber o agir ou o escolher humano” (ALLISON, 1992, p. 475).

<sup>65</sup> No domínio empírico todas as coisas são aquilo que as leis do entendimento determinam ser, de modo que, aqui, não faz sentido referir-se ao “dever”. Este, portanto, só pode ser estabelecido para além do “ser”, num âmbito inteligível da razão pura. Segundo Kant, “o *dever* exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza. O entendimento só pode conhecer desta *o que é*, foi ou será. É impossível que aí alguma coisa *deva ser* diferente do que é, de fato, em todas estas relações de tempo; o que é mais, o *dever* não tem qualquer significação se tivermos apenas diante dos olhos o curso da natureza. Não podemos perguntar o que *deverá* acontecer na natureza, nem tão-pouco que propriedades *deverá* ter um círculo; mas o que nela acontece ou que propriedades este último possui” (*KrV*, B 575).

afetados (*arbitrium sensitivum*) (Cf. *KrV*, B 562). É, pois, evidente que a liberdade transcendental não possui objetividade suficiente para levar a cabo este empreendimento prático, e nem faz parte de suas pretensões. Não obstante, Kant admite que “é sobretudo notável que sobre esta ideia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma” (*KrV*, B 561), pois a razão especulativa já assegura o lugar inteligível para a efetivação da filosofia prática.

Deste modo, ao salvaguardar a possibilidade lógica de se pensar a liberdade transcendental, sem contradição com as leis da natureza, Kant tanto confirmou os limites do conhecimento possível, negando a exclusividade das explicações determinísticas da lei natural, bem como preparou o terreno, por assim dizer, para o desenvolvimento da razão prática pura. Como Kant assevera nos *Prolegômenos*, “assim é salva, pois, a liberdade prática, a saber, aquela em que a razão tem uma causalidade segundo princípios objetivamente determinantes, sem produzir o menor dano à necessidade da natureza em consideração justamente dos mesmos efeitos enquanto fenômenos” (KANT, 1987b, p. 135). Isso tudo, tão somente a partir da possibilidade lógica da liberdade transcendental, como não contraditória à lei natural, porém totalmente desconhecida com relação ao entendimento humano. Pois, na medida em que a sua causalidade encontra-se além do empírico, a razão teórica pode dispensar-se da exigência de explicar a sua realidade efetiva. Daí sua legitimidade especulativa, mesmo sem poder ser conhecida.

A defesa do conceito transcendental de liberdade, como uma ideia cosmológica, manifesta a admissibilidade lógica de uma espontaneidade absoluta operando para além do domínio fenomênico. Este é, pois, o estágio em que a liberdade especulativa encontra-se na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*. Mesmo não podendo ser conhecida, a mesma em nada contradiz as leis da natureza, podendo ser pensada sem contradição alguma. Nestas configurações, a liberdade transcendental torna-se um conceito-chave, pois a sua possibilidade satisfaz o desejo natural da razão especulativa, sem contrariar a necessidade epistemológica do âmbito fenomênico, assegurando o lugar (vazio para a razão teórica) para o estabelecimento da razão prática. Nesse contexto, Kant pressupõe que a admissibilidade da liberdade transcendental é condição para o estabelecimento da moralidade, pois, se não há liberdade, não há também imputação moral.

Na primeira *Crítica*, portanto, a liberdade transcendental pôde ser admitida, mesmo sem qualquer demonstração pela razão teórica, o que assegura a possibilidade do âmbito metafísico, não determinado pelas invariáveis leis da natureza, senão que submetido às leis da liberdade (GMS, BA III, IV). Segundo Kant, “desta maneira surge a ideia duma dupla

metafísica, uma Metafísica da Natureza e uma Metafísica dos Costumes” (GMS, BA V, VI), uma vez que para além de todo e qualquer determinismo das leis da natureza, é possível que a razão prática crie leis morais. Segundo Rawls, à luz do idealismo transcendental, “podemos considerar que os dois pontos de vista da razão teórica e prática articulam a forma e a estrutura de duas formas diferentes de autoconsciência: em um caso, a autoconsciência de um sujeito que inquirere e investiga o mundo natural e social (razão teórica); na outra, a autoconsciência de um sujeito que delibera e age (razão prática)”<sup>66</sup> (LHMP, p. 275). Apesar da autonomia de cada esfera da razão, ambas as funções encontram-se sistematicamente articuladas. A possibilidade de criar leis morais a partir do âmbito incondicionado compõe a base construtivista da razão prática kantiana, segundo Rawls. Nesse caso, não é a natureza que determina as leis necessárias e universais, mas sim a razão prática que constrói leis de forma autônoma. Analisar essas leis da liberdade seria, então, o propósito de uma metafísica dos costumes.

---

<sup>66</sup> No original: “So we may think of the two points of view of theoretical and practical reason as articulating the form and structure of two diferente forms of self-consciousness: in one case, our self-consciousness as a subject inquiring about and investigating the natural and social world (our selfconsciousness as possessing theoretical reason); in the other, our selfconsciousness as a deliberating and acting subject (our self-consciousness as possessing practical reason)”.

## 2. A TRANSIÇÃO DA RAZÃO TEÓRICA PARA A RAZÃO PRÁTICA: A FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) é a obra que inaugura a investigação moral na filosofia crítica de Kant, complementada<sup>67</sup> pela *Crítica da Razão Prática* (1788) e pela *Metafísica dos Costumes* (1797). Sendo o texto inicial sobre o assunto, a *Fundamentação* busca investigar e fixar o princípio supremo da moralidade (GMS, BA XV, XVI). Os verbos utilizados por Kant, “buscar” (*Aufsuchung*) e “fixar” (*Festsetzung*), já deixam implícito a estrutura metodológica<sup>68</sup> utilizada na obra: respectivamente, a primeira parte é analítica, que corresponde as duas primeiras seções, e a segunda parte segue o método sintético (terceira seção).<sup>69</sup> O método analítico é explicativo e regressivo, pois, partindo do que se analisa, ele apenas apresenta as premissas que fundamentam o objeto em análise. Daí que, analiticamente, parte-se do conhecimento vulgar para determinar o princípio supremo da moralidade. O método sintético, por sua vez, parte dos princípios para demonstrar sua aplicação, pelo que essa é uma tarefa de “fixação” da moralidade. Aqui, o princípio moral deve ser aplicado à natureza humana, para que tenha validade efetiva.

Assegurada, inicialmente, apenas a possibilidade lógica da moralidade, pela admissibilidade do conceito negativo de liberdade, cabe à *Fundamentação* investigar e fixar, em fontes *a priori* e puras, os princípios morais. Isso porque, sendo transcendental, tal

---

<sup>67</sup> Dieter Henrich defende que a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* não é uma simples introdução ao tema da moralidade, o que seria de fato abordado na *Crítica da razão prática*. Segundo o autor, na GMS a intenção de Kant é estabelecer os fundamentos da moralidade, não apenas introduzir a questão para ser desenvolvida na segunda *Crítica*. (HENRICH, 1998, p. 304).

<sup>68</sup> No *Prefácio* da obra, Kant apresenta o método que será utilizado na pesquisa: “O método que adoptei neste escrito é o que creio mais conveniente, uma vez que se queira percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento, e em seguida e em sentido inverso, sinteticamente, do exame deste princípio e das suas fontes para o conhecimento vulgar onde se encontra a sua aplicação”. (GMS, BA XV, XVI).

<sup>69</sup> A filosofia crítica kantiana introduz a distinção entre conceitos analíticos e sintéticos, fundamentada na estrutura dos juízos, a partir da diferenciação epistemológica entre *a priori* e *a posteriori*. A origem do conhecimento crítico sempre está relacionada com uma das duas fontes elementares: a) como oriundo de dados empíricos e, portanto, *a posteriori*; b) ou então provenientes dos elementos transcendentais puros e *a priori*. O analítico e o sintético, por sua vez, são conceitos que estão relacionados como o modo de justificação dos conhecimentos expressos em juízos. O juízo articula a relação entre sujeito e predicado, o qual pode validar tal relação epistemológica de duas maneiras, respectivamente de modo analítico e sintético: o juízo pode ser considerado analítico quando o predicado já está contido (implicitamente) no próprio sujeito; e sintético quando o predicado não se encontra no sujeito, pois sua verdade depende de elementos externos ao sujeito. Nesse sentido, o juízo pode ser considerado analítico quando o predicado já está contido (implicitamente) no próprio sujeito. Em outros termos, o juízo será analítico caso o sujeito A contenha implicitamente em si o predicado B, de modo que a análise do primeiro conduz ao conhecimento do segundo. Os juízos sintéticos, por sua vez, não são justificados pela mera análise do termo sujeito. Estes são juízos que ampliam o conhecimento do sujeito, pois sua verdade depende de elementos externos ao sujeito, mesmo estando ligados a ele. Nesse caso, o predicado B está totalmente fora do sujeito A, pelo que o juízo não pode ser justificado pela simples análise do termo sujeito. Diferentemente dos juízos analíticos que nada acrescentam ao termo sujeito, sendo apenas *explicativos*, Kant afirma que os juízos sintéticos são *extensivos*, pois ampliam o conhecimento do sujeito (*KrV*, B 11).

princípio não pode ser encontrado na natureza, nem deduzido de um âmbito transcendente. É, pois, por isso que a *Fundamentação* parte do método analítico, investigando os princípios fundamentais da moralidade expressos no conhecimento moral ordinário. Todavia, como Paton adverte em *The Categorical Imperative*, o fato de Kant partir do padrão moral usado pelo homem comum em seus julgamentos, não significa que ele esteja defendendo algum tipo de empirismo ético. Muito pelo contrário, em todos os juízos morais há um elemento *a priori* que o fundamenta, de tal modo que é este princípio puro que Kant quer descobrir <sup>70</sup> (PATON, 1947, p. 25). Na interpretação de Rawls, essa autonomia da moralidade é uma característica do método construtivista, uma vez que a normatividade moral não é deduzida de um âmbito preestabelecido como verdadeiro, mas sim construída pela razão prática de forma livre e autônoma.

Fazendo alusão a uma concepção apresentada no capítulo precedente, Rawls afirma que “a razão teórica tende a exceder seus limites apropriados e com isso incorre em um tipo de vacuidade inchada, que felizmente se demonstra nas antinomias” <sup>71</sup> (LHMP, p. 147), de modo que ela facilmente perde-se em elucubrações metafísicas infundadas. Apesar de se tratar de uma mesma razão, essa questão não é um problema para a razão em seu uso prático, acredita Rawls. “Ao contrário, a razão prática, em questões morais, é facilmente conduzida a um alto grau de exatidão e precisão mesmo na inteligência menos dotada” <sup>72</sup> (LHMP, p. 147). Com isso, Rawls está endossando a ideia kantiana de que o conhecimento do senso comum, geralmente, não se equivoca com relação ao valor moral das ações. O que lhe falta, no entanto, é justificar e conhecer a verdadeira origem da normatividade moral. Essa é, pois, uma tarefa construtivista, segundo Rawls. Como não há um pressuposto estabelecido que possa fundamentar a moralidade, a análise deve começar pela compreensão do senso comum e, então, investigar os princípios puros que a fundamentam. O método analítico, portanto, deve buscar e encontrar os elementos transcendentais (puros e *a priori*) evidenciados pelo conhecimento moral vulgar. Não por acaso, essa é uma tarefa de exposição filosófica dos princípios da moralidade, o que ainda não implica na necessidade de demonstrar a efetividade ou a aplicação de tais princípios à natureza humana. Essa será a tarefa do método sintético.

---

<sup>70</sup> Segundo Paton: “It may be objected that we are now lapsing back into some kind of empirical ethics. This, however, is a mistake. Our moral judgements have an a priori element in them, and it is with this a priori element that we are concerned. What we want to discover is the a priori principle upon which moral judgements are based. This principle Kant believes to be actually used by the ordinary man as a standard for his judgements, although it is not conceived by him in its abstract or universal form” (PATON, 1947, p. 25s).

<sup>71</sup> No original: “theoretical reason tends to exceed its appropriate limits and thereby to fall into a kind of high-blown emptiness, which is fortunately shown in the antinomies”.

<sup>72</sup> No original: “By contrast, practical reason in matters of morality is easily brought to a high degree of accuracy and precision even in the most ordinary intelligence”

Nesse contexto metodológico, pode-se visualizar uma espécie de “dedução metafísica” e “dedução transcendental” da moralidade, por assim dizer, respectivamente segundo o método analítico e sintético.<sup>73</sup>

Nessa concepção, analogamente à dedução metafísica da primeira parte da *Crítica da Razão Pura* (*KrV*, B 91-116), a qual demonstrou a realidade transcendental das categorias a partir da forma lógica dos juízos, bem como a dedução transcendental<sup>74</sup> que assegurou a aplicabilidade das categorias do conhecimento às intuições sensíveis, o empreendimento moral também seguiria essa mesma estrutura metodológica. Por isso, a busca pelos princípios transcendentais pode ser equiparada ao processo de dedução da moralidade, partindo do senso comum até encontrar o seu fundamento puro, bem como provando sua aplicabilidade à natureza humana. Nesse sentido, o conceito de “dedução” deve ser entendido como um processo de investigação e identificação da autêntica fonte da moralidade, por assim dizer. É evidente que não se trata de uma dedução aos moldes da encontrada na *Analítica* da primeira *Crítica*, senão que uma compreensão mais abrangente de dedução, passível de identificação em vários contextos da obra kantiana. Do mesmo modo, não se trata de uma compreensão estritamente lógica de dedução (inferir uma conclusão de algumas premissas), senão que, como defende Dieter Henrich, um significado crítico e epistêmico que denota uma busca e demonstração da origem transcendental do que se procura.

## 2.1 O conceito kantiano de “dedução”

Segundo Henrich, o conceito kantiano de “dedução” vai muito além de seu significado comum ou literal. O simples “significado literal de “deduzir”, (em latim) é extrair uma coisa de outra”, não abarca a profundidade e a extensão que o conceito possui na filosofia crítica. Segundo Dieter Henrich, para esclarecer o conceito de “dedução”, “temos que analisar o

---

<sup>73</sup> Para aprofundar a compreensão sobre esse assunto, ver: Beck *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*. Cap. VIII e X.

<sup>74</sup> Pressupondo a realidade transcendental das categorias, apresentadas na dedução metafísica, o objetivo kantiano, na dedução transcendental, é demonstrar a aplicabilidade das categorias puras do entendimento à experiência sensível. Na primeira *Crítica*, tal prova é apresentada na *Analítica dos conceitos*, mais propriamente na *Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento* (Cf. *KrV*, B 130-169). Na interpretação de Allison, todas as sínteses da dedução transcendental (síntese intelectual, síntese da imaginação e síntese da apreensão) estão, igualmente, regidas pelas categorias. Nesse sentido, a dedução transcendental deve (necessariamente) ser analisada tomando com o ponto norteador a espontaneidade do entendimento. Assim, mesmo contendo argumentos e sínteses diferentes, a comprovação da aplicabilidade das categorias à experiência possível somente pode ser levada a cabo considerando, em todos os seus passos, a inevitável determinação de todas as sínteses pelas condições transcendentais do entendimento. “A tese é que todo conteúdo sensível, independente da natureza, deve sujeitar-se às categorias” (Allison, 1992, p. 218), de tal forma que a síntese transcendental encontra-se, inevitavelmente, atrelada às categorias puras e *a priori* do entendimento.

contexto no qual se desenvolvem as deduções de Kant” (1999, p. 396). Kant não desconsidera, certamente, o sentido silogístico de uma dedução, porém “este não era o único, nem o mais comum dos usos na linguagem acadêmica do século XVIII” (HENRICH, 1999, p. 397). O significado kantiano de “dedução”, para Henrich, deve ser analisado dentro do contexto jurídico (do século XVIII) de significação, pois essa era a compreensão mais popular e aceita na época. Nesse período, a dedução era um gênero literário popular, muitas questões acadêmicas eram apresentadas em escritos chamados de “deduções”. Uma dedução não era simplesmente uma teoria, por assim dizer, “mas uma argumentação que pretendia justificar convincentemente um problema, defendendo a legitimidade de uma teoria ou de um uso, ela devia evitar elucubrações desnecessárias e generalizações [...] Uma dedução deveria ser breve, consistente, mas não sutil, e clara” (HENRICH, 1999, p. 401). Considerando a popularidade do gênero literário conhecido como “deduções”, Kant parece ter boas razões para transferir o conhecido conceito jurídico de “dedução” para o âmbito filosófico (HENRICH, 1999, p. 400). Pode-se concluir, portanto, “que Kant escreveu os textos das deduções, na primeira *Crítica*, seguindo os padrões de uma boa dedução jurídica, que se atinha exclusivamente na justificação de uma demanda” (HENRICH, 1999, p. 401).

Outra característica acentuada nas deduções jurídicas, que aparece frequentemente nas deduções kantianas, é a necessidade de se apresentar a origem da questão. Esse talvez seja o aspecto mais importante para se compreender o verdadeiro significado das deduções em Kant. Segundo Henrich, ao remeter às origens do problema, a dedução, frente a uma postura que questiona a legitimidade de “um conhecimento genuíno, busca descobrir e examinar a verdadeira origem” (HENRICH, 1999, p. 403) desse problema, bem como a fonte de sua legitimidade. Nesse sentido, as deduções kantianas não são apenas demonstrações lógicas, como acontece nos silogismos. A proposta kantiana é buscar os fundamentos transcendentais da razão humana, pelo que suas demonstrações devem tanger à origem do problema, proporcionando assim explicações “genéticas” das demandas. Para Henrich, uma dedução “necessita encontrar o que Kant chama de “verdadeiras razões” (*rationes verae*). Fazendo uso dessas, é necessário mostrar de que maneira o conhecimento brota de suas verdadeiras fontes. Nesse sentido, a filosofia deve proporcionar explicações “genéticas”. (Isto corresponde ao que a dedução proporciona - fontes e origens)” (1999, p. 410). A dedução metafísica das categorias, por exemplo, frente ao problema epistemológico levantado pelos céticos, buscou esclarecer a questão por meio de explicações fundamentais, que expõem as origens transcendentais que asseguram a legitimidade do conhecimento. A dedução, assim entendida, não é um mero processo lógico, mas sim uma operação fundamental que tange à apresentação

das origens do problema abordado. Poder-se-ia afirmar que em Kant essa operação pretende, sobretudo, apresentar a natureza transcendental da razão em geral.

Seguindo a interpretação de Henrich, ao defender que o significado de “dedução” não é apenas silogístico, mas remete à concepção jurídica que, por sua vez, entende esse conceito como sendo uma espécie de apresentação das origens e fontes do assunto em questão, as diferentes deduções (das categorias e da moralidade, por exemplo) poderiam ser analisadas de acordo com um princípio comum: “as diferenças entre as deduções kantianas podem ser explicadas mediante os distintos modos de acesso às origens e princípios dos problemas, bem como por variações na noção de origem” (HENRICH, 1999, p. 405). Nesse caso, compreende-se como, mesmo não sendo possível fazer uma dedução equivalente à dedução das categorias, pode-se afirmar uma dedução dos princípios morais na *Fundamentação*, porém em outro nível, por assim dizer. O princípio das deduções é o mesmo, a saber: a busca pela origem do problema. O que muda, todavia, são as fontes destas explicações: na dedução das categorias, a fonte é o entendimento; na dedução da *Fundamentação*, parte-se do conhecimento moral vulgar e busca-se identificar a origem transcendental na razão prática pura.

Na leitura sistemática proposta por Rawls, essa ideia de que há diferentes esferas explicativas correspondentes às diversas funções da razão é corroborada. Como será analisado mais detalhadamente em seguida, Rawls sustenta que “cada forma de razão tem sua própria autenticação distinta” <sup>75</sup> (LHMP, p. 267), pelo que não se deve buscar uma explicação segundo os critérios teóricos para os postulados da razão prática, nem vice-versa. Com isso, confirma-se a tese de que não há uma dedução transcendental dos conceitos puros da moralidade, semelhante aquela encontrada na primeira *Crítica*. Contudo, se a dedução for entendida como uma justificação vinculada à origem da questão, então é possível afirmar que há uma dedução específica para esfera da razão transcendental. Isso confirma, portanto, a interpretação rawlsiana que relaciona cada função da razão a uma autenticação distinta, de modo que se deve reconhecer a autonomia de cada parte, num todo sistematicamente unificado.

## 2.2 A transição do senso moral vulgar para o conhecimento filosófico

---

<sup>75</sup> No original: “that each form of reason has its own distinctive authentication”.

Impulsionada pelo desejo especulativo da razão teórica e autorizada pela admissibilidade da liberdade transcendental, cabe à *Fundamentação* promover uma análise dos costumes que revele a verdadeira origem da moralidade. Kant inicia a primeira seção da obra afirmando que não há nada no mundo que possa ser considerado ilimitadamente bom a não ser uma só coisa: uma boa vontade (GMS, BA 1). O que o filósofo de Königsberg assevera logo de cara é que este princípio buscado deve possuir um valor em si, o qual não pode ser limitado, nem estar condicionado a qualquer utilidade ou interesse.<sup>76</sup> Nesse caso, “a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é em si mesma” (GMS BA4), pois somente ela é incondicionalmente boa, uma vez que o seu valor independe de todo e qualquer efeito agregado. Mesmo as mais nobres virtudes, como o discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar, assim como os talentos pessoais (a coragem, constância de propósito, prudência, força), mesmo sendo atributos bons e desejáveis, não têm valor algum quando desacompanhados de uma boa vontade. Na verdade, estes atributos podem converter-se em extremamente maus,<sup>77</sup> quando não determinados por uma boa vontade (GMS BA 2). Tão somente uma boa vontade, portanto, teria um valor absoluto, ilimitado, pelo que “a utilidade ou inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor” (GMS BA 4). No tocante a essa questão, Rawls faz o seguinte comentário:

Ora, os talentos do espírito, as qualidades de temperamento e os dons da fortuna podem ser extremamente maus quando a vontade que faz uso deles não é uma boa vontade. Mesmo as virtudes secundárias, como as podemos denominar - coragem e autocontrole, resolução e reflexão sóbria - só têm valor na condição de que auxiliem a vontade na buscados fins universais. As virtudes primárias, digamos, são aquelas cuja posse segura constitui uma boa vontade; entre elas, são proeminentes a sabedoria, um senso de justiça e a benevolência (prática).<sup>78</sup> (LHMP, p. 154).

---

<sup>76</sup> Ao comentar a afirmação kantiana, “a boa vontade é a única coisa “boa sem restrição” (*ohne Einschränkung*)”, Wood afirma que “com essa expressão ele não quer, obviamente, dizer que ela é a única coisa que é boa, uma vez que ele prossegue listando e classificando *outros* bens cuja bondade não é sem restrição. O que Kant quer dizer é que, considerada em si mesma, a boa vontade é inteiramente boa, não sendo má com respeito a nada. Ele explica esse último ponto, dizendo que a boa vontade é a única coisa boa cuja bondade não é diminuída por sua combinação com qualquer outra coisa – mesmo com todas as coisas más que possam ser encontradas em conjunção com ela” (WOOD, 2009, p. 8).

<sup>77</sup> Com relação aos talentos pessoais, quando não acompanhados pela boa vontade, Kant cita o seguinte exemplo: “Com efeito, sem os princípios duma boa vontade, podem elas tornar-se muitíssimo más, e o sangue frio dum facínora não só o torna muito mais perigoso como o faz também imediatamente mais abominável ainda a nossos olhos do que o julgaríamos sem isso” (GMS BA 3).

<sup>78</sup> No original: “Now, talents of mind, qualities of temperament, and gifts of fortune can be extremely bad when the will that makes use of them is not a good will. Even the secondary virtues, as we may call them—courage and selfcontrol, resolution and sober reflection—have value only on the condition that they assist the will in pursuing universal ends. The primary virtues, let’s say, are those the secure possession of which constitutes a good will; prominent among them are wisdom, a sense of justice, and (practical) benevolence”.

Ao comentar o supracitado trecho, Rawls ressalta um importante aspecto de sua leitura construtivista da moral kantiana, a saber: a boa vontade não é um dom natural do espírito, senão que o pressuposto fundamental da moralidade. Segundo o filósofo estadunidense, “Kant vê os talentos do espírito e as qualidades de temperamento como dons da natureza, ao passo que uma boa vontade não é um dom. É algo adquirido; resultado da conquista de um caráter”<sup>79</sup> (LHMP, p. 154 -155). Tem-se, aqui, um indício do construtivismo procedimental defendido por Rawls, na medida em que a normatividade moral é construída mediante um procedimento conduzido pela razão prática. Como se analisará no último capítulo do presente trabalho, o procedimento construtivista exige uma capacidade reflexiva da razão prática, pois através dela são constituídas as concepções ponderadas de justiça, num contínuo processo reflexivo. Nesse contexto, Rawls rechaça o fundacionismo moral de Kant e defende uma visão muito mais procedimental da razão prática, mas isso será analisado mais adiante.

Na primeira seção da *Fundamentação*, contudo, Kant ainda está à procura da origem do valor moral das ações. Ele afirma que há certo reconhecimento, por parte do conhecimento ordinário, no que diz respeito ao valor absoluto de uma boa vontade. Esse é um “conceito que reside já no bom senso natural e que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado” (GMS BA 8). Daí, pois, a tarefa que implica uma transição do conhecimento vulgar para o filosófico. Assim, mesmo partindo do reconhecimento da moralidade vulgar, a *Fundamentação* volta-se para a investigação sobre a origem da boa vontade relacionada à razão pura. Esta seria a tarefa de uma dedução metafísica da moralidade, pois apontaria para o seu local de origem, a razão prática, justificando transcendentemente aquilo que o conhecimento ordinário já havia identificado. Ademais, é necessário admitir que a vontade humana está sob o governo da razão, como verdadeira origem pura da moralidade.

Nesse contexto, a razão prática encontraria o seu “verdadeiro destino” precisamente na determinação da vontade, gerando assim uma vontade boa, pura e independente de qualquer condicionamento empírico. Isso porque, se “a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*” (GMS BA 7). Ora, este seria o “destino” mais justo que a natureza poderia traçar para a razão, num ser dotado de razão e vontade. Caso contrário, se no homem “a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura

---

<sup>79</sup> No original: “Kant sees talents of mind and qualities of temperament as gifts of nature, whereas a good will is not a gift. It is something achieved; it results from an act of establishing a character”.

para executora destas suas intenções” (GMS BA 5). Uma vez que “todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão” (GMS BA 5).

Ressaltando a função da razão prática pura na determinação da vontade, Kant começa a traçar a linha que separa a moralidade de todo e qualquer elemento vinculado ao interesse pela satisfação de inclinações sensíveis. Com efeito, há aqui uma cisão entre moralidade e felicidade, essa entendida como a busca do bem-estar e a satisfação das necessidades sensíveis. Não há uma vinculação necessária entre moralidade e felicidade, de tal modo que essa não serve de fundamento para aquela. A felicidade, na natureza humana, não deve ser considerada como condição para a moralidade, nem vice-versa. Mesmo não negando o natural desejo humano por felicidade<sup>80</sup>, Kant não admite que ela seja a finalidade última da existência humana. Na verdade, ele acredita que há até mesmo uma contrariedade entre razão e felicidade, porque o exercício da razão prática parece contradizer os preceitos da felicidade. A razão prática pura, portanto, não pode orientar-se por um conceito de “bem” ou mesmo pela inclinação à felicidade. A moralidade é definida pela simples relação da razão pura com a determinação da vontade, sem qualquer elemento externo à própria razão.

### 2.3 A relação entre moralidade e felicidade

Ao considerar a boa vontade como aquela determinada pela razão prática pura, Kant rechaça toda e qualquer determinação empírica vinculada à máxima do agente. Desse modo, sendo a felicidade condicionada por fatores empíricos, então ela não serve para fundamentar a moralidade. Segundo Paul Guyer, ao estabelecer essa delimitação entre moralidade e felicidade, Kant pretende contrapor-se ao utilitarismo, sobretudo, mais propriamente à premissa que pretende derivar a motivação moral da felicidade (GUYER, 1998, p. 243s). Ora, caso a vontade seja determinada por alguma máxima material, se o fundamento do querer for subjetivo, condicionado pelo interesse particular do agente, então não existe lei moral alguma, visto que as máximas subjetivas são diversas e (por vezes) divergentes. Assim, “todos os

<sup>80</sup> Ao comentar o exemplo do suicídio, na *Fundamentação*, Kant reconhece a importância de cultivar a própria felicidade, mas acredita que esta disposição não precisa ser fomentada, pois ela é uma inclinação natural. O filósofo afirma: “assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente); pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação para transgressão dos deveres*. Mas, também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exatamente nesta ideia que se reúnem numa soma todas as inclinações” (GMS BA 12).

princípios práticos, que pressupõem um **objeto** (material) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática” (*KpV* A 38). Daí que deles não possa surgir nenhuma lei, pois o objeto material que os fundamenta não possui a universalidade e a necessidade de uma lei prática da razão.<sup>81</sup> Na interpretação de Rawls, a vontade humana sempre deve agir segundo algum princípio de volição, de modo que há dois tipos de princípios que são mutualmente exclusivos: formal e matéria. Não obstante, nenhum princípio material de volição representa uma máxima de ação segundo o dever, pelo que só pode haver um princípio formal de volição conforme a lei moral kantiana (Cf. LHMP, p. 153).

Somente a razão pura pode produzir leis práticas objetivamente válidas. É ela, aliás, quem deve determinar a boa vontade, a única com real valor moral. Caso contrário, o fundamento do querer seria condicionado por um princípio empírico, o qual não teria valor objetivo, nem poderia produzir leis morais. Nesse caso, a sensibilidade determinaria o arbítrio sob a representação de um objeto de seu interesse, pelo que a condição fundamental da máxima material seria o prazer.<sup>82</sup> Com isso, “todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria” (*KpV* A 40). Quando não determinadas pela razão pura, as máximas materiais são condicionadas a um objeto de apetição, o qual determina o arbítrio conforme à busca pelo prazer. Esse, por sua vez, tem sua plena edificação no conceito de felicidade, expresso no amor de si e na procura pelo constante sentimento de agrado. Todavia, por que o conceito de felicidade não pode tornar-se o fundamento determinante da moralidade? Se a felicidade é necessariamente a aspiração de todo ente racional e finito (*KpV* A 45), como Kant admite, por que então ela não pode ser um bom fundamento prático para a vontade humana?<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Nesse sentido, o *Teorema I* (da segunda *Crítica*) afirma que a materialidade do objeto pode servir como máxima subjetiva de ação, “mas não serve a esta mesma como lei (porque lhe falta necessidade objetiva, que tem de ser conhecida a priori), um tal princípio jamais pode fornecer uma lei prática” (*KpV* A 39-40).

<sup>82</sup> Considerando o prazer como condição para a determinação do arbítrio, nada de objetivo pode ser assegurado, pois “não se pode conhecer *a priori* nenhuma representação de qualquer objeto, seja ela qual for, se ela se vinculará ao **prazer** ou **desprazer** ou será indiferente a ele. Portanto, em tal caso o fundamento determinante do arbítrio, e por conseguinte também o princípio material prático que o pressupunha como condição, tem que ser sempre empírico” (*KpV* A 39). A relatividade que envolve o objeto empírico (a busca pelo prazer), mesmo determinando, por vezes, a vontade, não assegura a objetividade e a universalidade de uma lei, pois suas condições são relativas e o prazer esperado da determinação empírica pode não acontecer, ou até mesmo produzir o efeito contrário i.e, desprazer. Esta condição, portanto, não pode ser válida igualmente para todos os entes racionais, ela depende da particularidade do sentimento de agrado, o qual é relativo: o que agrada a muitos, pode não agradar a alguns.

<sup>83</sup> Sobre esta questão, a filosofia aristotélica é um exemplo clássico de concepção ética que se fundamenta no conceito de felicidade. Na obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles considera a felicidade como sendo o fim último de todo homem (Sumo Bem humano), pois todo o homem naturalmente deseja ser feliz. A felicidade, segundo

Ora, a resposta kantiana a estas perguntas seria a seguinte: o conceito de felicidade até pode possuir abrangência e validade geral (subjéctiva), mas ele nunca terá a universalidade e a necessidade (objectiva) exigidas para a fundamentação da lei moral, pois a sua origem é empírica e não pura. Sua necessidade é apenas subjéctiva, podendo variar e divergir no que diz respeito à matéria para sua edificação. Assumir a felicidade como máxima de determinação moral seria, portanto, incorrer no erro de se considerar uma concepção subjéctiva como se fosse válida objectivamente. Essa, aliás, é a mesma razão pela qual Rawls recusa a ideia de uma fundamentação ética, vinculada a concepções subjéctivas de bem, para os princípios de justiça, os quais devem ser objectivamente reconhecidos. Se o fizesse, estaria incorrendo no mesmo erro identificado por Kant, o qual viola a proibição de se assumir máximas subjéctivas como princípios objectivos. Nesse sentido, considerando a felicidade como empiricamente embasada no amor de si e no sentimento de agrado, Kant esclarece:

justamente porque esse fundamento determinante material pode ser conhecido pelo sujeito apenas de modo empírico, é impossível considerar esta tarefa uma lei, porque esta enquanto objectiva teria de conter, em todos os casos e para todos os entes racionais, **exatamente o mesmo fundamento determinante** da vontade. Pois, embora o conceito de felicidade se encontre **por toda a parte** como fundamento da

---

Aristóteles, encontra-se no exercício das virtudes, já que uma vida ética conduziria o homem até o seu supremo bem, i.e., a felicidade. Nesse enredo, a prudência (*phrónesis*) ou sabedoria prática é a mais elevada forma de virtude, pois ela possibilita ao homem deliberar de modo acertado, conforme a reta razão, acerca dos melhores meios para se atingir o melhor dos fins. O homem prudente é aquele que tem a capacidade de deliberar, com justeza, com respeito às coisas que são boas ou más, na ação prática. A vida contemplativa (*bios theoretikos*), por sua vez, é a mais elevada forma de atividade humana, isto porque ela procede segundo a mais elevada faculdade humana, ou seja, a razão. “Assim, para o homem a vida conforme à razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem. Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz” (Aristóteles, 1973, p. 430). A suprema felicidade humana encontra-se no estado de espírito de contemplação, pois esta se expressa via atividade racional, a qual é a atividade mais nobre possível para a natureza humana. Contudo, Aristóteles reconhece que a felicidade não é puramente racional, pois enquanto um conceito também sensível ela depende de auxílios empíricos. Assim, os bens exteriores serviriam como ferramentas que potencializariam o desenvolvimento das virtudes e, conseqüentemente, da felicidade humana. Sua ausência pode comprometer a felicidade: “É impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios” (Aristóteles, 1973, p. 431). Deste modo, “em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político” (Aristóteles, 1973, p. 431). Estes são exemplos em que os bens exteriores auxiliam a felicidade. Segundo Aristóteles, “o homem feliz, como homem que é, também necessita de prosperidade exterior, porquanto a nossa natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação: nosso corpo também precisa de gozar saúde, de ser alimentado e cuidado” (Aristóteles, 1973, p. 431). Daí a radical cisão kantiana em relação à ética aristotélica, pois o conceito de felicidade não assegura a autonomia moral exigida pela filosofia prática de Kant. Contudo, mesmo distinguindo o princípio da moralidade da busca pela felicidade, Kant não afirma uma radical oposição entre ambos, isto porque “a razão prática não quer que se **abandonem** as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela [a felicidade] **não** seja de modo algum tomada **em consideração**” (*KpV* A 166). Curiosamente, Kant parece reconhecer (em certa medida) a afirmação aristotélica de que a felicidade, enquanto busca pela satisfação e bem-estar, pode ter importância prática, mas o filósofo moderno nega que esta disposição empírica possa fundamentar o dever moral. Em termos kantianos, “sob certos aspectos pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever. Só que promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo o dever” (*KpV* A 166-167).

relação prática dos **objetos** com a faculdade de apetição, ele contudo é somente o título geral dos fundamentos determinantes subjetivos e não determina nada especificamente, [...]. Ou seja, aquilo em que cada um costuma colocar sua felicidade tem a ver com o seu sentimento particular de prazer e desprazer e, até num e mesmo sujeito, com a carência diversa de mudanças desse sentimento; [...] por conseguinte jamais pode fornecer uma lei, porque o apetite de felicidade não tem a ver com a forma da conformidade à lei, mas unicamente com a matéria, ou seja, se e com quanto deleite posso contar na observância da lei (*KpV* A 45-46).

Segundo Kant, ainda que hipoteticamente admitindo uma universalidade com relação ao objeto do sentimento de deleite e dor, “e mesmo sobre os meios de que têm de servir-se para alcançar os primeiros e impedir os demais, ainda assim eles não poderiam de modo algum fazer o **princípio do amor de si** passar por uma **lei prática**” (*KpV* A 47), pois sua procedência empírica denunciaria sua contingência. Em todos os casos, “o fundamento determinante continua valendo só subjetivamente e sendo simplesmente empírico, e não teria aquela necessidade objetiva a partir de fundamentos *a priori*” (*KpV* A 47). A máxima material, mesmo representada sob o título geral da felicidade, não tem a pureza necessária para produzir leis práticas que determinem a vontade de entes racionais. Allen Wood comenta, em *Kant's Ethical Thought*, que a busca pela felicidade, mesmo sendo algo importante para os homens, não pode ser considerada uma coisa ilimitadamente boa, pois ela pode corromper a natureza humana. Isso porque, quando desfrutam dos bens sensíveis que conduzem a uma vida feliz, os homens tendem a concluir que são superiores aos outros, e essa pretensão corrompe a bondade humana (Cf. WOOD, 1999, p. 21).

Contudo, mesmo distinguindo o princípio da moralidade da busca pela felicidade, Kant não afirma uma radical oposição entre ambos<sup>84</sup>, isto porque “a razão prática não quer que se abandonem as reivindicações de felicidade mas somente que, tão logo se trate do dever, ela [a felicidade] não seja de modo algum tomada em consideração” (*KpV* A 166). Esse trecho torna-se razoável na medida em que se compreende que a felicidade não serve como fundamento para a moralidade, mesmo sendo uma das prioridades da vontade humana. Se a felicidade encontra-se vinculada às inclinações sensíveis, então ela não pode constituir um critério para a ação moral, pois para que essa se efetive é necessário (muitas vezes) limitar ou negar as inclinações naturais. Portanto, as prescrições da moralidade geralmente se constituem

---

<sup>84</sup> Não obstante, Kant parece reconhecer (em certa medida) a afirmação aristotélica de que a felicidade pode ter importância prática. Todavia, o filósofo moderno nega que esta disposição empírica possa fundamentar o dever moral. Em termos kantianos, “sob certos aspectos pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela [...] contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta [...] envolve tentações à transgressão de seu dever. Só que promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo o dever” (*KpV* A 166-167).

de tal maneira que causam grandes danos a algumas inclinações<sup>85</sup>, pelo que não há uma ligação necessária entre moralidade e felicidade. Com efeito, o fundamento da moralidade não pode estar no conceito de felicidade, senão que no agir determinado pelo simples dever orientado pela razão pura. A moralidade se expressa na determinação *a priori* da vontade pela razão prática, sem qualquer objeto ou conceito de “bem” (felicidade) anterior à própria lei moral.

Nesse enredo, Kant relaciona a moralidade à determinação da razão prática pura, enquanto que a busca pela felicidade (como satisfação das inclinações sensíveis) está vinculada à razão prática empírica. Essa é uma faculdade inferior, já aquela possui um valor absoluto e superior a todos os outros bens humanos. Tem-se, aqui, a ideia de prioridade da razão prática pura sobre a razão prática empírica, a qual é uma das premissas básicas do deontologismo moral kantiano. Essa é, aliás, uma concepção extremamente cara a Rawls, cuja teoria da justiça apresenta-se segundo pressupostos deontológicos. A leitura feita pelo autor estadunidense reforça a ideia de prioridade da razão prática pura sobre toda e qualquer concepção subjetiva de bem, como no caso do conceito felicidade. Para ele, a filosofia prática kantiana reconhece que “uma boa vontade é coisa incomparavelmente boa, muito superior em valor à satisfação de nossas inclinações, e mesmo superior à satisfação ordenada de todas as nossas inclinações (permissíveis) juntas (ou felicidade)”<sup>86</sup> (LHMP, p. 156). Com efeito, além de ser a única coisa incondicionalmente boa em si, a boa vontade é incomparavelmente superior ao valor de todas as outras coisas que possam ser consideradas como boas. Rawls denomina essa característica de “prioridade léxica” da razão prática pura: isso “significa que o valor da boa vontade excede todos os outros valores, por maiores que estes sejam em seus próprios termos. As pretensões superiores de uma boa vontade ultrapassam absolutamente as pretensões de outros valores no caso de tais pretensões entrarem em conflito”<sup>87</sup> (LHMP, p. 156). Isso esclarece a ideia que apresenta a boa vontade como a única coisa incondicionalmente boa, na medida em que o seu valor é absoluto e não condicionado por outros objetos.

---

<sup>85</sup> Segundo Kant, “o homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade” (GMS BA 23).

<sup>86</sup> No original: “that a good will is estimable beyond all comparison, far higher in value than the satisfaction of our inclinations, indeed higher than the ordered satisfaction of all our (permissible) inclinations together (or happiness)”.

<sup>87</sup> No original: “it means that the value of a good will outranks all other values, no matter how great their measure in their own terms. The superior claims of a good will outweigh absolutely the claims of other values should their claims come into conflict”.

Assim, no deontologismo moral, a boa vontade limita as concepções de bem aceitáveis, de modo que a bondade de todas as virtudes humanas, bem como as disposições subjetivas relativas à felicidade, encontram-se condicionadas à moralidade. Segundo Rawls, “a felicidade deve ser determinada pelo cumprimento dos fins que respeitam as exigências da lei moral e são, portanto, fins permissíveis”<sup>88</sup> (LHMP, p. 225). A boa vontade, por conseguinte, delimita as condições objetivas dentro das quais as diferentes concepções de felicidade podem ser livremente edificadas, conforme as preferências individuais. Além do mais, “a lei moral não apenas nos impõe limites com respeito aos meios que podemos adotar na busca dos fins permitidos pelos deveres de justiça, mas também nos conduz a sustentar certos fins como obrigatórios”<sup>89</sup> (LHMP, p. 194). Isso significa que a razão prática pura determina, mediante uma obrigação, a vontade humana sensivelmente afetada, de acordo com princípios morais universais e necessários. À luz do deontologismo de Kant, Rawls chega à seguinte conclusão: “eis o significado da prioridade do justo em sua teoria”<sup>90</sup> (LHMP, p. 157).

Todavia, como anteriormente mencionado, a moralidade não elimina as disposições empíricas relativas à felicidade, nem as proíbe totalmente. A prioridade da razão prática pura significa, apenas, que a busca pela felicidade deve ser condicionada pela boa vontade, pois essa possui valor absoluto. As inclinações sensíveis só precisam ser controladas quando entram em conflito com os princípios morais da razão prática, uma vez que há uma prioridade da moralidade sobre a satisfação da felicidade. Dentro dos limites da justiça, todas as concepções de felicidade podem ser livremente edificadas. É daí, pois, que Rawls extrai os conceitos de racionalidade e razoabilidade, bem como a ideia de prioridade do justo sobre o bem.

Na interpretação de Rawls, o razoável e o racional são as faculdades que caracterizam o ser humano na concepção kantiana. Deste modo, o “termo humanidade significa tanto o fato de sermos *vernünftig* quanto de animarmos um corpo humano: pessoas razoáveis e racionais situadas na natureza como outros animais”<sup>91</sup> (LHMP, p. 188). Na antropologia kantiana, o razoável e o racional representam respetivamente: “a personalidade moral, que possibilita que tenhamos uma boa vontade e um bom caráter moral; e [...] as capacidades e habilidades que se

---

<sup>88</sup> No original: “happiness must be specified by the fulfillment of ends that respect the requirements of the moral law and so are permissible ends”.

<sup>89</sup> No original: “Thus the moral law not only imposes limits on the means we may adopt in the pursuit of ends as permitted by the duties of justice, but also directs us to hold certain ends as obligatory”.

<sup>90</sup> No original: “This is the general meaning of the priority of right in his doctrine”.

<sup>91</sup> No original: “Our having humanity is our being both *vernünftig* and animating a human body: reasonable and rational persons, situated in nature with other animals”.

desenvolvem pela cultura: pelas artes, ciências e afins”<sup>92</sup> (LHMP, p. 188). Como se pode perceber, a leitura rawlsiana relaciona a faculdade da razoabilidade à moralidade determinada pela razão prática pura, enquanto que a racionalidade encontra-se vinculada às inclinações subjetivas da felicidade, a qual é edificada pela razão prática empírica. Esses mesmos conceitos, aliás, serão constitutivos da identidade política dos cidadãos na teoria da justiça de Rawls: o razoável estará relacionado à capacidade moral do senso de justiça; já o racional vai constituir a capacidade humana de ter, revisar e desenvolver concepções de bem, como será analisado posteriormente.

No escopo da *Fundamentação*, tem-se a primeira evidência kantiana que a moralidade encontra-se relacionada à razão prática pura, desprendendo-se da razão prática empírica. No entanto, considerando a força das determinações empíricas (como a busca pela felicidade) que inevitavelmente afetam a vontade de entes finitos, a regra objetiva tem que se apresentar como um imperativo<sup>93</sup>, i.e., “uma regra que é caracterizada pelo dever-ser, o qual expressa a necessidade objetiva da ação e significa que, se a razão determinasse totalmente a vontade, a ação ocorreria inevitavelmente segundo essa regra” (*KpV* A 36). Para determinar o arbítrio de entes patologicamente afetados, a lei prática deve impor-se como um imperativo categórico, o qual ordena a vontade incondicionalmente, pela simples lei prática.

Já na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*, além de pressupor a ideia de liberdade transcendental, a máxima moral é encarada como a capacidade de determinação (independente de coerções externas) do arbítrio humano, considerado como sensivelmente afetado. Esse, todavia, não pode ser patologicamente necessitado (*arbitrium brutum*) como nos animais, pelo que não seria possível a independência de coações empíricas que caracteriza a boa vontade. Assim, “o arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua

<sup>92</sup> No original: “moral personality, which make it possible for us to have a good will and a good moral character; and second, those capacities and skills to be developed by culture: by the arts and sciences and so forth”.

<sup>93</sup> Segundo Kant, os imperativos são produtos da razão prática, “portanto os imperativos valem objetivamente e diferem totalmente das máximas, enquanto proposições fundamentais objetivas”. (*KpV* A 36-37). Nem todo imperativo, todavia, é moralmente válido, pois existem ações racionalmente determinadas, mas que não podem ser assumidas como leis morais, muito embora possam ter validade objetiva (i.e, não são simples máximas subjetivas), enquanto regras práticas. Não obstante, Kant diferencia imperativos categóricos de imperativos hipotéticos: os primeiros “têm que determinar a vontade enquanto vontade, ainda antes que eu pergunte se realmente tenho a faculdade requerida para um efeito apetecido ou que coisas me importa fazer para produzi-lo, por conseguinte eles têm que ser categóricos” (*KpV* A 37); os segundos “determinam as condições da causalidade do ente racional, enquanto causa operante, simplesmente com vistas ao efeito e ao que é suficiente para o mesmo [...], [estes] “seriam imperativos hipotéticos e conteriam simplesmente preceitos de habilidade” (*KpV* A 37). Portanto, mesmo possuindo validade objetiva e racional, os imperativos hipotéticos não são proposições morais, uma vez que seus preceitos práticos estão condicionados a um objeto particular, valendo objetivamente apenas como meios para obter algo que é determinado pela sensibilidade. Daí que os mesmos até podem ser “preceitos práticos mas não leis” (*KpV* A 37), pois em última instância o seu proceder não tem necessidade prática, nem pode ser universalizado.

ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis” (*KrV*, B 562). A moralidade manifesta-se na independência do arbítrio humano perante as coações dos impulsos sensíveis, as quais constantemente acometem um *arbitrium sensitivum*, porém não o determinam (como no caso de um *arbitrium brutum*). Considerando a vontade humana como empiricamente afetada, mas não determinada, Kant reconhece que, para que haja efetividade na natureza humana, a moralidade precisa apresentar-se como uma obrigação, como um dever expresso na forma de um imperativo.

## 2.4 Dever e boa vontade

Um dos grandes méritos da filosofia prática kantiana está em relacionar o valor moral de uma ação à máxima que a determina. Como é definido na *Fundamentação*, a “máxima é o princípio subjetivo do querer” (GMS BA 15), de modo que é à sua simples forma que se relaciona o valor moral da ação. Nesse sentido, as máximas materialmente determinadas não servem para o estabelecimento da moralidade, pois assim “a regra da vontade estaria submetida a uma condição empírica (à relação da representação determinante com o sentimento de prazer e desprazer), conseqüentemente não seria nenhuma lei prática” (*KpV* A 48). Não obstante, se a matéria não pode ser o fundamento determinante da boa vontade, se a máxima material não produz lei moral alguma, então o fundamento da vontade não deve ser outro “senão a simples **forma** de uma legislação universal” (*KpV* A 49). Deste modo, a universalidade da lei prática será assegurada pela simples forma da vontade, excluindo assim todo e qualquer possível fundamento empírico.<sup>94</sup> Todavia, como tal determinação formal da vontade pode acontecer? A questão torna-se ainda mais pertinente se for considerado que a vontade humana não é santa<sup>95</sup>, senão que patologicamente afetada. Que faz, portanto, com que a simples forma da lei prática determine a vontade de entes sensivelmente afetados?

---

<sup>94</sup> É importante esclarecer, como o próprio Kant faz, que a determinação da vontade pela simples forma da lei não exclui o objeto empírico. A questão é, pois, apenas de ordem basilar, i.e, o fundamento determinante da vontade não pode ser empírico, ele deve ser formal, mas isso não exclui absolutamente a matéria do querer. “Ora, certamente é inegável que todo o querer tenha de possuir um objeto, por conseguinte uma matéria; mas esta nem por isso é o fundamento determinante e condição da máxima; pois se o é, então esta não se deixa apresentar em uma forma universalmente legislativa [...]” (*KpV* A 60).

<sup>95</sup> Kant usa o conceito de “santidade” para ressaltar a diferença entre uma vontade afetada por carências sensíveis e uma vontade divina, imune a qualquer influência patológica, portanto santa. Nesse sentido, a vontade humana, “enquanto ente racional, pode pressupor-se uma vontade **pura**, mas enquanto um ente afetado por carências e causas motoras sensíveis, [ela não é] nenhuma vontade **santa**, isto é, uma vontade que não fosse capaz de nenhuma máxima conflitante com a lei moral” (*KpV* A 57). De outra forma, “na inteligência sumamente

A razão prática pura, quando relacionada a uma vontade finita, apresenta-se como um dever moral. Ao analisar a boa vontade, Kant assevera que o conceito de dever contém em si o de boa vontade (GMS BA 8). Isso significa, aparentemente, que se a ação for realizada por dever, então ela representa a manifestação da boa vontade. Nesse caso, o valor moral da ação estaria relacionado ao conceito de dever, pois sua máxima seria determinada pela razão pura. Contudo, a despeito da afirmação kantiana que instancia a boa vontade no escopo do conceito de dever, tal relação não parece evidente, porque não é claro que o conceito de dever condicione o de boa vontade. Essa é uma questão abordada por Wood, por exemplo. O autor defende que “a derivação kantiana do princípio da moralidade pode começar retoricamente com a boa vontade, mas, ainda assim, ela não prossegue com nenhuma reivindicação concernente à boa vontade” (WOOD, 2009. p. 9). Para Wood, há um erro em identificar imediatamente a boa vontade com a vontade que “age por dever”, de modo que não é evidente que o conceito de dever contenha em si o de boa vontade. Ele nega, com efeito, que “uma verdadeira boa vontade age apenas por dever e só uma vontade que age por dever é uma boa vontade” (WOOD, 2009. p. 12), uma vez que é possível considerar uma boa vontade que não necessite agir por dever. Nesse caso, é plausível “atribuir ao conceito de “boa vontade” uma extensão *maior* do que aquele de uma vontade que age por dever” (WOOD, 2009. p. 12), de tal modo que não há uma identificação plena entre dever e boa vontade. É possível, portanto, uma boa vontade que não precise agir por dever, como nos seguintes casos:

Obviamente Kant consideraria uma possível vontade divina como sendo boa, mas ele considera o conceito mesmo de dever como não podendo ser aplicado a Deus, portanto, a vontade divina *nunca* poderia agir por dever. Do mesmo modo, no entanto, uma vontade humana poderia ser boa, mas [poderia] agir sob circunstâncias nas quais nenhum dever se aplicaria a ela, ou nas quais ela não necessitaria agir sob coerção do dever para agir como a moralidade exige (WOOD, 2009. p. 12).

Ora, toda ação por dever tem que conter em si uma boa vontade, mas nem toda boa vontade precisa ser condicionada pelo dever. O conceito de boa vontade é mais extenso, por assim dizer, se comparado com o dever, i.e., é possível uma boa vontade que não necessite agir por dever. Todavia, não há ação por dever sem uma boa vontade. Pressupondo sempre a boa vontade, o dever é a expressão de uma ação incondicionalmente boa. Daí, pois, a distinção kantiana entre “ação por dever” e “ação conforme ao dever”,<sup>96</sup> sendo apenas a

---

suficiente, o arbítrio é com razão representado incapaz de uma máxima que não pudesse ser ao mesmo tempo objetivamente lei, e o conceito de **santidade**, [...] por isso lhe convém [...]” (KpV A 57-58).

<sup>96</sup> Nesse contexto, Kant assevera que as ações contrárias ao dever não produzem nenhuma dificuldade na avaliação moral, “pois nelas nem sequer se põe a questão de saber se foram praticadas *por dever*, visto estarem até em contradição com ele”. Do mesmo modo, as ações conforme ao dever, “mas para as quais os homens não

primeira possuidora de valor moral. A ação moral não tem seu valor condicionado ao efeito produzido ou esperado, seu valor encontra-se relacionado ao próprio dever incondicionado, determinado apenas pelo princípio formal da vontade. Contendo em si a boa vontade, a ação por dever é aquela determinada pela simples forma *a priori* da razão prática, pois o princípio formal do querer tem que abstrair de todos os fins e condições da ação. Por isso, o valor moral encontra-se relacionado à forma *a priori* da vontade, pelo que a máxima subjetiva do agente, independente de todo e qualquer condicionamento material, deve determinar-se pela simples forma universal da lei moral.

Segundo Kant, a máxima representa o princípio subjetivo de determinação da vontade, ela é o princípio do querer que motiva a ação. O valor moral da ação, que se expressa no agir por dever, está na máxima que determina a vontade. Deste modo, “uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina”. Com efeito, ela “não depende da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada” (GMS BA 13). Considerando que a ação moral não pode ser determinada por nenhum objeto empírico ou efeito esperado, então o seu valor está no simples respeito à lei moral que a razão prática reconhece. Nesse enredo, o único resultado que a máxima subjetiva do agente pode esperar da ação é o sentimento de respeito<sup>97</sup> à lei moral.<sup>98</sup> Não por acaso, Kant assevera que o “*dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*” (GMS BA 15). Ora, se o valor moral está em agir por dever, desconsiderando todos os efeitos

---

sentem imediatamente *nenhuma inclinação*, embora as pratiquem porque a isso são levados por outra tendência. Pois é fácil então distinguir se a ação conforme ao dever foi praticada *por dever* ou com intenção egoísta. Muito mais difícil é esta distinção quando a ação é conforme ao dever e o sujeito é além disso levado a ela por inclinação *imediate*.” (GMS BA 9). Com efeito, a ação conforme ao dever, mesmo aparentando legalidade, não tem valor moral, uma vez que não é incondicionalmente boa, senão que determinada por algo externo à razão pura. A ação por dever, portanto, seria a única com valor moral, porque ela não se encontra determinada por nenhum interesse externo, mas tão somente pela lei moral da razão.

<sup>97</sup> Em uma anota de rodapé da *Fundamentação*, Kant deixa claro que este sentimento de respeito pela lei moral não denota uma inclinação sensível que afeta a vontade humana. Não obstante, trata-se de um sentimento puro, não empírico, produzido na própria razão prática. Segundo o próprio autor: “aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente” (GMS BA 16).

<sup>98</sup> Ao abordar o conceito de respeito na *Fundamentação*, Schönecker e Wood afirmam que ele não pode ser compreendido segundo o conceito comum de respeito. Para os autores, o respeito moral é um sentimento autoproduzido pelo sujeito e com valor objetivo. Assim, Kant diferencia sentimentos ‘gerados por influência’ (‘que se deixam reduzir a inclinação ou medo’) de sentimentos ‘autoproduzidos’ (como o ‘respeito’); baseia-se nessa diferenciação (‘por conseguinte’) a asserção de Kant de que o respeito é ‘especificamente diferente’ de outros sentimentos (SCHÖNECKER. WOOD, 2014, p. 78)

e eliminando qualquer inclinação da vontade, então “nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objetivamente, e, subjetivamente, o *puro respeito* por esta lei prática, e por conseguinte a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações” (GMS BA 15).

No contexto da *Fundamentação*, Kant relaciona o sentimento de respeito com o efeito espontâneo da lei moral na vontade finita de seres sensivelmente afetados. O respeito, portanto, representaria o efeito do reconhecimento da moralidade na sensibilidade humana. Sendo o homem possuidor de um *arbitrium sensitivum*, mas não *brutum*, ele é um ser de *arbitrium liberum*<sup>99</sup>, o qual pode livremente determinar a sua vontade. Nesse caso, o arbítrio humano pode ser afetado por móveis sensíveis, todavia não é determinado por eles. Sendo um *arbitrium liberum*, a máxima subjetiva pode determinar-se exclusivamente pela forma da lei racional, pelo que se pode tomar a lei moral como motivo da determinação da vontade, no entanto sem qualquer móbil empírico. Daí, pois, a distinção kantiana entre móbil e motivo: “o princípio subjetivo do desejar é o *móbil (Triebfeder)*, o princípio objetivo do querer é o *motivo (Bewegungsgrund)*; daqui a diferença entre fins subjetivos, que assentam em móveis, e objetivos, que dependem de motivos, válidos para todo o ser racional” (GMS BA 64). Ora, considerando os móveis como princípios subjetivos que servem como estímulos à sensibilidade, não há valor moral na ação motivada por eles. Todavia, o sentimento de respeito produzido pela lei moral pode tornar-se o motivo objetivo da ação, sem alterar o seu valor moral. Isso porque o motivo é um princípio puro, fundamentado *a priori* na própria razão prática, válido para todo ser racional.<sup>100</sup>

No que tange a esse assunto, Rawls reconhece que as ações morais são realizadas assumindo o respeito à lei moral como único motivo válido. Segundo ele, “uma boa vontade é uma vontade cujas ações concordam com o dever, não segundo a inclinação, mas segundo o respeito à lei moral”<sup>101</sup> (LHMP, p. 153), de modo que essa é a condição necessária para se atribuir valor moral a uma ação. À luz desta questão, é interessante perceber a influência de

---

<sup>99</sup> Na obra *Razão e emoção em Kant*, Maria de Lurdes Borges afirma que a diferença entre estas formas de arbítrios encontra-se no modo como ele relaciona com os estímulos. Assim, “diferença que Kant estabelece aqui entre *arbitrium liberum* e *arbitrium brutum* depende do fato de os estímulos possuírem *poder necessitante* ou apenas poder impulsivo. Nos seres humanos, os estímulos, ou causas impulsivas sensíveis, não podem determinar necessariamente o arbítrio, só incliná-lo. Eles só determinam o arbítrio animal, que não é *liberum*, mas *brutum*”. (BORGES, 2012, p. 42).

<sup>100</sup> Para aprofundar a compreensão sobre a distinção entre Móbil e Motivo, no decorrer da obra kantiana, indicam-se os seguintes textos: ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990. p. 107ss. BECK, A. *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984. p. 94ss.

<sup>101</sup> No original: “A good will is a will the actions of which accord with duty, not from inclination, but from respect for the moral law”.

tais concepções kantianas na teoria da justiça rawlsiana, sobretudo na configuração da ideia de posição original. Como será analisada posteriormente, a posição original é um artifício metodológico que busca articular uma situação hipotética de igualdade e equidade entre partes representantes de cidadãos reais. Nestas condições, há que se estabelecer um véu da ignorância que impeça o conhecimento das concepções subjetivas, interesses e preferências pessoais (entre outras coisas) das partes envolvidas. Pode-se dizer que essas concepções são equivalentes ao que Kant qualifica de *móviles* subjetivos, os quais alteram o valor moral da ação quando assumidos como máxima. Daí a razão pela qual o véu da ignorância deva encobri-las, pois, quando elas determinam a vontade humana, não há valor moral na escolha dos princípios de justiça, nem acordo possível. Por outro lado, na posição original, sob o véu da ignorância, as partes ainda têm interesses e finalidades racionais e razoáveis. Diferente dos *móviles*, contudo, esses interesses seriam equivalentes ao que Kant qualifica como *motivos*: eles são objetivamente válidos para todos os seres racionais e razoáveis. Isso porque, sob o véu da ignorância, as partes desconhecem as suas preferências subjetivas, ficando disponíveis apenas os fins objetivamente reconhecidos pela razão prática de todos. Na interpretação rawlsiana, uma ação realizada por respeito ao dever é uma ação feita por um interesse moral, formalmente determinada pela razão prática. Por outro lado, em muitas ações o interesse está vinculado a objetos externos à razão pura, a inclinações sensíveis da razão prática empírica. Nesse sentido, Rawls oportunamente esclarece o seguinte:

Há muitas consequências importantes dessa distinção. Menciono duas: primeiro, na opinião de Kant, toda ação é movida por algum interesse. Ao contrário do que ocasionalmente se diz, Kant nunca postulou uma ação realizada exclusivamente segundo a razão, se a entendermos como uma ação desprovida de um interesse que a mova. Além disso, para Kant, toda ação tem um objeto, ou objetivo – por vezes um objetivo desejado pelas inclinações, mas outras vezes um objetivo incluso num fim obrigatório determinado pelos princípios da razão prática<sup>102</sup> (LHMP, p. 177-178).

A questão que aqui se apresenta, contudo, é como Kant estabelece a lei moral. Em outras palavras, como localizar a verdadeira origem da moralidade? Além do mais, como explicar a força de determinação do dever, por assim dizer, relacionado à lei moral? Uma vez que “a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio

---

<sup>102</sup> No original: “There are several important consequences of this distinction. I mention two: first, on Kant’s view, every action is moved by some interest. Contrary to what is occasionally said, there is no such thing in Kant as an action from reason alone, if that means an action without a moving interest. Moreover, for Kant every action has an object, or aim - sometimes an aim wanted by inclinations, but sometimes an aim falling under an obligatory end determined by the principles of practical reason”.

exclusivo da razão [...], uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis que se possam ir buscar ao campo empírico” (GMS BA 33). Com efeito, como explicar esse poder de influência da simples lei moral na vontade humana, a despeito de todos os outros móveis empíricos? Além de uma dedução metafísica da moralidade, isso exige também uma espécie de dedução transcendental. Essa é uma tarefa não apenas analítica, senão que vinculada à possibilidade de uma proposição prática sintética *a priori*.

## 2.5 Racionalidade moral e imperativo categórico

A despeito do conhecimento moral ordinário que representa o ponto de partida da metafísica dos costumes, a dedução metafísica da moralidade, em sua busca pelo seu verdadeiro fundamento, localiza a origem *a priori* da questão, a saber: a razão prática pura. A objetividade exigida pela lei moral não pode se originar de um objeto empírico ou das disposições sensíveis da natureza humana, pelo que a sua origem só pode ser *a priori*, na própria razão pura.<sup>103</sup> A conclusão kantiana é que a moralidade descobre sua verdadeira fonte na determinação racional da vontade. Ora, se o princípio moral que determina a vontade encontra-se na razão pura, se a lei moral está relacionada à racionalidade, então a sua validade estende-se a todos os seres racionais. É, aliás, precisamente isso que Kant admite quando afirma que a lei moral é de “tão extensa significação que tem de valer não só para os homens, mas para todos os *seres racionais em geral*, não só sob condições contingentes e com exceções, mas sim *absoluta e necessariamente*” (GMS BA 29). Isso significa que todo e qualquer ser racional, finito ou não, reconhece a necessidade e a objetividade da lei moral, pois sua origem está na razão pura. Ao considerar a lei moral válida para todo ser racional, Paton a relaciona diretamente com a universalidade,<sup>104</sup> pois a moralidade deve seguir um

---

<sup>103</sup> Na segunda seção da *Fundamentação*, Kant reconhece a origem racional da moralidade, ressaltando que o valor moral da ação encontra-se diretamente vinculado à razão pura. Para ele, “resulta claramente que todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exatamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos” (GMS BA 34).

<sup>104</sup> Segundo Paton, a universalidade é a característica fundamental de toda e qualquer lei, isso vale tanto para as leis da natureza quanto para a lei moral da liberdade: “universality is the essential characteristic of law as such. A law, in the strict sense of 'law', must hold for all cases and admit of no exceptions. A law of nature, for example, must hold of all events in time without exception. If the principle that every event must have a cause is a law of nature, then there can be no exceptions to it; and if we were convinced that any exceptions were possible, we should at once deny this principle to be a law of nature. So it is also with what Kant calls the law of freedom' that is, the law in accordance with which a rational agent would act if reason had full control over his inclinations. This law of freedom, or moral law, cannot have exceptions without ceasing to be law. There cannot be one moral law for me and another for you. The law must be the same for all. In Kant's technical language, universality is the form of law. Whatever a law may be about that is, whatever may be its matter it must have the

padrão de objetividade que independa da natureza finita dos agentes (Cf. PATON, 1947, p. 72).

Nesse sentido, é possível considerar a existência de seres puramente racionais, possuidores de uma vontade que não é sensivelmente afetada, para os quais a lei moral objetiva determinaria infalivelmente a vontade subjetiva, de tal modo que a vontade seria a “faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário” (GMS BA 37). Por outro lado, nos seres em que a razão não determina necessariamente a vontade, i.e., quando a vontade não é perfeitamente pura, mas sim afetada por móveis empíricos; “numa palavra, se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão [...], então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objetivas, é *obrigação (Nötigung)* (GMS BA 38). Ora, essa é precisamente a situação da natureza humana: mesmo reconhecendo a validade da lei moral na simples razão pura, essa não determina infalivelmente a vontade subjetiva. Nessa situação, como assevera Kant, a lei moral da razão necessita apresentar-se como uma obrigação. Com efeito, o princípio objetivo, apresentado à vontade humana, chama-se mandamento da razão pura, já “a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*” (GMS BA 38).

Destaca-se, aqui, a função do verbo “dever” (*sollen*), o qual é considerado por Kant o modo de expressão dos imperativos. No caso específico do imperativo moral, o dever representa a relação que se dá entre a lei objetiva da razão e uma vontade (subjetiva) empiricamente afetada. Consequentemente, num ser racional em que a vontade é infalivelmente pura, não é necessária nenhuma obrigação.<sup>105</sup> Daí que, nesse caso, a lei moral não representa um dever, pois “pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem”. Por isso, “os imperativos não valem para a vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa*; o *dever (Sollen)* não está aqui no seu lugar, porque o *querer* coincide já por si necessariamente com a lei” (GMS BA 38). No tocante a essa

---

form of universality; for unless it is universal, it is not a law at all. Laws of freedom and laws of nature, in spite of fundamental differences, share in the common form of universality” (PATON, 1947, p. 69).

<sup>105</sup> Nesse sentido, Schönecker e Wood afirmam o seguinte: “seres racionais perfeitos são seres que não são sujeitos a “restrições e obstáculos subjetivos” ou que são contemplados em uma perspectiva na qual são abstraídos dessa limitação. Por isso, eles sempre agem racionalmente e também sempre moralmente, ou eles são vistos como se agissem sempre racional e moralmente [...]. Ao contrário disso, seres racionais imperfeitos são aqueles que são sujeitos a tais “restrições e obstáculos subjetivos”. Por isso, eles nem sempre agem racional e moralmente. Para um ser meramente racional, a lei moral é necessária objetiva e subjetivamente; para um ser racional sensível, apenas objetivamente. Por essa razão, necessidade e dever existem apenas para seres imperfeitos e não para seres perfeitos” (SCHÖNECKER. WOOD, 2014, p. 57).

questão, Paton ressalta que nem toda lei precisa apresentar-se como uma obrigação, pelo que o autor propõe as seguintes distinções:

Uma lei da natureza não representa uma obrigação, assim como para uma vontade santa a lei moral não se apresenta como uma obrigação, pois, por sua essência racional, ela segue necessariamente a lei moral. Assim, é um equívoco muito comum afirmar que para Kant a lei moral sempre representa-se como uma obrigação ou um imperativo. Muito pelo contrário, é necessário traçar uma nítida distinção entre a lei moral e o imperativo moral. A lei moral aparece para nós, sob condições humanas, como uma obrigação ou imperativo. Isso porque em nós a razão não tem o controle de todas as inclinações, essa característica não pertence à lei moral como tal. Para a vontade de um ser perfeito, a lei moral é a lei da santidade; já para a vontade de todo ser racional finito, ela é uma lei do dever (PATON, 1947, p. 70).

Considerando a definição kantiana de imperativo como “um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade” (GMS BA 38), Paton reconhece três tipos de princípios objetivos que podem figurar como imperativos, com o propósito de determinar a vontade, com diferentes significados. Assim, o princípio objetivo pode estar relacionado aos seguintes casos: à busca do que é útil ou dos meios necessários para se chegar a um bem; à busca do que significa o bem para mim ou o meu bem-estar; e à simples boa vontade ou o moralmente bom. Nesse contexto, “para todo e qualquer agente cuja vontade não se ajusta necessariamente a esses princípios objetivos, os três tipos de princípios devem figurar como imperativos. E, correspondendo aos três tipos de ação, haverá também as relativas e específicas determinações em algum sentido obrigatórias” (PATON, 1947, p. 114). Daí, pois, Kant fala em diferentes formas de imperativos, sempre os considerando como princípios objetivos de determinação de vontades imperfeitas, todavia em diferentes contextos e funções.

## 2.6 Das diferentes formas de imperativos ao imperativo categórico

É conhecida a distinção kantiana, apresentada inicialmente na *Fundamentação*, que versa sobre as obrigações estabelecidas pelos imperativos, as quais são representadas como hipotéticas ou categóricas. Não custa repetir que todos os imperativos, tanto hipotético quanto categórico, são comandos da razão que estabelecem uma lei objetiva para conduzir a vontade subjetiva em determinadas ações.<sup>106</sup> A diferença, portanto, se dá apenas no modo como a

<sup>106</sup> Schönecker e Wood ressaltam tal aspecto da seguinte maneira: “Exatamente como os imperativos categóricos, os imperativos hipotéticos também são leis do dever objetivas e necessitantes da razão. Elas são *objetivas* porque lhes é subjacente um conhecimento racional sobre a relação entre um determinado fim e o meio correspondente. Kant enfatiza expressamente que a determinação do meio não é idêntica ao imperativo hipotético. Mesmo quando não se segue um imperativo hipotético, porque o fim para os quais ele prescreve os meios não é perseguido de modo algum, a proposição subjacente sobre a relação permanece correta. A

ordem do imperativo se manifesta na ação: “no caso de a ação ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético*; se a ação é representada como boa *em si*, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico*” (GMS BA 40). No primeiro caso, a ação é condicionada a um objeto empírico, enquanto que no segundo se tem uma ação com verdadeiro valor moral, pois é incondicionalmente boa.

Nos imperativos hipotéticos, segundo Kant, a vontade encontra-se relacionada a um fim desejado, e por isso ela tem que assumir como obrigação as condições necessárias para efetivá-lo. Nesse caso, há uma relação de obrigação objetiva entre o fim buscado e os meios necessários para alcançá-lo. Por isso, um imperativo hipotético possui a estrutura lógica de uma implicação material, na qual sempre há um antecedente e um conseqüente: o conseqüente é o fim que se pretende buscar, já o antecedente representa os meios necessários para se atingir tal fim. Por exemplo, se alguém deseja algo (S), então deve realizar os meios (P) necessários para se chegar ao fim desejado (S). Mesmo dispondo de obrigações objetivas, os imperativos hipotéticos são relativos<sup>107</sup>, pois eles não representam obrigações necessárias. A sua obrigatoriedade, destarte, encontra-se relacionada à vontade de um agente que busca um conseqüente (um fim desejado), o qual (só então) está obrigado a realizar o antecedente (os meios necessários). Somente nesse caso, supondo um fim desejado, o imperativo hipotético torna-se necessário. No tocante a essa questão, Paton ressalta que “todo agente racional que deseja um determinado fim, deve efetivar a ação boa como um meio para se alcançar esse fim. Aqui, a obrigação da razão está condicionada pelo fim desejado; como os fins variam, a ação ordenada pelo motivo também irá variar” (PATON, 1947, 115). Considerando a diversidade de fins desejados, a obrigação do imperativo hipotético só se impõe àqueles que assumem um fim determinado, porque quem não deseja o conseqüente do condicional<sup>108</sup>, não se encontra obrigado a efetivar o antecedente.

---

proposição ‘a divisão de uma linha em duas linhas iguais ocorre por meio de construção de dois arcos que se cruzam nas extremidades desta linha’ é verdadeira e objetivamente válida, independentemente do fato de termos a intenção de dividir uma linha em duas partes iguais. Imperativos hipotéticos são *leis do dever* porque, como todos os imperativos, são voltados a destinatários e destinatárias que nem sempre fazem, ou querem fazer, aquilo que eles, de modo razoável, devem fazer e querer” (SCHÖNECKER. WOOD, 2014, p. 103).

<sup>107</sup> Por outro lado, quando consideramos o imperativo categórico, temos que admitir que o seu dever é necessário, não relativo. Isso significa que a ação moral não pode ser relativa ou contingente, mas sim universal e necessária.

<sup>108</sup> Segundo Beck, o antecedente do condicional deve ter as seguintes características: um objeto ou fim desejado pela vontade; o reconhecimento da relação necessária entre o antecedente e o conseqüente, i.e., a consciência de que os meios ordenados conduzem ao fim desejado; e a motivação que faz a transição do fim desejado para a efetivação dos meios necessários para alcançá-lo, sob pena de eliminação do fim desejado (BECK, 1960, p. 85).

Em sua interpretação sobre estrutura dos imperativos hipotéticos, Rawls relaciona-os com a faculdade humana da racionalidade, em contraste com a razoabilidade moral. Como tal, os imperativos hipotéticos envolvem a capacidade humana de deliberar sobre os fins desejados e traçar estratégias racionais para alcançá-los. Segundo Rawls, “entre os princípios de deliberação racional podemos citar: empregar os meios mais eficazes para se alcançar os fins pretendidos; adotar a alternativa com maior probabilidade de alcançar êxito; buscar o fim mais abrangente”<sup>109</sup> (LHMP, p. 220). A racionalidade dos imperativos hipotéticos está relacionada às concepções subjetivas de bem e aos interesses pessoais do agente, de modo a efetivar as preferências individuais que se enquadram nos limites da moralidade. Vale ressaltar que essa será uma ideia fundamental para a justiça como equidade, na medida em que a racionalidade dos cidadãos dá conteúdo às diferentes concepções de bem existentes em uma sociedade democrática. No entanto, assim como em Kant, Rawls assevera que a racionalidade dos interesses pessoais deve ser condicionada pela razoabilidade dos princípios de justiça.

No que diz respeito aos imperativos hipotéticos, Kant reconhece duas diferentes modalidades de determinação dos meios necessários para a efetivação de uma finalidade. A primeira está relacionada à habilidade ou destreza em articular as condições necessárias para se alcançar um fim contingente, sem considerar se essa finalidade é razoável ou boa de forma geral. Todos os imperativos de habilidade são analíticos, uma vez que o fim buscado comporta condições necessárias e suficientes para a sua efetivação. Assim, o fim desejado é possível ou contingente, pelo que tal imperativo é qualificado como problemático. Aqui, o que realmente importa não é a necessidade ou razoabilidade do fim (contingente), mas tão somente a destreza em articular os meios necessários para alcançá-lo. Assim, “as regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para o matar pela certa, são de igual valor nesse sentido de que qualquer delas serve para conseguir perfeitamente a intenção proposta” (GMS BA 41). Como não há uma determinação necessária do fim buscado, a relação entre a obrigação do antecedente e o conseqüente é problemática.

A segunda modalidade de imperativos hipotéticos encontra-se relacionada ao conceito de felicidade. É, pois, nesse caso que aparece o conceito de “prudência”: “ora, a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar *prudência* (*Klugheit*)” (GMS BA 43). Diferente dos imperativos de habilidade, aqui o fim desejado está determinado (a busca pela felicidade), todavia os meios são complexos e relativos ao que cada

---

<sup>109</sup> No original: “Among the principles of rational deliberation are: to take the most effective means to one’s ends; to adopt the alternative most likely to achieve success; to pursue the most inclusive end”.

um compreende ser a felicidade, pois não há um conceito objetivo de felicidade. Mesmo existindo entre os homens um desejo natural pela busca da felicidade, não há um consenso universal acerca de tal objeto, nem relativo aos meios necessários para a sua efetivação. “Portanto, o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer o preceito de prudência, continua a ser *hipotético*; a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção” (GMS BA 43). Como a felicidade é um fim buscado por todos os homens, mesmo não havendo uma determinação objetiva de tal conceito, esse imperativo é caracterizado como assertórico, isso porque o consequente é necessário (todos desejam a felicidade).

Na leitura da razão prática kantiana, apresentada em *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Rawls reconhece que não há um conceito objetivo de felicidade, pois essa é uma ideia determinada pelas preferências individuais e efetivada pela racionalidade. Assim, “a nossa concepção de felicidade depende das contingências da nossa vida e dos modos particulares de pensamento e sentimento que desenvolvemos à medida que nos tornamos adultos”<sup>110</sup> (LHMP, p. 221). Isso significa que não há um consenso sobre uma concepção de felicidade que atenda aos interesses de todos os cidadãos racionais e razoáveis. O que há é uma diversidade de concepções orientadas segundo as particularidades das preferências individuais. Essa é a razão pela qual Kant afirma a prioridade da razão prática pura sobre a empírica, pois só a primeira tem objetividade e universalidade para construir a normatividade moral. Para Rawls, “neste ponto, a diferença em relação a uma doutrina moral teleológica, tal como o utilitarismo, é evidente, uma vez que para Kant a concepção de fins permissíveis pressupõe que a lei moral e os princípios da razão prática pura estejam já estabelecidos”<sup>111</sup> (LHMP, p. 222). Uma doutrina moral teleológica, como é o caso do utilitarismo, parte de uma concepção de bem (enquanto prazer, felicidade, preferências ou interesses) e busca elevá-la ao *status* de uma concepção comum, à qual todos os cidadãos vinculariam as suas preferências individuais. Com isso, “em uma doutrina teleológica, a concepção de bem é dada antes da concepção do justo (ou da lei moral) e independentemente dela”<sup>112</sup> (LHMP, p. 222), de modo que o justo é definido como a maximização do bem. Essa é uma concepção de justiça que se opõe diametralmente à moralidade kantiana, bem como ao liberalismo político de Rawls.

---

<sup>110</sup> No original: “so our conception of happiness depends on the contingencies of our life and on the particular modes of thought and feeling we have developed as we come of age”.

<sup>111</sup> No original: “At this point, the contrast with a teleological moral doctrine such as utilitarianism is clear, since for Kant the conception of permissible ends presupposes that the moral law and the principles of pure practical reason are already in place”.

<sup>112</sup> No original: “in a teleological doctrine, a conception of the good is given prior to and independently of the right (or the moral law)”.

Ao tomar uma concepção de bem como critério normativo para a justiça (ou moralidade), as doutrinas teleológicas incorrem no erro de assumir uma ideia subjetiva como se fosse objetivamente válida. Como anteriormente analisado, não há acordo possível sobre uma concepção de bem universalmente reconhecida, a não ser por meio da opressão das preferências individuais, submetendo-as a uma concepção imposta arbitrariamente. Quando livremente edificadas pela racionalidade subjetiva, o que há é um pluralismo de concepções divergentes, mas que são razoáveis e delimitadas pela razão prática pura. Daí, pois, a necessária primazia da razão prática pura sobre as concepções subjetivas e divergentes da razão prática empírica. Rawls sintetiza essas ideias da seguinte maneira:

Essa questão pode ser expressa da seguinte maneira: em lugar de iniciarmos por uma concepção de bem dada independentemente do justo, começamos por uma concepção do justo – da lei moral – dada pela razão prática pura (oposta à empírica). Especificamos, então, à luz dessa concepção [...] quais os fins permissíveis e quais os preceitos morais que determinam nossos deveres de justiça e de virtude.<sup>113</sup> (LHMP, p. 227).

Nesse sentido, os interesses da razão prática empírica são efetivados mediante a racionalidade dos imperativos hipotéticos, pelo que se constitui naturalmente um pluralismo de concepções de bem. Para Kant, tanto os imperativos de habilidade quanto os de prudência são hipotéticos.<sup>114</sup> É por esta razão que eles não servem para a fundamentação da moralidade. Deve-se ressaltar que o ponto que diferencia as regras de destreza dos conselhos da prudência encontra-se na indeterminação (ou não) do fim desejado. Assim, “os imperativos da prudência coincidiriam totalmente com os da destreza e seriam igualmente analíticos, se fosse igualmente fácil dar um conceito determinado de felicidade” (GMS BA 45). É impossível determinar com precisão quais os meios necessários para se alcançar a felicidade, pelo que, nesse caso, não há regras (como nos imperativos de destreza) nem mandamentos (como no imperativo categórico), mas apenas conselhos de prudência. Segundo Kant, os elementos

<sup>113</sup> No original: “the matter can be put this way: rather than starting from a conception of the good given independently of the right, we start from a conception of the right - of the moral law - given by pure (as opposed to empirical) practical reason. We then specify in the light of this conception [...] what ends are permissible and what moral precepts specify our duties of justice and of virtue”.

<sup>114</sup> Como adverte Beck, na própria *Fundamentação*, bem como na segunda *Crítica*, Kant denomina com diferentes termos esses mesmo imperativos. Assim, no decorrer das obras, “o imperativo técnico é chamado problemático, o pragmático é chamado assertórico, e o categórico é chamado apodítico” (BECK, 1957, p. 8). Por exemplo, na *Fundamentação*, Kant qualifica os imperativos de destreza, prudência e moral, respectivamente, da seguinte maneira: “os primeiros imperativos poderiam ainda chamar-se *técnicos* (pertencentes à arte), os segundos *pragmáticos* (pertencentes ao bem-estar), os terceiros *morais* (pertencentes à livre conduta em geral, isto é aos costumes)” (GMS BA 44).

constitutivos do conceito de felicidade são predominantemente empíricos<sup>115</sup>, vinculados à imaginação e não à razão. Deste modo, no que diz respeito à felicidade, não há universalidade objetiva, por isso a moralidade não pode ser determinada por conselhos de prudência, mas sim pelos mandamentos incondicionais do imperativo categórico.

## 2.7 Imperativo Categórico

Em ambos os casos de imperativos hipotéticos, a vontade subjetiva do agente é determinada por um objeto material, i.e., um fim desejado. Eles expressam a busca pela satisfação de uma inclinação ou por um objeto desejado pela vontade, o qual só é levado a cabo seguindo as condições prescritas pelas regras de destreza ou conselhos de prudência. Em contrapartida, o imperativo categórico deve estabelecer as condições necessárias para o estabelecimento dos mandamentos<sup>116</sup> da moralidade, pois a obrigação moral não se encontra estruturada na forma de um condicional (Se..., então...), senão que se trata de uma determinação categórica. Da mesma maneira, o imperativo da moralidade não pode estar relacionado a nenhum fim desejado ou inclinação sensível, uma vez que qualquer objeto buscado colocaria em xeque o valor da ação. Isso significa que o imperativo categórico é aquele em que a razão pura determina a vontade de forma necessária e sem qualquer fim desejado, pelo que a ação é boa em si, sem qualquer interesse externo à razão pura. Tendo em vista as características dos imperativos hipotéticos, Kant assim descreve o imperativo moral:

Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é **categórico**. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição (*Gesinnung*),

---

<sup>115</sup> Nesse sentido, Kant afirma: “infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente desejar e querer. A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer têm que ser tirados da experiência, e que portanto para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro” (GMS BA 47).

<sup>116</sup> Kant ressalta que cada imperativo, seja ele de destreza, prudência ou moral, se diferencia na forma segundo a qual a obrigação é imposta à vontade. Com efeito, “para tornar bem marcada esta diferença, creio que o mais conveniente seria denominar estes princípios por sua ordem, dizendo: ou são *regras* da destreza, ou *conselhos* da prudência, ou *mandamentos (leis)* da moralidade. Pois só a lei traz consigo o conceito de uma *necessidade incondicionada*, objetiva e conseqüentemente de validade geral, e mandamentos são leis a que tem de se obedecer, quer dizer que se têm de seguir mesmo contra a inclinação. O *conselho* contém, na verdade, uma necessidade, mas que só pode valer sob a condição subjetiva e contingente de este ou aquele homem considerar isto ou aquilo como contando para a sua felicidade; enquanto que o imperativo categórico, pelo contrário, não é limitado por nenhuma condição e se pode chamar propriamente um mandamento, absoluta-, posto que praticamente, necessário” (GMS BA 44).

seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo **da moralidade** (GMS BA 43).

Segundo Paton<sup>117</sup>, se o princípio objetivo da razão prática não está condicionado por qualquer fim, se a ação é boa em si, então o imperativo é categórico. Ora, considerando que todo agente racional deve querer que a máxima de sua ação seja boa em si, portanto ela só pode ser determinada por uma lei apodítica da razão pura (Cf. PATON, 1947, 115). Não havendo nenhuma condição material que o determine (externa à razão), a condição fundamental do imperativo moral encontra-se na própria razão pura. Por não existirem condições pressupostas, a razão prática tem autonomia plena para efetivar o imperativo moral. Nesse sentido, quando “se pensa um imperativo categórico, então sei imediatamente o que é que ele contém” (GMS BA 51). É assim que a lei moral pode e deve ser efetivada de modo (totalmente) independente de condições materiais, pela simples forma *a priori* da razão prática pura. Aqui se confirma, portanto, a sentença apresentada na primeira seção da *Fundamentação*: apenas uma boa vontade, incondicionalmente boa, tem valor moral. Essa é, aliás, a vontade subjetiva determinada pela lei moral objetiva, independentemente de qualquer condição material ou concepção de bem, pela simples razão prática pura.

Segundo Kant, “não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme” (GMS BA 52). Ou seja, por não haver condições ou circunstâncias que possam determinar a lei moral, então seu valor encontra-se relacionado à objetividade da razão pura, a qual se manifesta na universalidade da lei. O imperativo categórico, deste modo, pode ser articulado na seguinte fórmula: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (GMS BA 52). Kant assevera que esse é o único imperativo categórico da razão, pois o mesmo manifesta a autêntica incondicionalidade da máxima na forma de uma lei universal. Todavia, a despeito desta definição, é possível encontrar várias formulações para este mesmo imperativo categórico. O próprio Kant reconhece que há três maneiras de expressar o princípio da moralidade,<sup>118</sup> as quais “são no

<sup>117</sup> Segundo Paton: “Where the objective principle of practical reason is not conditioned by any end, the action is enjoined for its own sake, as good in itself without reference to any further end. The imperative is then categorical: that is to say, it is not conditioned by the hypothesis that some particular end is desired. It takes the general form 'Every rational agent ought to will the action good in itself.' This imperative Kant calls an apodeictic imperative, and it is the imperative of morality” (PATON, 1947, p. 115).

<sup>118</sup> Segundo Kant, essas três maneiras de apresentação do imperativo categórico têm como objetivo “aproximar a ideia da razão mais e mais da intuição (*Anschauung*) (segundo uma certa analogia) e assim do sentimento. 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

fundo apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas” (GMS BA 80).

## 2.8 As possíveis fórmulas do imperativo categórico

Apesar da afirmação kantiana de que há só um único imperativo categórico, o qual admite três formulações distintas, isso não significou o fim das divergências sobre quantas são as fórmulas apresentadas na *Fundamentação*. Contudo, aparentemente, não há grandes divergências interpretativas acerca das três concepções segundo as quais o próprio Kant diferencia os imperativos categóricos. Todavia, mesmo assumindo essa distinção, os intérpretes divergem quanto ao número de fórmulas apresentadas<sup>119</sup> na *Fundamentação*.<sup>120</sup> Na obra *Kant on Freedom, Law and Happiness*, P. Guyer, por exemplo, reconhece que há três formulações indicadas por Kant, mas identifica quatro fórmulas possíveis para o imperativo categórico. Sob o título **The Possibility of the Categorical Imperative**, Guyer afirma que uma primeira dificuldade está relacionada a quais são as três formulações fundamentais propostas por Kant. Segundo o autor, é possível identificar (como fundamentais) as três fórmulas seguintes: a fórmula da lei universal – “Age apenas segundo uma máxima pela qual possas querer, ao mesmo tempo, que ela se torne uma lei universal” (FUL); a fórmula da humanidade como fim em si mesma – “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca simplesmente como um meio” (FHE) e a fórmula da autonomia – “fazer tudo a partir da máxima de sua vontade, como uma vontade que pudesse, ao mesmo tempo, ter a si mesma por objeto como legisladora universal” (FA). No entanto, há uma segunda possibilidade que identifica as três fórmulas fundamentais como sendo as seguintes: FUL, FHE e FKE.<sup>121</sup> Aqui,

---

segundo a sua natureza, portanto como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários; 3) uma *determinação completa* de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas por legislação própria, devem concordar com a ideia de um reino possível dos fins como um reino da natureza” (GMS BA 80).

<sup>119</sup> Para uma leitura que preserva as três formulações indicadas por Kant, apesar das diversas fórmulas apresentadas, indica-se o texto Stratton-Lake: *Formulating Categorical Imperatives*. STRATTON-LAKE, P. “Formulating Categorical Imperatives”. In: *Kant-Studien* 83(1993), 316-340.

<sup>120</sup> Nesse sentido, indica-se o interessantíssimo artigo de Guido de Almeida, *Sobre as “Fórmulas” do Imperativo Categórico*, o qual responde à questão acerca das diversas fórmulas do imperativo categórico fazendo uma leitura que relaciona fórmulas conceituais com analógicas. ALMEIDA, Guido Antônio de. Kant e as Fórmulas do Imperativo Categórico. In: Fátima Évora, Paulo Faria, Andrea Loparic, Luiz Henrique Lopes dos Santos e Marco Zingano. (Org.). *Lógica e Ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, v. p. 9-26.

<sup>121</sup> Nesse contexto, Guyer coloca a seguinte questão: “So what are the three main formulations of CI according to Kant himself - FUL, FHE, and FA, as he says at G, 4: 431-32, or FUL, FHE, and FKE, as he says at G, 4:436?”

a fórmula da autonomia é substituída pela fórmula do reino dos fins – “não praticar nenhuma ação senão de acordo com uma máxima que possa ser uma lei universal e, por conseguinte, apenas de tal maneira que a vontade, através de sua máxima, possa se considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal” (FKE). (GUYER, 2000, p. 173). Nesse contexto, mesmo reconhecendo a proposição kantiana que identifica três formulações fundamentais, Guyer localiza quatro fórmulas para o imperativo categórico.

Ao reconhecer quatro possíveis fórmulas, Guyer diverge<sup>122</sup> de uma interpretação quase canônica sobre esse assunto: trata-se da proposta apresentada por Paton, em *The Categorical Imperative*, o qual identifica cinco possíveis fórmulas para o imperativo categórico. Muito embora reconheça três eixos principais, Paton apresenta cinco fórmulas organizadas da seguinte maneira: o primeiro eixo é composto pela fórmula da lei universal (I), a qual contém a fórmula da lei da natureza (Ia); o segundo eixo contém apenas a fórmula da humanidade como fim em si mesma (II); o terceiro eixo tem a fórmula da autonomia (III), bem como a fórmula do reino dos fins (IIIa). Daí que Paton, apesar das considerações kantianas, localiza e analisa cinco fórmulas para o imperativo categórico (Cf. PATON, 1947, p. 129ss).

Como será abordado no próximo capítulo<sup>123</sup>, Rawls analisa os imperativos categóricos kantianos segundo uma concepção procedimental, pela qual se busca desprender-se de pressupostos transcendentais apriorísticos e aplicá-lo ao contexto social dos agentes. Nesse contexto interpretativo, Rawls analisa três fórmulas do imperativo categórico, as quais teriam como objetivo dar conteúdo efetivo à forma da lei moral da razão. Com efeito, a fórmula mais relevante para o procedimentalismo rawlsiano é a fórmula da lei da natureza, pois ela relaciona a lei moral ao contexto empírico do agente. Por isso ela é utilizada como modelo metodológico para expor o procedimento do imperativo categórico. Para o filósofo estadunidense, “esse procedimento não é a lei moral nem tampouco o imperativo categórico, mas é [...] a maneira mais útil pela qual, partindo da fórmula universal do imperativo categórico como método estrito, podemos esclarecer sobre o que o imperativo categórico

---

And is this a significant question, or is the difference between FA and FKE insignificant?” (GUYER, 2000, p. 173).

<sup>122</sup> Guyer reconhece que ao sugerir que existem quatro formulações do CI, aparentemente estar-se-ia ignorando a bem conhecida posição defendida por Paton, o qual afirma a existência de cinco fórmulas diferentes: “além das quatro que eu mencionei (o qual ele chamou de fórmulas I [FUL], II [FHE], III [FA] e IIIa [FKE]), Paton também considerou como uma fórmula distinta (Ia), a qual ele chamou de Fórmula da Lei da Natureza - “Age como se a máxima de tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (GUYER, 2000, p. 174). Com efeito, o ponto de divergência entre os autores é o seguinte: Guyer nega que exista um pressuposto teleológico na fórmula da lei da natureza (Ia), como Paton acredita. Assim, para Guyer a fórmula Ia seria apenas uma condição para a fórmula I (FUL), pelo que elas não precisam ser distinguidas.

<sup>123</sup> Mais precisamente sob o título: **3.2 O procedimento do imperativo categórico**, do capítulo seguinte.

exige de nós”<sup>124</sup> (LHMP, p. 200). As outras duas fórmulas consideradas por Rawls são as seguintes: a fórmula da humanidade como fim em si mesma; e a fórmula da autonomia do sujeito racional. Todavia, “a segunda e a terceira formulações nada acrescentam ao conteúdo das exigências morais determinadas pelo procedimento do imperativo categórico, apresentam, antes, dois outros pontos de vista que o complementam”<sup>125</sup> (LHMP, p. 200). Rawls sintetiza a sua análise nos seguintes termos:

Assim, na primeira formulação, olhamos para a situação moral do ponto de vista do agente e consideramo-nos sujeitos à lei moral. Na segunda, somos conduzidos a ver a nós mesmos e às outras pessoas como afetados por nossa ação e, portanto, como passivos. A questão é como tratamos a humanidade tanto em nós mesmos como nos outros. Na terceira formulação, a da autonomia, [...] voltamos de novo ao ponto de vista do agente, desta vez considerando-o não como alguém sujeito ao imperativo categórico, mas como alguém que está, por assim dizer, legislando as exigências morais. Aqui, o procedimento do imperativo categórico é visto como aquele que, se a ele aderirmos com plena compreensão de seu significado, nos possibilita considerar a nós mesmos como criadores da lei universal para um possível reino dos fins.<sup>126</sup> (LHMP, p. 200).

No tocante a tais divergências acerca das possíveis fórmulas do imperativo categórico, a questão que surge é a seguinte: como compreender a afirmação kantiana de que há somente um imperativo, o qual seria representado na lei universal, perante tantas formulações encontradas na *Fundamentação* ou em comentadores da obra? A resposta talvez possa ser encontrada no próprio texto kantiano, pois aparentemente o filósofo de Königsberg reconhece que a lei moral assume fundamentalmente a forma de uma lei universal da razão, mas que as diferentes fórmulas dão materialidade e efetividade ao imperativo categórico. Deste modo, a lei universal expressa a fórmula fundamental do imperativo categórico, visto que ela é a manifestação da forma incondicionada da simples razão pura, a qual deve determinar a máxima subjetiva do agente. No entanto, como assevera Kant: “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” (GMS BA 81).

<sup>124</sup> No original: “This procedure is neither the moral law nor the categorical imperative, but it is, I have suggested, the most usable way for us, beginning from the universal formula of the categorical imperative as the strict method, to work out what the categorical imperative requires of us”.

<sup>125</sup> No original: “The second and third formulations do not add to the content of the moral requirements specified by the CI-procedure; rather, they lay out two further points of view that complement it”.

<sup>126</sup> No original: “Thus, in the first formulation, we look at the moral situation from the agent’s point of view, and regard ourselves as subject to the moral law. In the second, we are directed to view ourselves and other persons as affected by our action, and so as passive. The question is how we are treating humanity both in ourselves and in others. In the third formulation, that of autonomy, which we discuss today, we come back again to the agent’s point of view, this time regarding the agent not as someone subject to the categorical imperative, but as someone who is, as it were, legislating moral requirements. Here the CI-procedure is seen as that procedure adherence to which with a full grasp of its meaning enables us to regard ourselves as making universal law for a possible realm of ends”.

Com efeito, as diferentes formulações do imperativo categórico têm, como Kant reconhece, a importante função de aproximar a lei universal à intuição humana, produzindo analogias e exemplos de efetividade prática da lei moral.

A posição de Rawls sobre essa questão encontra-se, inicialmente, alinhada com a afirmação kantiana de que as diferentes formulações de um mesmo imperativo categórico sevem como analogias para aproximar a lei moral da razão à intuição humana. Por isso, segundo ele, não há uma diferença objetiva entre as fórmulas, mas apenas subjetiva, a qual diz respeito ao modo de expressão da lei moral universalmente válida. Portanto, “o objetivo de se ter diversas formulações [...] é aproximar a ideia da razão – isto é, a lei moral – da intuição (de acordo com uma certa analogia) e, assim, aproximá-la do sentimento”<sup>127</sup> (LHMP, p. 182). Por outro lado, Rawls acredita que a plena aplicação da lei moral ao contexto específico do agente exige um procedimento que vincule a universalidade da razão prática ao âmbito social e político. Isso, porém, Kant não faz. Nesse caso, “uma vez que somos seres finitos imbuídos de necessidades, não podemos aplicar esse imperativo diretamente às nossas ações, mas apenas depois de o interpretarmos segundo a fórmula da lei da natureza e através da explicação do procedimento do imperativo categórico”<sup>128</sup> (LHMP, p. 182). Essa será uma questão profundamente analisada posteriormente, mas é interessante perceber que em Kant já há um esforço no sentido de aproximar a lei moral às condições finitas do ser humano, o qual será levado a cabo pelo proceduralismo rawlsiano.

Nesse sentido, a exposição do imperativo categórico começa pela regra formal da lei universal, a qual denota a necessidade de uma ação por respeito à forma pura da razão prática. Assim como na razão teórica, a estrutura transcendental da razão prática é universal, de modo que na sua simples forma objetiva encontra-se a lei moral universalmente válida. Daí que, quando não condicionada por móveis contingentes, a vontade incondicionada, que segue a lei universal da razão, cumpre os requisitos gerais de um imperativo categórico. Destarte, “temos que *poder querer* que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral” (GMS BA 57). Ora, por ser o “cânone” geral das ações morais, a fórmula da lei universal segue um modelo formal de apresentação do imperativo categórico. Ela não está voltada para o esclarecimento ou aplicação da lei moral a casos específicos, como ocorre em outras formulações, senão que manifesta as simples

---

<sup>127</sup> No original: “The purpose of having several formulations (and these formulations in particular) is to bring the idea of reason [...] nearer to intuition (in accordance with a certain analogy) and so nearer to feeling”.

<sup>128</sup> No original: “Yet since we are finite beings with needs, we cannot apply that imperative to our actions directly but can do so only after we have interpreted it in terms of the law of nature formula by setting out the CI-procedure”.

condições gerais relacionadas à forma pura da lei universal da razão prática. Nesse caso, o procedimento do imperativo categórico revela facilmente se a ação tem valor moral: basta comparar a máxima subjetiva com a lei moral universal e objetiva da razão, a validação ou contradição<sup>129</sup> torna-se evidente. Consequentemente, a possibilidade de tornar a máxima subjetiva uma lei universal manifesta todos os requisitos formais da moralidade, pois tal procedimento pode ser realizado pela simples razão pura, sem qualquer móbil empírico. Daí que esta fórmula seja considerada por Kant como canônica, uma vez que segue o procedimento mais fiel aos elementos da razão pura, a saber: a universalidade.

À fórmula da lei universal geralmente é relacionada a fórmula da lei da natureza, pelo que essa seria uma espécie de segunda<sup>130</sup> versão daquela. Nesse caso, essa nova fórmula não acrescentaria nenhuma informação nova a já estabelecida versão da lei universal, porém ela teria uma importante função, a saber: esclarecer e tornar mais intuitiva a lei universal da razão. Nesse sentido, Kant utiliza-se de uma analogia sustentada na universalidade que caracteriza tanto a lei moral quanto as leis da natureza. Isso significa que é possível pensar a universalidade da lei moral tal qual a validade universal e necessária das leis da natureza, porém sendo a primeira uma lei da liberdade, determinada pela razão pura, enquanto a segunda encontra-se determinada pelo princípio da causalidade natural (*KrV*, B 446). Assim, é possível compreender a lei universal da moralidade como se fosse uma lei da natureza, valendo-se de uma analogia entre elas. Para Kant:

Uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente *natureza* no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza* (GMS BA 52).

A concepção kantiana de leis da natureza, como apresentado na *Analítica Transcendental* da primeira *Crítica*, expressa um sistema absolutamente determinado por leis

---

<sup>129</sup> No que diz respeito a tal assunto, Kant ressalta o seguinte: “se agora prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobriremos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma *exceção* para nós, ou (também só por esta vez) em favor da nossa inclinação. Por conseguinte, se considerássemos tudo partindo de um só ponto de vista, o da razão, encontraríamos uma contradição na nossa própria vontade, a saber: que um certo princípio seja objetivamente necessário como lei universal e que subjetivamente não deva valer universalmente, mas permita exceções” (GMS BA 58).

<sup>130</sup> Na leitura de Paton, a fórmula da lei da natureza é considerada como uma subfórmula da lei universal, todavia ela é tratada como uma fórmula independente que não pode ser dissolvida, por assim dizer, na lei universal. Segundo a interpretação do autor, há na fórmula da lei da natureza uma concepção teleológica de natureza. Para aprofundar essa leitura do texto kantiano, indica-se sobretudo o capítulo XV, **The formula of the law of nature**, da seguinte obra: (PATON, 1947, p. 146ss).

universais e necessárias. Aqui, pois, tem-se uma concepção de lei da natureza inspirada na física newtoniana, na qual a marca característica de uma lei está na validade universal e necessária. Segundo Rawls, a universalidade e a necessidade são duas características da razão pura, as quais se aplicam tanto ao conhecimento teórico quanto ao prático. No contexto moral, “necessidade significa necessidade prática: isto é, aquilo que os princípios da razão prática pura exigem. Assim, o que quer que o imperativo categórico exija é para nós praticamente necessário”<sup>131</sup> (LHMP, p. 248). Do mesmo modo, “quanto à universalidade, significa que as exigências em questão sustentam-se para todas as pessoas razoáveis e racionais em virtude de sua natureza como tais pessoas, independentemente de quaisquer condições particulares de inclinações e circunstâncias que distingam uma pessoa razoável e racional de outra”<sup>132</sup> (LHMP, p. 248). À luz de tais concepções, a fórmula da lei da natureza teria a função de facilitar a compreensão da lei universal da razão, pois, ao considerar a lei moral como se fosse uma lei da natureza, a qual é necessariamente válida como universal, então se tornaria mais fácil perceber se a ação possui valor moral, porque ela também deve expressar uma lei universalmente válida, tal qual uma lei da natureza.<sup>133</sup> Sobre essa questão, Rawls assevera o seguinte:

Na ciência, buscamos o ideal da unificação do conhecimento do entendimento através da ideia reguladora de unidade sistemática. Ao fazer isso, assumimos que a natureza é ordenada como se fosse obra da razão pura que realiza no mundo a mais alta unidade sistemática (KR B 670-696). De modo similar, ordenamos nosso mundo social agindo segundo preceitos válidos como se fossem leis da natureza. Neste caso, é a nossa razão prática pura que ordena o mundo social, na medida em que introduz a conjunção sistemática numa totalidade de fins.<sup>134</sup> (LHMP, p. 215).

No tocante à fórmula da humanidade como fim em si mesma, parece que o objetivo kantiano é dar “materialidade” à vontade humana que se determina pela lei moral da razão, mediante uma concepção de finalidade. Ora, a boa vontade pode condicionar-se a um fim

---

<sup>131</sup> No original: “Necessity here means practical necessity: that is, what is required by the principles of pure practical reason. So whatever is required by the categorical imperative is practically necessary for us”.

<sup>132</sup> No original: “As for universality, this means that the requirements in question hold for all reasonable and rational persons in virtue of their nature as such persons, independently of any particular conditions of inclination and circumstances that mark off one reasonable and rational person from another”.

<sup>133</sup> Numa das fórmulas da lei da natureza, Kant ressalta o uso de uma analogia entre os conceitos de universalidade das leis: “a validade da vontade, como lei universal para ações possíveis, tem analogia com a ligação universal da existência das coisas segundo leis universais, que é o elemento formal da natureza em geral, o imperativo categórico pode exprimir-se também assim: *Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza*” (GMS BA 81).

<sup>134</sup> No original: “In science we pursue the ideal of unifying the knowledge of the understanding by the regulative idea of systematic unity. In doing this, we assume that nature is ordered as if it is the work of pure reason realizing in the world the highest systematic unity (KR B670–696). Similarly, we order our social world by acting from valid moral precepts as if they were laws of nature. In this case, it is our pure practical reason that orders the social world as it introduces systematic conjunction into a whole of ends”.

pretendido, desde que esse seja um fim racional, o qual possua valor objetivo e universal. O que de fato é excluído do conceito de boa vontade, sob pena de eliminação do valor moral da ação, são os fins contingentes, vinculados ao interesse empírico do agente. Esses, portanto, seriam fins subjetivos que condicionam a vontade através de móveis. Por outro lado, “o princípio objetivo do querer é o *motivo (Bewegungsgrund)*; daqui a diferença entre fins subjetivos, que assentam em móveis, e objetivos, que dependem de motivos, válidos para todo o ser racional” (GMS BA 64). Com isso, a vontade humana pode determinar-se através de um fim objetivo e racional, pois esse seria universalmente válido. Nesse caso, tal fim não seria contingente, senão que teria um valor absoluto, pelo que se tornaria um dever moral buscá-lo. Esse, pois, é um fim em si mesmo, com valor absoluto porque não admite equivalente ou comparação, possuindo assim dignidade (valor íntimo).

Nesse sentido, a natureza racional é o único fim com valor absoluto, por isso a humanidade (enquanto possuidora de razão) representa um fim em si mesma. “Ora digo eu: - O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade” (GMS BA 65). Consequentemente, a humanidade de forma geral possui dignidade<sup>135</sup>, uma vez que é um fim absoluto, com valor objetivo e racional. Deste modo, o imperativo categórico pode ser formulado da seguinte forma: “*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*<sup>136</sup> *como meio*” (GMS BA 66). O valor absoluto da humanidade torna-se o fim que deve ser assumido pela vontade como um imperativo categórico. Trata-se, aqui, do dever universal de considerar a

---

<sup>135</sup> No que diz respeito a tal conceito, Kant apresenta um argumento que compara os conceitos de “dignidade” e “preço”, concluindo que a dignidade possui um valor supremo e, portanto, não tem preço. Assim, aquilo que possui dignidade não tem *equivalente* (não pode ser substituído ou comprado), pois é **um fim em si mesmo** (valor íntimo, absoluto). Ademais, a racionalidade e a moralidade fazem do homem um ser de valor íntimo, um fim em si mesmo, pelo que a humanidade se torna possuidora de dignidade. Nas palavras do próprio autor: “quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade. O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um *preço venal*; aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é a uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem um *preço de afeição ou de sentimento (Affektionspreis)*; aquilo porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é um preço, mas um valor íntimo, isto é *dignidade*” (GMS BA 77).

<sup>136</sup> Em suas considerações sobre essa fórmula, Paton faz uma interessante análise sobre a importância do trecho “*simplesmente como meio*”. Segundo o autor, nem sempre utilizar-se de alguém como meio é uma violação de sua dignidade, e aqui ele cita como exemplo o carteiro que, ao fazer o seu trabalho, é usado como meio, mas não simplesmente como meio, pois presume-se que a sua função está de acordo com a sua própria vontade, tornando-se assim até mesmo um dever. Portanto, com a expressão “*usar as pessoas simplesmente como meios*”, o Kant tem em mente é uso deles como meios para a satisfação de inclinações ou para a realização de fins com base em inclinações” (PATON, 1947, p. 165s).

pessoa humana sempre como fim em si mesma, nunca como simples meio para qualquer outro fim.

Em suas *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Rawls reconstrói o raciocínio kantiano que fundamenta a fórmula da humanidade com fim em si mesma, partindo das seguintes premissas: 1) Concordamos que A é qualquer ser humano razoável; 2) Então, A necessariamente concebe a natureza razoável de A como um fim em si mesma; 3) Assim, a natureza de A é um fim subjetiva para A; 4) No entanto, uma vez que A é qualquer ser razoável, todos os seres razoáveis necessariamente concebem sua própria natureza como um fim em si mesma; 5) Ademais, se A concebe a natureza razoável de A como um fim em si mesma, todos os seres razoáveis concebem a natureza de A como um fim em si mesma; 6) Concordamos, agora, que B é qualquer ser razoável diferente de A. Assim, as razões pelas quais A considera a natureza razoável de A como um fim em si mesma são igualmente válidas para que B considere a natureza de A como um fim em si mesma, e vice-versa; 7) Portanto, todos os seres razoáveis concebem a natureza uns dos outros como um fim em si mesma; 8) Desse modo, todos os seres razoáveis veem necessariamente a natureza razoável como um fim em si mesma e, portanto, constitui um princípio objetivo que todos os seres razoáveis devem assim concebê-lo.<sup>137</sup> (Cf. LHMP, p. 197). Como é possível perceber, Rawls ressalta a ideia de que o ser humano deve agir de modo a considerar as faculdades que constituem a humanidade, tanto na própria pessoa quanto na pessoa do outro, sempre como um fim em si mesma, e nunca somente como meio.

A fórmula da humanidade com fim em si mesma conduz o leitor naturalmente à fórmula da autonomia, pois não faria sentido atribuir valor absoluto<sup>138</sup> à razoabilidade humana, se ela estivesse submetida a determinações alheias à própria razão. Por isso, a fórmula da autonomia considera a humanidade como fonte de autodeterminação racional, de modo que a vontade subjetiva pode ser considerada como legisladora universal. Pressupondo a autonomia racional, é possível considerar a vontade humana como determinada por leis que

---

<sup>137</sup> No original: “(1) Let A be any (arbitrarily chosen) reasonable (human) being. (2) Then A necessarily conceives of A’s reasonable nature as an end-in-itself. (3) Thus A’s reasonable nature is a subjective end for A. (Definition of subjective end, II:46 [427–428].) (4) But since A is any reasonable being (from [1]), all reasonable beings necessarily conceive of their own nature as an end-in-itself. (Generalization of [3].) (5) Furthermore, A conceives of A’s reasonable nature as an end-in-itself for reasons equally valid for all reasonable beings likewise to conceive of A’s nature as an end-in-itself. (6) Now, let B be any reasonable being different from A. Then (from [5]) the reasons for which A regards A’s reasonable nature as an end-in-itself are equally valid for B to regard A’s nature as an end-in-itself; and vice versa. (7) Therefore (from [6]) all reasonable beings necessarily conceive of one another’s reasonable nature as an end-in-itself. (Generalization of [6].) (8) Thus reasonable nature is necessarily viewed as an end-in-itself by all reasonable beings, and so it is an objective principle that all reasonable beings are so to conceive of it”.

<sup>138</sup> Segundo Kant, só o que possui valor absoluto tem dignidade. Com efeito, a “*autonomia é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional*” (GMS BA 80).

não lhe são estranhas, “quer dizer a ideia *da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*” (GMS BA 70). Nesse sentido, se por um lado a vontade humana encontra-se submetida à lei, por outro ela também pode ser a autora desta lei ou a legisladora universal da lei moral. Isso porque, quando determinada pela razão pura, a vontade só se submete a uma lei da qual ela própria é a autora. Com isso, o princípio da moralidade relaciona-se imediatamente com o princípio da autonomia, esse entendido como a capacidade racional de produzir as próprias leis. Nesse contexto, “a vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma*, e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora)” (GMS BA 70).

Segundo Paton, no tocante à fórmula da autonomia, Kant sugere que ela é uma combinação do que é expresso na fórmula da lei universal com a fórmula da humanidade como fim em si mesma. No entanto, é possível considerar a fórmula da autonomia como derivada diretamente da primeira fórmula apresentada (Cf. PATON, 1947, p. 181). Seja como for, parece que a fórmula da autonomia revela uma necessária vinculação entre a lei universal da razão com a própria vontade do agente como origem e legisladora de tal lei universal. Assim, o valor moral da ação, localizado na lei universal, deve ser assimilado pela vontade subjetiva, de modo que essa só se determine por uma lei da qual ela mesma é a autora. Com isso, a autonomia encontra-se imbricada com a universalidade da lei, pois a autodeterminação da vontade manifesta uma legislação universal.

Segundo Kant, todos aqueles filósofos que se esforçaram na busca de uma fundamentação para a moralidade, mas que não compreenderam ou desconsideraram a autonomia humana e sua capacidade de produzir a própria legislação, necessariamente teriam que fracassar. Isso porque, nesse caso, “via-se o homem ligado a leis pelo seu dever, mas não vinha à ideia de ninguém que ele estava sujeito *só à sua própria legislação*, embora esta legislação seja *universal*, e que ele estava somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal” (GMS BA 74). O que a fórmula da autonomia manifesta, portanto, é uma condição fundamental para a compreensão da moralidade<sup>139</sup>, pois a lei universal da razão, a qual faz do homem um fim em

---

<sup>139</sup> Guyer ressalta a importância da fórmula da autonomia na fundamentação do princípio moral, pois ao reconhecer que a legislação moral não se determina por restrições externas, a ação moral parece ser a realização de nossa própria identidade. “Assim, a ideia de si mesmo como um legislador universal, essencial para a fórmula da autonomia, introduz uma autoconcepção que significa uma condição de possibilidade para motivar a ação pelo imperativo categórico, e não meramente hipotético” (GUYER, 2000, p. 203).

si mesmo, revela sua autonomia, ou seja, a capacidade de a vontade subjetiva legislar universalmente.

A última fórmula apresentada por Kant, identificada como a fórmula do reino dos fins, origina-se da anteriormente analisada como uma espécie de desdobramento ou consequência geral da vontade legisladora, por assim dizer. Deste modo, “o conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade [...], leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de um *Reino dos Fins*” (GMS BA 74). Como o próprio filósofo de Königsberg define: “por esta palavra *reino* entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (GMS BA 74). No âmbito moral, com efeito, um reino dos fins seria o estabelecimento de uma comunidade moral<sup>140</sup> dos seres racionais, ligados sistematicamente por leis comuns.<sup>141</sup> Tal comunidade não é real, mas é possível graças à autonomia racional de cada um de seus membros, considerados todos como fins em si mesmos, os quais pela própria vontade podem legislar para um reino dos fins. “Por conseguinte, cada ser racional terá de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins”. Nesse caso, tal reino dos fins “realizar-se-ia verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, *se elas fossem universalmente seguidas*” (GMS BA 84).

No tocante à estruturação sistemática da fórmula do reino dos fins, Paton reconstrói os passos que conduzem até ela da seguinte maneira: segundo ele, o ponto de partida encontra-se na fórmula da autonomia, que reconhece todo agente racional como criador de leis universais, através de suas máximas; assim, se relacionarmos a esta concepção a fórmula da humanidade como fim em si mesma, pelo que cada um deve tomar a si mesmo, bem como todos os outros, nunca como simples meios senão que como fins em si, então é possível conceber um reino dos fins, entendido conforme os princípios anteriores (Cf. PATON, 1947, p. 186). Nessa interpretação, a autonomia da vontade conduziria à dignidade como um valor absoluto de todo

---

<sup>140</sup> No tocante a isso, Guido de Almeida, em seu texto *Sobre as “Fórmulas” do Imperativo Categórico*, afirma o seguinte: “o conceito de ‘reino dos fins’ nada mais é do que a idéia de uma comunidade moral, possível pela vontade de cada um, vale dizer, a idéia de uma comunidade de agentes racionais que se vêem como fins em si mesmos, por isso mesmo autônomos, isto é, governados por leis que dão a si mesmos. Na medida em que essas leis podem ser comparadas a leis da natureza, o ‘reino dos fins’ pode ser comparado ele próprio a um ‘reino da natureza’”. (ALMEIDA, 2004, p. 98)

<sup>141</sup> Segundo Kant, um possível reino dos fins dos seres humanos deveria constituir-se da seguinte forma: “ora como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos” (GMS BA 74).

e qualquer ser considerado como fim em si mesmo. Na comunidade moral do reino dos fins, portanto, todo membro deve respeitar a dignidade dos outros, pois esses são fins em si mesmos e não podem ser usados como simples meios, e o fazem como legisladores autônomos da lei universal da razão. Nesse sentido, Schönecker e Wood fazem uma observação muito interessante acerca da importância de se considerar o valor da humanidade como fim em si mesma, para se levar a cabo a concepção de reino dos fins:

Na medida em que com todas as máximas (ações) são perseguidos fins e em que as leis do reino dos fins são “leis comuns”, estas devem também estar relacionadas a um fim “comum”. Este fim é, pois, justamente a convivência harmônica e de apoio recíproco, ou seja, o próprio reino dos fins. Aqui fica claro [...] que não se pode fundar a validade de leis morais de modo contratualista sobre o autointeresse. O autointeresse de seres racionais é sempre apenas o interesse *próprio* e não há nenhuma possibilidade de se passar deste interesse *subjetivo* próprio para o interesse dos outros seres e respeitar ou, até mesmo, apoiar o interesse de outros seres se estes outros seres e seus interesses (fins) não são compreendidos como algo valioso *objetivamente*. Somente quando a própria existência humana é compreendida como algo objetivamente valioso, como fim em si – como algo que não apenas é valioso sempre para uma existência subjetiva, mas valioso em si – é que algo como um reino dos fins é concebível com sentido (SCHÖNECKER. WOOD, 2014, p. 148).

Na interpretação de Rawls, por sua vez, a concepção de reino dos fins é integrada ao construtivismo moral, de modo que a autonomia da razão constrói a normatividade para um reino dos fins. Assim, a “nossa ação legisladora, à medida que seguimos de maneira inteligente e conscienciosa os princípios da razão prática [...], constitui, ou constrói, a lei moral pública para um reino dos fins” <sup>142</sup> (LHMP, p. 203). Esse é entendido como uma comunidade humana na qual os princípios morais que a orientam não são postulados por uma autoridade externa, nem intuídos de um âmbito independente ou de verdades absolutas, mas sim um produto de um processo de deliberação da razão prática que envolve todos os cidadãos racionais e razoáveis. Com isso, “em um reino dos fins, cada pessoa reconhece que todas as outras não apenas honram sua obrigação de justiça e deveres de virtude, mas igualmente legislam, por assim dizer, a lei para a sua comunidade moral. Pois todos sabem, sobre si mesmo e sobre os outros, que são razoáveis e racionais, e esse fato é mutuamente reconhecido” <sup>143</sup> (LHMP, p. 209). Aqui, mais uma vez, torna-se evidente o perfil construtivista da moral kantiana, a qual se fundamenta na autonomia e primazia da razão prática pura na construção dos princípios normativos da ação humana. O ser humano,

<sup>142</sup> No original: “our making of law as we intelligently and conscientiously follow the principles of practical reason [...] constitutes, or constructs, the public moral law for a realm of ends”.

<sup>143</sup> No original: “in a realm of ends everyone recognizes everyone else as not only honoring their obligation of justice and duties of virtue, but also, as it were, legislating law for their moral commonwealth. For all know of themselves and of the rest that they are reasonable and rational, and this fact is mutually recognized”.

portanto, mediante a sua capacidade racional e razoável, possui o dever moral de determinar a vontade de modo a construir as leis que orientam a sua ação. Para Rawls, essa ideia também se aplica ao mundo social e político, na medida em que os princípios que o constituem são construídos pelos cidadãos racionais e razoáveis que fazem parte dele.

Segundo essa perspectiva, o reino dos fins não deve ser entendido como uma ideia metafísica de um mundo ontologicamente distinto. Rawls o considera a partir de pressupostos seculares, como um mundo natural onde, através da reflexão procedimental do imperativo categórico, todos os cidadãos razoáveis e racionais construiriam a normatividade moral. Com isso, “um reino dos fins pode ser em boa parte realizado na ordem da natureza quanto todos agem, como podem e devem agir, segundo totalidade de preceitos que satisfazem as condições do procedimento do imperativo categórico”<sup>144</sup> (LHMP, p. 312). Nesse caso, o reino dos fins “é um mundo feito de pessoas razoáveis e racionais agindo, como devem agir, sob a ideia de liberdade dentro do mundo tal qual o conhecemos. O que torna um mundo inteligível não é nossa presença em um outro mundo ontologicamente distinto deste mundo, [...] mas o agir de todos nós, aqui e agora, segundo a lei moral sob a ideia de liberdade”<sup>145</sup> (LHMP, p. 312). Nessa interpretação, como é possível perceber, Rawls já acena na direção de uma leitura construtivista da moralidade kantiana, na medida em que minimiza os elementos metafísicos e transcendentais e ressalta uma concepção procedimental, na qual a reflexão moral do agente é a base para a constituição da normatividade.

## **2.9 A IIIª seção da *Fundamentação*: como é possível um imperativo categórico?**

Considerando a referida estrutura metodológica da *Fundamentação*, Kant assevera que a obra pretende investigar e fixar o princípio fundamental da moralidade, respectivamente em uma primeira parte analítica e outra sintética. Nesse sentido, na Iª e na IIª seção a preocupação kantiana é investigar e apresentar uma espécie de dedução metafísica dos conceitos morais, comprovando assim a origem *a priori* e transcendental da moralidade.<sup>146</sup> Todavia, resta ainda

---

<sup>144</sup> No original: “that a realm of ends can be in good part realized in the order of nature when all act, as they can and ought to act, from the totality of precepts that meet the conditions of the CI-procedure”.

<sup>145</sup> No original: “is a world that consists of reasonable and rational persons acting as they ought under the idea of freedom within the world as we know it. What makes an intelligible world is not our being in another world ontologically distinct from this world, [...] but all of us, here and now, acting from the moral law under the idea of freedom”.

<sup>146</sup> No último parágrafo da segunda seção, Kant reconhece que até então a moralidade foi apenas analiticamente considerada e que para dar-lhe efetividade é necessário apresentar um possível uso sintético da razão prática. Essa seria a função da IIIª seção. Segundo Kant, “quem, pois, considere a moralidade como alguma coisa real e não como uma ideia quimérica sem verdade, tem de conceder simultaneamente o princípio dela por nós enunciado. Esta segunda secção foi, pois, como a primeira, puramente analítica. Ora para estabelecer que a

a segunda parte da tarefa anunciada por Kant, a saber: a fixação do princípio moral, de tal modo que o mesmo possa ser aplicado a seres racionais finitos. Essa seria, aliás, uma dedução transcendental<sup>147</sup> da moralidade, por assim dizer, a qual deveria provar a validade do imperativo categórico como uma proposição sintética *a priori*. No decorrer da IIIª seção, tal pretensão mostra-se uma tarefa difícil, e Kant aparentemente reformula suas estratégias argumentativas à medida que o assunto vai se desenvolvendo. Não por acaso, há quem defenda que Kant fracassou em levar a cabo suas pretensões anunciadas na obra.

Ao interpretar essa questão, Rawls ressalta as dificuldades da razão prática pura em demonstrar a validade sintética *a priori* do imperativo categórico, comparando-a com a analiticidade dos imperativos hipotéticos. Isso porque, diferente do imperativo categórico, os imperativos hipotéticos são analíticos, determinados pela razão prática empírica. “Para Kant, o simples caráter racional determina que, se queremos o fim, queremos também o meio (mais eficaz). Para ele, não há dificuldade em compreender como os imperativos hipotéticos podem determinar nossa vontade”<sup>148</sup> (LHMP, p. 248-249). O próprio fim desejado, portanto, já impulsiona a vontade a buscar os meios necessários para alcançá-lo. Quando se trata do imperativo categórico, contudo, a questão é muito mais complexa. Isso ocorre porque se deve explicar como o imperativo categórico determina a vontade como uma proposição sintética *a priori* e prática. Segundo o autor estadunidense, “o problema é que, ao contrário dos imperativos hipotéticos, eles [os imperativos categóricos] são incondicionais, tanto com respeito aos meios que nos proíbem de adotar na busca de nossos fins (meios que são especificados pelos deveres de justiça) quanto nos fins aos quais exigem que atribuamos ao menos algum peso”<sup>149</sup> (LHMP, p. 249). Por não serem analíticos, senão que sintéticos *a*

---

moralidade não é uma quimera vã, coisa que se deduz logo que o imperativo categórico e com ele a autonomia da vontade sejam verdadeiros e absolutamente necessários como princípio *a priori*, é preciso admitir um *possível uso sintético da razão pura prática*, o que não podemos arriscar sem o fazer preceder de uma *crítica* desta faculdade da razão. Na última seção exporemos os seus traços principais, suficientes para o nosso propósito” (GMS BA 96).

<sup>147</sup> Para aprofundar-se sobre a questão das deduções na filosofia prática, indicam-se os seguintes textos: ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1995, p. 214ss. D HENRICH, Dieter Henrich, *The unity of reason: essays on Kant's philosophy* (ed. by Richard L. Velkley). London: Harvard University Press, 1994, p. 55-87 e D. HENRICH, The deduction of the moral law: the reasons for the obscurity of the final section of Kant's Groundwork of the metaphysics of morals. In: GUYER, Paul (Ed.). *Groundwork of the metaphysics of morals: critical essays*. Oxford: Rowman & Littlefield, 1998, p. 303-341.

<sup>148</sup> No original: “For Kant, it is simply part of being rational that if we desire the end, we also desire the (most effective) means. For him, there is no difficulty in understanding how hypothetical imperatives can determine our will”.

<sup>149</sup> No original: “The problem is that in contrast with hypothetical imperatives, they are unconditional, both in regard to the means they forbid us to adopt in pursuing our ends (these means are restricted by the duties of justice) and in the obligatory ends they require us to give at least some weight to”.

*priori*, essa é a questão central que envolve os imperativos categóricos: “como é possível que determinem nossa vontade?”<sup>150</sup> (LHMP, p. 249).

Para compreender a justificativa do imperativo categórico, segundo Paton, deve-se considerar toda a estrutura metodológica da *Fundamentação*. Se na primeira parte da obra encontra-se uma análise das crenças morais ordinárias, a partir das quais se localiza a verdadeira origem da moralidade, pelo que se torna possível expressá-la como um imperativo categórico da razão pura (em suas diversas fórmulas apresentadas na IIª seção), então a última seção tem a incumbência de responder como esse princípio é justificado. Ou, ainda, se a lei moral é objetivamente válida para agentes racionais, ela precisa justificar-se como um imperativo categórico segundo o qual um agente racional imperfeito deveria agir (Cf. PATON, 1947, p. 199). Nesse caso, a lei moral que foi localizada *a priori* na razão prática pura, a qual é reconhecida objetivamente por todo e qualquer ser racional, agora precisa mostrar sua efetividade quando aplicada à vontade humana, sensivelmente afetada por móveis empíricos. Aqui estaria, pois, a principal questão da terceira seção da *Fundamentação*.

Segundo Kant, essa questão referente à justificativa do dever moral para seres finitos e sensivelmente afetados, “pode, sem dúvida, responder-se na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer a ideia da liberdade” (GMS BA 124). No conceito de liberdade estaria, portanto, o ponto de partida para se levarem a cabo os objetivos propostos na última seção da *Fundamentação*. No entanto, a questão não é tão simples assim: mesmo partindo da pressuposição da liberdade transcendental da primeira *Crítica*, aqui esse conceito precisa ser aprimorado para cumprir a finalidade que Kant deseja, pois a autonomia da vontade exige um conceito positivo de liberdade. No tocante a este assunto, Schönecker e Wood afirmam que “a questão ‘como é possível um imperativo categórico?’ contém, [...] três questões propriamente: Por que o imperativo categórico é válido? Como a liberdade é pensável com sentido e por que podemos nos considerar livres? Como a razão pura pode produzir um interesse na lei moral? (SCHÖNECKER. WOOD, 2014, p. 158). Para os autores, Kant responde satisfatoriamente a primeira e a segunda questão, mas não se encontra resposta satisfatória para a terceira questão na *Fundamentação*, a qual, diga-se de passagem, é a questão mais importante de todas.

A terceira seção da *Fundamentação* apresenta-se com o seguinte título: “*Transição da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática*”, acompanhado primeiramente de um

---

<sup>150</sup> No original: “how is it possible that they can determine our will?”

subtítulo que já deixa explícita a estratégia inicial do autor: “*O conceito de liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade*” (GMS BA 97). Ora, é conhecida a tese que defende que nesse contexto há uma tentativa de deduzir a moralidade do conceito transcendental de liberdade, pelo que seria uma dedução de um conceito prático a partir do âmbito teórico-especulativo.<sup>151</sup> Kant parte, realmente, da liberdade transcendental definida como uma causalidade independente “de causas estranhas que a determinem”, a qual é denominada como liberdade negativa (GMS BA 97). A partir daí, o texto segue imediatamente para um conceito de liberdade que não é simplesmente indeterminado, nem “é desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis” (GMS BA 99), mas que não seriam leis da natureza, senão que determinadas por uma vontade livre. Esse seria um conceito positivo de liberdade, pois ele representaria a autonomia da vontade, i.e., a propriedade da vontade de ser lei para si mesma. Com isso, a estratégia kantiana fica evidente: explicar a autonomia da vontade, relacionada ao dever moral do imperativo categórico,<sup>152</sup> pelo conceito de liberdade.

Nesse contexto, pressupondo uma relação necessária entre liberdade e moralidade, Kant chega à seguinte conclusão: “Se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito” (GMS BA 99). Aparentemente, Kant pretende deduzir o princípio moral da autonomia da vontade do conceito de liberdade. Ora, o filósofo de Königsberg realmente assume a premissa que reconhece a liberdade como pressuposto necessário da vontade de todos os seres racionais (GMS BA 100). Com efeito, a liberdade também se torna a condição fundamental da autonomia moral, entendida como a capacidade racional de autodeterminação da vontade. Segundo essa estratégia argumentativa, a síntese<sup>153</sup> (*a priori*) entre razão pura e vontade moral seria produzida pelo conceito de liberdade. Se isso for possível, a justificativa da autonomia

---

<sup>151</sup> Sobre a possibilidade de uma dedução da moralidade mediante a razão teórica, ver: HENRICH, *The unity of reason: essays on Kant's philosophy*. London: Harvard University Press, 1994, p. 55-87.

<sup>152</sup> Nesse sentido, Kant reconhece tal relação entre autonomia da vontade e liberdade: “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. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa” (GMS BA 99).

<sup>153</sup> Segundo Kant, toda síntese, entre dois conceitos, precisa de um terceiro que seja comum a ambos. Nesse caso, o conceito de liberdade possibilitaria a síntese entre racionalidade e autonomia da vontade. “Se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito. Entretanto este princípio continua a ser uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si mesma em si, considerada como lei universal; pois por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode achar aquela propriedade da máxima. Mas tais proposições sintéticas só são possíveis por os dois conhecimentos estarem ligados entre si pelo enlace com um terceiro em que eles de ambas as partes se encontram. O conceito *positivo* da liberdade cria esse terceiro” (GMS BA 99).

da vontade, expressa na fórmula do imperativo categórico, se dará pelo conceito de liberdade, pois este é o pressuposto necessário de toda ação racionalmente determinada pela autonomia da vontade.

Contudo, muito embora seja necessário pressupor o conceito de liberdade em todas as ações autodeterminadas pela vontade moral, há aqui um problema: o conceito de liberdade que se pode pressupor é apenas negativo, identificado pela razão especulativa como uma ação não submetida ao determinismo natural, i.e., independente de causas determinantes. Ora, como analisado no capítulo precedente, a conclusão referente ao terceiro conflito antinômico permite admitir logicamente o conceito transcendental de liberdade (*KrV* B 566ss), mas sem qualquer comprovação efetiva que permita ratificar a validade objetiva (*KrV* B 585) de tal conceito. Isso significa que, mesmo sendo justa a pressuposição da liberdade a toda e qualquer ação moral, Kant não consegue levar a cabo a pretendida justificativa da autonomia da vontade. Para tanto, seria necessário um conceito positivo de liberdade, mas isso ele não tem.

Deste modo, Kant se vê forçado a admitir a seguinte conclusão: “acabámos de referir, afinal, o conceito determinado da moralidade à ideia da liberdade; mas não pudemos demonstrar esta como algo real nem sequer em nós mesmos e na natureza humana; vimos somente que temos que pressupô-la se quisermos pensar um ser como racional e com consciência da sua causalidade a respeito das ações” (GMS BA 102). Não há problema algum em pressupor a liberdade transcendental como condição para a moralidade, já que essa parece ter sido uma das importantes conquistas da razão especulativa ao evitar um completo determinismo natural, assegurando a possibilidade de um âmbito incondicionado<sup>154</sup> para a edificação da moralidade. Porém, na mesma alçada em que possibilitou a liberdade transcendental como uma ideia logicamente admissível, a primeira *Crítica* vetou qualquer prova objetiva de tal conceito. Isso porque, enquanto uma ideia transcendental da razão especulativa, a liberdade extrapola os limites do conhecimento possível<sup>155</sup>, i.e., a experiência

---

<sup>154</sup> Nesse sentido, na primeira *Crítica*, Kant reconhece que a admissibilidade da liberdade transcendental é condição para o estabelecimento da liberdade prática, ou como o próprio assevera: “é sobretudo notável que sobre esta idéia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma” (*KrV*, B 561).

<sup>155</sup> Ao provar a aplicabilidade das categorias puras à intuição sensível (*Dedução Transcendental das categorias* (Cf. *KrV*, B 130-169)), Kant determina rigidamente as fronteiras do uso legítimo da razão constitutiva (conhecimento possível) e, por conseguinte, os casos em que o seu uso indevido produz *Paralogismos*, *Antinomias* e *Ideias* infundadas (Cf. *KrV*, B 396-670). Os limites impostos pela intuição espaço-temporal abalizam o material disponível para uso legítimo do entendimento humano. Este, devido a sua condição formal, só produz conhecimento autêntico quando vinculado à experiência sensível. Com a dedução transcendental das categorias, Kant limita as possibilidades da razão discursiva a um uso estritamente empírico, condenando, ao mesmo tempo, todo e qualquer uso transcendente, que ultrapasse as possibilidades humanas de intuição. Nenhum uso transcendente pode ser especulativamente legítimo, pois é só na experiência que a razão encontra o material

empírica, pelo que se pode apenas admiti-la como uma ideia metafísica, localizada num domínio suprassensível.

Apesar dos resultados já apresentados pela razão teórica, Kant pretende deduzir a autonomia da vontade de seres racionais e finitos do conceito de liberdade. No entanto, como a liberdade transcendental é um conceito apenas negativo, sem comprovação objetiva pela razão constitutiva, Kant aparentemente busca justificá-la no próprio contexto da razão prática, mediante a autonomia da vontade. Com isso, “temos que atribuir a todo o ser dotado de razão e vontade esta propriedade de se determinar a agir sob a ideia da sua liberdade” (GMS BA 103). Aqui, pois, encontra-se uma implicação da racionalidade da vontade para a liberdade. Anteriormente, todavia, a autonomia da vontade havia sido justificada pela liberdade transcendental. Ora, a impossibilidade de apresentar um conceito positivo de liberdade, o qual pudesse ser adotado como um ponto de partida seguro para a justificação do imperativo categórico, pelo que parece, fez com que Kant produzisse uma espécie de círculo vicioso.<sup>156</sup> O próprio autor reconhece essa situação espinhosa:

Mostra-se aqui — temos que confessá-lo francamente — uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e a própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento [...] (GMS BA 104-105).

Nesse sentido, a tentativa de deduzir a moralidade do conceito de liberdade parece ter fracassado, justamente porque não é possível demonstrar a objetividade e a necessidade do conceito de liberdade. O que se tem, até aqui, é apenas o conceito negativo de liberdade, o qual é admitido pela razão teórica como uma ideia especulativa, porém sem qualquer conhecimento objetivo a seu respeito. Isso significa que a liberdade pode, tão somente, ser assumida como um pressuposto necessário da moralidade, que assegura um âmbito indeterminado, mas sem edificar nada efetivamente. Kant, portanto, não pode justificar a autonomia da vontade pela ideia de liberdade, pois primeiro seria necessário comprovar a realidade objetiva do próprio conceito transcendental de liberdade.

---

para produzir conhecimentos. A experiência, por sua condição receptiva, está limitada pelas formas puras (espaço e tempo) da sensibilidade, pelo que todo conhecimento possível segue os limites da experiência empírica.

<sup>156</sup> Segundo Schönecker e Wood, “Kant tem em mente aqui um *circulus in probando* (A porque B, B porque A). O círculo consiste, então, na seguinte argumentação: ‘nós somos livres porque nós estamos submetidos à lei moral’” (SCHÖNECKER. WOOD, 2014, p. 177).

Segundo a leitura de Schönecker e Wood, esse contexto argumentativo, em que se pretende relacionar a liberdade com a moralidade, pode ser explicado segundo o que os autores denominaram de “tese da analiticidade”. À luz desta interpretação, Kant pretende deduzir a moralidade da mera análise do conceito de liberdade, pois “tudo o que Kant quer demonstrar é isso: se há uma vontade livre, então ela é uma vontade sob a lei moral” (SCHÖNECKER. WOOD, 2014, p. 161). A posição exposta na tese da analiticidade é verdadeira, isso porque uma vontade plenamente livre e racional é uma vontade que sempre age moralmente. Essa relação, portanto, é evidente. No entanto, o problema é que essa relação não vale para a vontade humana, sensivelmente afetada, senão que apenas para seres racionalmente perfeitos. Segundo os autores, o conceito de vontade representado na tese da analiticidade “não pode ser indiscriminadamente compreendido como vontade de um ser racional-sensível. Ela deve ser compreendida como vontade de um ser puramente racional, cuja vontade é sempre uma vontade boa” (SCHÖNECKER. WOOD, 2014, p. 161). Apenas nesse caso, pois, a tese da analiticidade seria válida, de modo que só é possível relacionar necessariamente liberdade com autonomia da vontade em seres puramente racionais.<sup>157</sup>

Ora, é compreensível que a capacidade de agir livremente, de acordo com a simples indeterminação de causas externas, não denota uma ação moral. Muito embora seja necessário pressupor o âmbito incondicionado da liberdade transcendental para que se possam edificar os propósitos da razão prática, isso não significa que a pressuposição da liberdade negativa seja suficiente para provar a moralidade. Kant precisaria, aqui, de um conceito positivo de liberdade, mas tal possibilidade já foi eliminada pela primeira *Crítica*. Perante essa situação melindrosa, Kant reformula sua estratégia e volta-se para a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, numa última tentativa de justificar a validade sintética *a priori* do imperativo categórico. Como o próprio filósofo de Königsberg confessa: “ainda nos resta uma saída, que é procurar se, quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*, não adoptamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas ações, como efeitos que vemos diante dos nossos olhos” (GMS BA 105).

---

<sup>157</sup> Nesse sentido, Schönecker e Wood ressaltam o seguinte: “o querer a boa ação, portanto, ‘não está contido’ na vontade de um ser racional – sensível e ele não pode ser ‘derivado’ a partir dela. Por isso, também não ‘resulta’ mediante a ‘mera análise’ do conceito de liberdade de tal vontade imperfeita. Isso se segue apenas de uma vontade perfeita ou pura. Por essa razão, a lei moral é para um ser racional perfeito uma proposição analítica ou descritiva. Analítica, pois da análise do conceito de liberdade de uma vontade racional pura resulta que ela sempre quer o bem; descritiva porque a proposição ‘uma vontade racional perfeita quer sempre o bem’ descreve tal ser. A tese da analiticidade enuncia, portanto: uma vontade que se caracteriza unicamente por meio da razão e da liberdade é uma vontade que quer sempre o bem e, nesse sentido, está analiticamente conectada com a lei moral (SCHÖNECKER. WOOD, 2014, p. 162).

## 2. 10 O lugar da liberdade no mundo inteligível

A partir das dificuldades encontradas inicialmente, em uma tentativa de justificar o conceito transcendental de liberdade, Kant redireciona sua argumentação resgatando uma distinção traçada pela razão teórica. Trata-se da concepção teórica que afirma ser necessário assumir como pressuposto à realidade dos objetos fenomênicos um âmbito metafísico, no qual os objetos são considerados como coisas em si. Mesmo sendo um conceito problemático<sup>158</sup>, a razão teórica admite que, quando se relaciona o conhecimento a condições transcendentais do entendimento humano, pelo que se produz um objeto fenomênico, é necessário pressupor a existência destes objetos como coisas em si, mesmo sem poder conhecê-los. Deste modo, “logo que se tenha feito esta distinção [...], segue-se por si que por trás dos fenômenos há que admitir e conceber ainda outra coisa que não é fenômeno, quer dizer as coisas em si, ainda [...] que elas nunca nos podem ser conhecidas” (GMS BA 107). Tendo em vista esta delimitação traçada ainda na primeira *Crítica*, Kant introduz o seguinte argumento: “daqui tem de resultar a distinção, embora grosseira, entre um *mundo sensível* e um *mundo inteligível*, o primeiro dos quais pode variar muito segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores, enquanto o segundo, que lhe serve de base, permanece sempre idêntico”. (GMS BA 107). Aqui, aparentemente, tem-se uma passagem da distinção epistemológica entre fenômenos e coisa em si para o estabelecimento de dois domínios: o mundo sensível e âmbito inteligível.

Nesse contexto, a estratégia kantiana fica mais evidente na medida em que ele assevera que o ser humano deve ser considerado como um sujeito pertencente a estes dois mundos, por assim dizer. Enquanto pertencente ao mundo sensível, seu ‘eu’ é considerado como fenômeno, mas, pela autonomia racional, o homem pode considerar-se como pertencente ao mundo inteligível. Perante tal distinção, Kant ressalta a vinculação do ponto de vista do mundo inteligível com a autonomia racional: se o homem pode ser tratado como membro de um mundo inteligível, é justamente pela sua capacidade racional.<sup>159</sup> Isso porque,

---

<sup>158</sup> Na primeira *Crítica*, Kant afirma que o conceito de *númeno*, não acessível ao entendimento humano, por não comportar nenhuma contradição em si, pode ser admitido como problemático. Sobre isso, o autor esclarece: “chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se encadeia com outros conhecimentos, mas cuja realidade objetiva não pode ser de maneira alguma conhecida. O conceito de um *númeno*, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si (exclusivamente por um entendimento puro), não é contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição” (*KrV*, B 310).

<sup>159</sup> Nesse sentido, Kant faz uma comparação entre razão («*Vernunft*») e entendimento («*Verstand*») ressaltando a receptividade deste e a espontaneidade daquela, pelo que a capacidade racional seria a condição para a consideração do homem como pertencente ao mundo inteligível. “A razão, pelo contrário, mostra sob o nome das ideias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer

“o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afetado por objetos; essa faculdade é a *razão* («*Vernunft*»)” (GMS BA 108). Com efeito, como membro racional de um mundo inteligível, o ser humano pode ser considerado um sujeito livre e autônomo, pois não se encontra determinado pelo mundo sensível, mesmo estando subordinado às suas leis fenomênicas. Assim, revela-se a estratégia kantiana nesse contexto: situar a liberdade da vontade humana sob a concepção de um mundo inteligível.

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na ideia está na base de todas as ações de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenômenos. (GMS BA 109).

Com esse argumento, o objetivo de Kant é dar objetividade ao conceito de liberdade transcendental, alocando-o no mundo inteligível. Nesse caso, a justificativa da autonomia da vontade, necessária para se demonstrar a efetividade sintética *a priori* do imperativo categórico, poderia ser deduzida do conceito de liberdade localizado no mundo inteligível. Além do mais, assim se evitaria o tal “círculo vicioso”<sup>160</sup> anteriormente admitido por Kant, pois a liberdade seria a condição necessária para considerar o homem com um sujeito inteligível, pelo que ela estaria situada no mundo inteligível, imune ao determinismo do mundo sensível. Consequentemente, “quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência — a moralidade” (GMS BA 110). Tendo em vista estas considerações, o intento kantiano, ao resgatar a concepção de um mundo inteligível, é situar o sujeito racional como membro legislativo deste mundo, isso graças a sua capacidade de produzir as leis da liberdade prática na autodeterminação moral.<sup>161</sup>

---

ao entendimento; e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites ao próprio entendimento” (GMS BA 108-109).

<sup>160</sup> Segundo Kant, “agora desaparece a suspeita, que atrás levantámos, de que houvesse um círculo vicioso oculto na nossa conclusão da passagem da liberdade à autonomia e desta à lei moral, i. é de talvez termos posto como fundamento a ideia de liberdade apenas por causa da lei moral, para depois concluir esta por sua vez da liberdade, e portanto de que não podíamos dar nenhum fundamento daquela, mas que apenas a admitíamos como concessão de um princípio que as almas bem formadas de bom grado nos outorgariam, sem que a pudéssemos jamais estabelecer como proposição demonstrável” (GMS BA 109).

<sup>161</sup> Segundo Schönecker e Wood, “como inteligência, Kant caracteriza um ser racional, que se considera unicamente membro do mundo inteligível. Nesta perspectiva o homem compreende também sua vontade meramente como vontade pura ou vontade livre e tal vontade quer sempre o bem (‘meramente como membro do mundo inteligível todas suas ações *seriam plenamente conforme ao princípio da autonomia*’)” (SCHÖNECKER.

No tocante a essa questão, para Schönecker e Wood, a terceira seção da *Fundamentação* pretende demonstrar a validade da moralidade através do conceito de liberdade, pois “aqui é [...] a liberdade de pensar (espontaneidade) a *ratio cognoscendi* do mundo inteligível e com isso, em última instância, também a *ratio cognoscendi* da validade da lei moral”. Com isso, “Kant precisa [...] mostrar primeiro que, com base na distinção entre mundo sensível e inteligível, é possível argumentar em favor da realidade da liberdade humana, sem já pressupor a validade da moralidade” (SCHÖNECKER. WOOD, 2014, p. 172). Todavia, além de provar que o homem pode agir moralmente, como membro racional de um mundo inteligível, Kant precisa mostrar o porquê ele deve agir desse modo. Em última instância, essa é a questão que diz respeito à possibilidade de um imperativo categórico como sintético *a priori*. Nesse estágio argumentativo, na interpretação dos autores, há uma tentativa de se provar a efetividade da moralidade na vontade humana perante a superioridade ontológica do mundo inteligível, quando comparado com o mundo sensível.

Partindo do pressuposto que a racionalidade faz do homem um membro do mundo inteligível, Schönecker e Wood reconstroem o itinerário argumentativo de Kant, da terceira seção da *Fundamentação*, para ressaltar o passo decisivo no qual se procura provar a efetividade da moralidade pela superioridade do mundo inteligível. Aqui, encontrar-se-ia o ponto principal da pretendida dedução do imperativo categórico na *Fundamentação*, o qual é denominado pelos autores como “princípio ontoético (*ontoethische Grundsatz* = OG)”. Deste modo, a estratégia argumentativa de Kant estaria estruturada mediante cinco passos logicamente articulados, os quais são representados pelos autores da seguinte maneira:

A primeira premissa afirma que o homem deve ser compreendido como um ser racional- **(D1)** *O homem encontra em si a faculdade da razão, a qual enquanto faculdade epistêmica é uma forma de autoatividade pura*. Na sequência, enquanto sujeito racional, o homem autônomo compreende-se como membro do mundo inteligível – **(D2)** *Enquanto ser racional (ativo por si mesmo) o homem deve compreender-se como inteligência e, com isso, nessa perspectiva, como membro do mundo inteligível*. Com efeito, na medida em que se considera como membro do mundo inteligível, o homem compreende-se como um sujeito autônomo, possuidor de uma vontade livre – **(D3)** *Como ser racional, por conseguinte como ser pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar a causalidade de sua própria vontade de outro modo se não sob a ideia de liberdade*. A quarta premissa, por sua vez, é a

---

WOOD, 2014, p. 164). Na leitura dos autores, Kant ainda estaria vinculado à tese da analiticidade, pois esse argumento só valeria para seres puramente racionais, possuidores de uma vontade pura.

manifestação da tese da analiticidade<sup>162</sup>, pois nela a autonomia racional é vinculada analiticamente com a moralidade – **(D4)** *Como a liberdade, enquanto propriedade da vontade de um ser racional, o qual é membro do mundo inteligível, está conectada analiticamente com a lei moral, o homem também reconhece, se e na medida em que ele se compreende como tal ser, a autonomia e lei moral como lei de seu querer racional.* Com essas quatro premissas, contudo, a validade sintética *a priori* do imperativo categórico ainda não está demonstrada. “A pergunta é, por isso, por que ele, enquanto um ser que pertence ao mundo inteligível e ao mundo sensível, deve se submeter à lei do mundo inteligível? (SCHÖNECKER. WOOD, 2014, p. 181).

Para Schönecker e Wood, a resposta à supracitada questão encontra-se no princípio *ontoético* de Kant. Nesse caso, a dedução da validade da lei moral para a vontade humana fundamentar-se-ia na superioridade ontológica do mundo inteligível, de tal forma que o imperativo categórico representaria um dever, para a vontade humana, porque se encontra no mundo inteligível, superior ao mundo sensível. O passo final da estratégia argumentativa, portanto, seria expresso da seguinte maneira:

*(OG) O mundo inteligível e com isso também a vontade como membro deste mundo estão ontologicamente sobrepostos ao mundo sensível e, deste modo, a lei desse mundo vale (a lei moral) também como lei (enquanto imperativo categórico) para seres que são ao mesmo tempo membros do mundo sensível e do mundo inteligível; o que eu devo enquanto ser racional-sensível é aquilo que eu mesmo quero como ser racional e como eu propriamente dito (SCHÖNECKER. WOOD, 2014, p. 181).*

Nesse sentido, parte-se da distinção kantiana segundo a qual é possível analisar o homem como um ser pertencente a dois mundos: enquanto um ser finito e empiricamente afetado, ele é condicionado pelo mundo sensível; todavia, como sujeito racional e autônomo, ele pode considerar-se como membro de um mundo inteligível. Em seguida, procura-se ressaltar a natureza do homem enquanto um ser que se reconhece como racional, livre e criador de suas próprias leis (autonomia), e assim tem consciência de seu pertencimento a um mundo inteligível. Na leitura de Schönecker e Wood, deste modo o ser humano reconheceria a superioridade do *status* ontológico do mundo inteligível, quando comparado com o mundo sensível. Por essa razão, como pertencente ao mundo inteligível, a lei moral apresentar-se-ia à vontade humana (afetada pelos móveis do mundo sensível) como um dever. Portanto, “a lei

---

<sup>162</sup> Segundo os autores, “neste ponto da consideração, mostra-se quão importante é uma compreensão adequada da tese da analiticidade. Pois ‘meramente como membro do mundo inteligível todas as minhas ações estariam em plena conformidade ao princípio da autonomia da vontade’ (453) não é outra coisa que a tese da analiticidade; e a relação analítica entre liberdade e moralidade vale apenas na medida em que o homem compreende de forma idealizante sua vontade também como membro do mundo inteligível” (SCHÖNECKER. WOOD, 2014, p. 181).

moral é a lei da vontade como membro do mundo inteligível; esta vontade é o ‘eu propriamente dito’ do homem. O homem como coisa em si [...] tem uma qualidade ontologicamente superior em relação ao homem como fenômeno, e por isso a lei do mundo inteligível vale para ele, que ao mesmo tempo é membro do mundo sensível, como um imperativo” (SCHÖNECKER. WOOD, 2014, p. 183ss). O texto kantiano parece justificar essa interpretação na medida em que, após ressaltar a divisão entre mundo sensível e mundo inteligível<sup>163</sup>, o autor defende o seguinte:

Mas porque *o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis*, sendo assim, com respeito à minha vontade (que pertence totalmente ao mundo inteligível), imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que, posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é à razão, que na ideia 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 (GMS BA 112).

Ademais, Kant assevera explicitamente que a ideia de autonomia, pela qual o ser humano é considerado como membro do mundo inteligível, torna possível o imperativo categórico como uma proposição sintética *a priori*. Isso “porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevém ainda a ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão” (GMS BA 112). Considerando a superioridade ontológica do mundo inteligível, o filósofo de Königsberg acredita ter “fixado” a lei moral para a vontade imperfeita de seres sensivelmente afetados. Pois, desde o mundo inteligível, a moralidade se apresentaria como uma obrigação para sujeitos que também são membros de um mundo sensível. Portanto, “o dever moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível, e só é pensado por ele como dever na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível” (GMS BA 113). Enquanto sujeito de dois mundos, a superioridade ontológica do mundo inteligível justificaria a validade

---

<sup>163</sup> Nesse contexto, Kant salienta a relação entre autonomia racional e mundo inteligível: “O ser racional, como inteligência, conta-se como pertencente ao mundo inteligível, e só chama *vontade* à sua causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível. Por outro lado tem ele consciência de si mesmo como parte também do mundo sensível, no qual as suas ações se encontram como meros fenômenos daquela causalidade; mas a possibilidade dessas ações não pode ser compreendida por essa causalidade, que não conhecemos, senão que em seu lugar têm aquelas ações que ser compreendidas como pertencentes ao mundo sensível, como determinadas por outros fenômenos, a saber: apetites e inclinações. Se eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; mas, como mera parte do mundo sensível, elas teriam de ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à heteronomia da natureza” (GMS BA 111).

incondicional da lei moral para o ser humano, mesmo sendo sensivelmente afetado por móbiles empíricos.

Contudo, mesmo sendo admissível considerar a existência de um mundo inteligível, bem como a suposição de que este seja o fundamento do mundo sensível, o argumento de Kant esbarra num pressuposto herdado da primeira *Crítica*, a saber: a impossibilidade de se conhecer ou afirmar a realidade objetiva de um mundo inteligível. Assim como a ideia transcendental de liberdade, o mundo inteligível é apenas um conceito negativo, possível de ser pensado sem contradição, mas impossível de ser conhecido. Ora, para que o analisado argumento kantiano tenha efetividade seria necessário reconhecer a validade objetiva do mundo inteligível, todavia isso já foi proibido pela razão teórica, sob pena de cair-se em contradições dialéticas infundáveis. Nesse caso, para manter a coerência sistemática do projeto crítico, “*pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar* (GMS BA XIII), Kant precisa admitir que, assim como ocorre com o conceito de liberdade transcendental, não é possível supor um conceito objetivo de mundo inteligível. Se o fizesse, estaria extrapolando os limites firmemente estabelecidos na primeira *Crítica*. Portanto, para manter a harmonia entre razão teórica e razão prática, a *Fundamentação* precisa reconhecer que não é possível deduzir a validade da lei moral a partir do mundo inteligível, uma vez que esse não passa de uma ideia problemática, logicamente admissível, mas sem qualquer realidade objetiva.

Considerando esta questão, Kant aparentemente percebe a impossibilidade de tal dedução e reconhece que a ideia de mundo inteligível possui o mesmo *status* epistemológico da liberdade, ambos são conceitos apenas negativos. Na *Fundamentação*, isso se torna perceptível na medida em que, a partir de BA 114, Kant resgata<sup>164</sup> os resultados da terceira antinomia<sup>165</sup> da razão teórica e procura ressaltar a posição que já havia deixado claro na

---

<sup>164</sup> Nesse sentido, Kant afirma o seguinte: A “liberdade não é um conceito da experiência, nem pode sê-lo, pois se mantém sempre, mesmo que a experiência mostre o contrário daquelas exigências que, pressupondo a liberdade, se representam como necessárias. Por outro lado, é igualmente necessário que tudo o que acontece seja determinado inevitavelmente por leis da natureza, e esta necessidade natural não é também um conceito da experiência, exatamente porque implica o conceito de necessidade e, portanto, o de um conhecimento *a priori*. Mas este conceito de uma natureza é confirmado pela experiência e tem de ser mesmo pressuposto inevitavelmente, se se quiser que seja possível a experiência, isto é, o conhecimento sistemático dos objetos dos sentidos segundo leis universais. Por isso a liberdade é apenas uma *ideia* da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa; a natureza, porém, é um *conceito do entendimento* que demonstra, e tem necessariamente de demonstrar, a sua realidade por exemplos da experiência (GMS BA 114).

<sup>165</sup> Na *Fundamentação*, Kant retoma a contradição esclarecida pela terceira antinomia: “Há pois que pressupor que entre liberdade e necessidade natural dessas mesmas ações humanas se não encontra nenhuma verdadeira contradição; pois não se pode renunciar nem ao conceito da natureza nem ao da liberdade. Entretanto é preciso pelo menos eliminar de modo convincente esta aparente contradição, mesmo quando se não pudesse nunca conceber como é que é possível a liberdade. Pois se até o pensamento de liberdade se contradiz a si mesmo ou à

primeira *Crítica*: mesmo não sendo passível de conhecimento, a liberdade transcendental pode ser admitida sem contradição alguma com o mundo sensível (GMS BA 115ss). Aqui, a razão teórica não pode ajudar em nada a razão prática, o que se “exige da razão especulativa é somente que acabe com esta discórdia em que se acha embaraçada em questões teóricas, para que a razão prática tenha repouso e segurança em face dos ataques exteriores que poderiam disputar-lhe o terreno sobre o que quer instalar-se” (GMS BA 117). Deste modo, mesmo sem edificar absolutamente nada de efetivo, a razão teórica deixou o terreno livre de obstáculos e preparado para que o sistema moral fosse edificado.

À luz dos resultados da razão especulativa, a alternativa que resta à *Fundamentação* é analisar até onde se pode ir na demonstração da validade da lei moral, sem contrariar os resultados já ratificados na primeira *Crítica*. Nesse sentido, Kant reafirma a importância do mundo inteligível, mesmo sem qualquer objetividade real e considerado apenas como um conceito negativo,<sup>166</sup> pois nele é possível abrigar a liberdade e, conseqüentemente, a autonomia da vontade. Ora, isso não significa que o mundo inteligível possa assegurar a realidade objetiva da liberdade, nem, muito menos, que daí possa se deduzir a validade sintética *a priori* do imperativo categórico, isso porque não há subsídios teóricos para se levar a cabo tal empreendimento. Como o próprio Kant admite, “se a razão quisesse ainda tirar do mundo inteligível um *objeto da vontade*, isto é, um móbil, então ultrapassaria ela os seus limites e pretenderia conhecer alguma coisa de que nada sabe” (GMS BA 119). Por outro lado, “o conceito de um mundo inteligível é [...] um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos *para se pensar a si mesma como prática*” (GMS BA 119). Daí que a ideia de um mundo inteligível, mesmo que negativo, serve como um ponto de vista segundo o qual a moralidade poderia ser pensada.

Nesse contexto, Kant se vê forçado a admitir que não é possível apresentar uma explicação<sup>167</sup>, por assim dizer, sobre a validade do imperativo categórico. É, aliás, necessário admitir isso para salvaguardar os resultados da primeira *Crítica*, bem como a harmonia

natureza, que é igualmente necessária, teria ela que ser abandonada inteiramente em face da necessidade natural” (GMS BA 116).

<sup>166</sup> Kant ressalta que, desta maneira, não há contradição com os limites do conhecimento: “Ao introduzir-se assim pelo *pensamento* num mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa em nada os seus limites; mas ultrapassá-los-ia se quisesse *entrar* nesse mundo por *intuição*, por *sentimento*. Aquele primeiro é apenas um pensamento negativo com respeito ao mundo sensível” [...] (GMS BA 118)

<sup>167</sup> Nesse sentido, Kant afirma que, no que diz respeito à razão prática e à ideia de liberdade, não é possível uma *explicação* em sentido teórico, mas é possível apresentar uma *defesa* deste âmbito, evitando assim o triunfo do completo determinismo sensível, o qual significaria a extinção da moralidade. “Ora, onde cessa a determinação segundo leis da natureza, cessa também toda a *explicação*, e nada mais resta senão a *defesa*, isto é, a repulsão das objecções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente declaram a liberdade impossível” (GMS BA 121).

sistemática da própria razão. Isso porque, “a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se se arrojasse a *explicar como é* que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar *como é que é possível a liberdade*” (GMS BA 121). Aqui, a estratégia kantiana esbarra na impossibilidade de se demonstrar a realidade objetiva da liberdade da vontade, pelo que toda e qualquer justificação da lei moral fica igualmente comprometida. Com isso, “a impossibilidade subjetiva de *explicar* a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um *interesse* que o homem possa tomar pelas leis morais [...]” (GMS BA 122). O filósofo de Königsberg acaba admitindo que não é possível apresentar uma *explicação* sobre a validade da lei moral para a vontade humana, “e nada mais resta senão a *defesa*, isto é, a repulsão das objecções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente declaram a liberdade impossível” (GMS BA 121). Portanto, mesmo não sendo impossível provar a realidade objetiva da liberdade, pressuposto fundamental da moralidade<sup>168</sup>, Kant concentra-se em apresentar uma defesa da razão prática, salvaguardando a possibilidade de considerar-se a liberdade uma ideia admissível.

Para preservar os limites impostos pela razão teórica, mas sem eliminar a possibilidade da liberdade e da autonomia moral, Kant retoma a pergunta fundamental da terceira seção da *Fundamentação* e chega à seguinte conclusão: “A pergunta, pois: - Como é possível um imperativo categórico? - pode, sem dúvida, responder-se na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer a ideia da liberdade” (GMS BA 124). Este é, pois, o resultado da investigação moral empreendido na *Fundamentação*: mesmo conseguindo localizar a origem da moralidade na razão prática pura, não é possível “fixar” ou demonstrar a validade da moralidade para a vontade humana. Todavia, há algo de favorável à razão prática: Kant indica o local onde a ideia de liberdade deve ser concebida, se pudesse ser considerada como objetiva, a saber, o mundo inteligível. A ideia de liberdade pode ser pensada como uma causalidade espontânea do mundo inteligível, pelo que se evita o completo determinismo do mundo sensível, sem qualquer contradição entre liberdade da vontade e necessidade natural. Com isso, Kant assegura uma premissa fundamental para a

---

<sup>168</sup> Nesse caso, Kant admite que é impossível demonstrar como é possível um imperativo categórico como sintético a priori, pois isso extrapola os limites do conhecimento humano. “Ora *como* uma razão pura, sem outros móveis, venham eles donde vierem, possa por si mesma ser prática, isto é, como o simples *princípio da validade universal de todas as suas máximas como leis* (que seria certamente a forma de uma razão prática pura), sem matéria alguma (objeto) da vontade em que de antemão pudesse tomar-se qualquer interesse, possa por si mesma fornecer um móbil e produzir um interesse que pudesse chamar-se puramente *moral*; ou, por outras palavras: *como uma razão pura possa ser prática* — explicar isto, eis o de que toda a razão humana é absolutamente incapaz; e todo o esforço e todo o trabalho que se empreguem para buscar a explicação disto serão perdidos” (GMS BA 125).

razão prática, pois consegue harmonizar a autonomia moral com o determinismo natural, respeitando os limites da razão teórica e estatelando condições fundamentais para a razão prática.

Considerando as pretensões kantianas para a terceira seção da *Fundamentação*, o argumento parece ter fracassado, sobretudo se for levada em conta a pretensão de uma possível “dedução transcendental” que “fixasse” o princípio supremo da moralidade na vontade humana. Porém, contemplando a estrutura sistemática da filosofia crítica, percebe-se que há uma articulação coerente entre a razão teórica e a prática, de tal modo que o resultado da *Fundamentação* não poderia ser outro, sob pena de comprometimento da estabilidade sistemática da própria razão. Além do mais, se uma possível dedução da moralidade for considerada segundo a analisada interpretação<sup>169</sup> de Dieter Henrich, talvez se possa dizer que ainda há uma “dedução indireta” da moralidade, principalmente na medida em que Kant indica a origem do conceito de liberdade, localizando-o no mundo inteligível. Isso é tudo o que Kant pode fazer no sentido de justificar a origem ou demonstrar as fontes da razão prática. Contudo, não é o caso aqui de investigar se há ou como deveria ser compreendida uma possível dedução transcendental da moralidade. Nesse contexto, deve-se reconhecer que Kant não consegue levar a cabo a pretendida demonstração da validade do imperativo categórico. No entanto, a admissibilidade da liberdade da vontade, situada na possibilidade de um mundo inteligível, assegura as condições necessárias para que a moralidade possa ser edificada. Este projeto, entretanto, só será efetivado na *Crítica da Razão Prática*.

## 2.11 Da lei moral para a liberdade: o argumento kantiano na *Crítica da Razão Prática*

No parágrafo inicial do *Prefácio* da *Crítica da Razão Prática*, Kant assevera que esta obra não tem a finalidade de criticar uma razão prática pura<sup>170</sup>, mas apenas “demonstra **que há uma razão prática pura** e, em vista disso, criticar toda a sua **faculdade prática**” (*KpV A*

<sup>169</sup> Sobre essa leitura do conceito de dedução, ver: HENRICH, *The unity of reason: essays on Kant's philosophy*. London: Harvard University Press, 1994, p. 55-87 e HENRICH, La noción kantiana de deducción y los antecedentes metodológicos de la primera Crítica. *Argumentos Transcendentales*. Org: Isabel Cabrera. México: Universidad nacional autónoma de México, 1999. p. 396ss.

<sup>170</sup> No primeiro parágrafo do *Prefácio* da segunda *Crítica*, Kant esclarece o porquê esta obra não foi denominada “Crítica da razão prática pura”, mas sim *Crítica da razão prática*. Para Kant, “o presente trabalho esclarece suficientemente o por que esta Crítica não é intitulada *Crítica da razão prática pura* mas simplesmente *Crítica da razão prática* em geral, ainda que o seu paralelismo com a crítica da razão especulativa pareça requerer o primeiro título. Ela deve meramente demonstrar **que há uma razão prática pura** e, em vista disso criticar toda a sua **faculdade prática**. Se ela o consegue, não precisa criticar a **própria faculdade pura** para ver se a razão não se excede, com uma tal faculdade pura, numa vã presunção (como certamente ocorre com a razão especulativa)” (*KpV A 3*).

3). Assim, a questão<sup>171</sup> que se impõe é a mesma que não foi satisfatoriamente respondida na *Fundamentação*: em que medida a razão prática pura pode ser um fundamento determinante da vontade humana? E, ainda, como é apresentado na *Introdução*: “a razão pura basta por si só para a determinação da vontade ou se somente enquanto razão empiricamente condicionada ela pode ser um fundamento determinante da mesma” (*KpV* A 30). Na interpretação de Rawls, “o que Kant pretende evidenciar é que a lei moral de fato se aplica a algo e, em particular, que se aplica a nós, pois se se aplica a nós, podemos então cumprir a lei pela lei, e não meramente agir de acordo com ela”<sup>172</sup> (LHMP, p. 254). Como essa questão não pôde ser resolvida na *Fundamentação*, apesar do esforço kantiano, então “o objetivo da segunda *Crítica* é evidenciar que a razão prática pura existe e efetivamente mostrar sua existência em nosso pensamento, sentimento e conduta”<sup>173</sup> (LHMP, p. 254). Aqui, portanto, o intento ainda é demonstrar a validade sintética *a priori* do imperativo categórico, fundamentado na razão prática pura, bem como sua superioridade perante os imperativos hipotéticos da razão prática empírica.

Com isso, do mesmo modo como a crítica da razão especulativa estabeleceu as condições e possibilidades do conhecimento humano, limitando assim o entendimento à experiência sensível<sup>174</sup>, a *Crítica da Razão Prática*, por sua vez, deve limitar as condições empíricas e sua pretensão de exclusividade na determinação da vontade, demonstrando a possibilidade de uma vontade pura, sem qualquer influência heterônoma. “Portanto a *Crítica da Razão Prática* em geral tem a obrigação de deter a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, ela só exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade” (*KpV* A 31). Segundo Rawls, “a ideia é que, do mesmo modo que as categorias do entendimento especificam condições *a priori* para a possibilidade da experiência de objetos, os imperativos categóricos [...] impõem restrições *a priori* sobre o exercício permissível da

---

<sup>171</sup> Valério Rohden, em *Interesse da razão e liberdade*, assim caracteriza o objetivo da segunda *Crítica*: “A crítica da faculdade da razão prática deve esclarecer a questão – e esta é a primeira questão da *Crítica da razão prática* – se a razão pura é uma determinação suficiente da vontade, ou se uma razão empiricamente condicionada pode servir para um tal fundamento determinante [...]” (1981, p. 32).

<sup>172</sup> No original: “What Kant wants to show is that the moral law does apply to something, and in particular, that it applies to us; for if it does, then we can act from that law and not merely in accordance with it”.

<sup>173</sup> No original: “The aim of the second Critique is to show that there is pure practical reason and that it actually shows its existence in our thought, feeling, and conduct”.

<sup>174</sup> No *Prefácio* da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant assim define o sentido da crítica ali empreendida: “por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios” (*KrV*, A XII).

razão prática empírica”<sup>175</sup> (LHMP, p. 249). Comprovar isso, com efeito, seria uma condição fundamental para se asseverar a prioridade da razão prática pura sobre a razão prática empírica. Esse empreendimento, mesmo sendo totalmente autônomo, não desconsidera os resultados especulativos da liberdade transcendental, bem como a estratégia utilizada na *Fundamentação*.

Reconhecer a independência e a autossuficiência do âmbito prático, no que diz respeito à razão teórica, parece ser uma das premissas da legitimação moral exposta na segunda *Crítica*. Este aspecto, identificado na filosofia prática amadurecida de Kant, talvez tenha herdado tal postura (autossuficiente) do *Cânon* da primeira *Crítica*, pois nesse a razão prática já parece exigir uma legitimação totalmente autônoma, independente do contexto teórico.<sup>176</sup> Por outro lado, embora o âmbito prático deva ser legitimado de modo autossuficiente, essa independência não implica na desconsideração dos resultados encontrados pela razão especulativa. Muito pelo contrário, confirmando a pressuposição da liberdade teórica apresentada na *Dialética da Crítica da Razão Pura*, Kant estabelece a razão prática a partir da admissibilidade lógica da liberdade transcendental, reforçada pelo argumento do mundo inteligível na *Fundamentação*. Assim como a razão especulativa limitou a pretensão de exclusividade da causalidade natural no âmbito teórico, a razão prática precisa conter a presunção da razão empírica na determinação da vontade humana. A admissibilidade da primeira, com efeito, assegura a possibilidade (pelo menos lógica, como mero espaço vazio) para o estabelecimento da segunda.

Em consonância com a liberdade transcendental, assegurada na possibilidade lógica que permite considerar a ideia de uma espontaneidade incondicionada como admissível, a segunda *Crítica* deve demonstrar que a razão prática pura determina incondicionalmente a vontade humana. Entretanto, este empreendimento moral não pode ser levado a cabo apelando diretamente à liberdade transcendental, pois, como demonstrado na *Fundamentação*, ela não passa de um conceito negativo, problemático e sem qualquer objetividade real.<sup>177</sup> Essa é a

---

<sup>175</sup> No original: “The thought is that just as the categories of the understanding specify a priori conditions for the possibility of the experience of objects, the categorical imperative [...] impose a priori constraints on the permissible exercise of empirical practical reason”.

<sup>176</sup> Isso é comprovado pela explícita defesa da independência da liberdade prática, sem a pressuposição da liberdade transcendental, apresentada no *Cânon*. Nesta concepção, “a questão relativa à liberdade transcendental refere-se meramente ao saber especulativo e podemos deixá-la de lado, como totalmente indiferente, quando se trata do que é prático” (*KrV*, B 832). Nesse trecho, aparentemente Kant já deixa entender a necessidade da fundação autossuficiente do âmbito prático, sem qualquer dependência do domínio teórico. Esta é, pois, uma das premissas para o estabelecimento da filosofia prática na segunda *Crítica*.

<sup>177</sup> A *Crítica da Razão Prática* reconhece a admissibilidade da liberdade transcendental, bem como admite que seu *status* teórico é tão somente negativo, como simples ideia especulativa que não pode ser conhecida. Não obstante, a razão teórica “salvou contra todas as objeções a admissibilidade da liberdade, considerada

razão pela qual o âmbito prático necessita ser estabelecido de modo autossuficiente. Ele não pode apelar à experiência na determinação da vontade (é justamente isto que a razão prática pretende evitar), nem se fiar na liberdade transcendental que, por ser uma simples ideia, nada determina no que se refere à razão prática, essa talvez tenha sido a grande lição da *Fundamentação*. Contudo, ao menos não há uma contradição lógica com relação ao incondicionado, pelo que a razão prática pode partir da admissibilidade teórica que assegura a possibilidade de um âmbito puro, muito embora o mesmo ainda não figure positivamente como prático. Essa autossuficiência da razão prática pura, aliás, é uma característica do construtivismo moral kantiano, segundo Rawls. Isso porque, se não há pressuposto algum do qual se possa deduzir a lei moral, então ela deve ser construída pela autonomia da razão prática pura, assumindo apenas o horizonte aberto pela ideia de liberdade transcendental.

Nesse cenário, evidencia-se uma concepção fundamental para o construtivismo moral kantiano, na interpretação de Rawls. Trata-se da cisão metodológica entre o âmbito descritivo e o normativo, respectivamente comandados pela razão teórica e pela razão prática. Cada âmbito, com efeito, possui critérios próprios de legitimação de seus objetos, bem como objetivos específicos: “a razão teórica concerne ao conhecimento dos objetos que nos são dados em nossa experiência sensível, ao passo que a razão prática concerne à nossa capacidade de produzir objetos de acordo com uma concepção desses objetos” <sup>178</sup> (LHMP, p. 266). É importante ressaltar que a razão teórica subdivide-se em constitutiva e especulativa, assim como a razão prática pode ser empírica ou pura. Ora, a despeito de tais demarcações entre âmbitos específicos de atuação de uma mesma razão, Rawls acredita que isso “expressa o reconhecimento de Kant de que cada uma das quatro formas da razão de sua filosofia crítica tem um lugar e um papel diferente no que ele denominou a unidade da razão” <sup>179</sup> (LHMP, p. 262). Deste modo “ele considera a razão como uma unidade de princípios auto-subsistente na qual cada membro existe para todos os outros e todos pelo bem de cada um” <sup>180</sup> (LHMP, p. 262). É importante perceber que, apesar da demarcação metodológica que confere autonomia a cada âmbito, a razão, em seu todo, é sistematicamente articulada de modo que cada parte

---

negativamente, como totalmente compatível com aquelas proposições fundamentais e limitações da razão teórica pura, sem com isso dar a conhecer algo determinado” (*KpV* A73).

<sup>178</sup> No original: “Theoretical reason is concerned with the knowledge of objects given to us in our sensible experience, whereas practical reason is concerned with our capacity to produce objects in accordance with a conception of those objects”.

<sup>179</sup> No original: “Kant’s recognition that each of the four forms of reason in his critical philosophy has a different place and role in what he calls the unity of reason”.

<sup>180</sup> No original: “He thinks of reason as a self-subsistent unity of principles in which every member exists for every other, and all for the sake of each”.

complementa e contribui com o todo. Isso se torna evidente, por exemplo, na articulação da razão teórica com a razão prática, como analisado.

À luz da supracitada demarcação entre diferentes usos de uma mesma razão, Rawls afirma que há igualmente diferentes critérios de validação para cada âmbito de atuação da razão. Compreender essa questão é fundamental para avaliar corretamente a estratégia argumentativa da segunda *Crítica*, a qual não deve ser avaliada segundo os critérios epistemológicos da razão teórica. A razão prática tem seus próprios critérios de autenticação para os princípios morais. Para o filósofo estadunidense, “uma vez que consideramos que a autenticação de uma forma da razão explica seu papel no interior da constituição da razão, então, já que as formas da razão desempenham diferentes papéis, devemos presumir que suas autenticações são diferentes”<sup>181</sup> (LHMP, p. 262). Com isso, “a lei moral não terá o mesmo tipo de autenticação que têm as categorias, qual seja, o tipo especial de argumento que Kant lhes confere na Dedução Transcendental da primeira *Crítica*”<sup>182</sup> (LHMP, p. 262). Do mesmo modo, a razão prática não possui os mesmos critérios de autenticação encontrados na razão especulativa. Enquanto a razão (teórica) constitutiva busca unificar as diversas intuições sensíveis em categorias do entendimento, a razão especulativa anseia por respostas às questões metafísicas, produzindo naturalmente ideias transcendentais. Essa tem uma função reguladora, através da articulação sistemática do conhecimento humano, já aquela é constitutiva de conceitos epistemológicos determinados mediante uma síntese transcendental entre intuições sensíveis e categorias puras.

A razão prática, por sua vez, é uma faculdade normativa, pois proporciona orientação à vontade humana. Ela é, portanto, uma faculdade com função diretiva. As orientações normativas da razão prática podem estar vinculadas ao seu uso empírico ou ao puro: no primeiro caso, a razão empírica orienta a vontade de acordo com os imperativos hipotéticos que buscam satisfazer os interesses subjetivos e inclinações sensíveis, o que pode ser sintetizado na ideia de felicidade; já a razão prática pura busca orientar a vontade conforme a lei moral do imperativo categórico, o qual estabelece princípios objetivamente válidos e universalmente reconhecidos. Considerando os diferentes usos de uma mesma razão sistematicamente articulada, sobretudo no que diz respeito à razão prática empírica ou pura, Rawls oportunamente esclarece seguinte:

---

<sup>181</sup> No original: “Once we regard the authentication of a form of reason as explaining its role within the constitution of reason, then, since the forms of reason have different roles, we should expect their authentications also to be diferente”.

<sup>182</sup> No original: “The moral law will not have the same kind of authentication that the categories do, namely, the special kind of argument Kant gives for them in the Transcendental Deduction of the first *Critique*”.

Na esfera prática, a razão pura não é nem constitutiva nem reguladora, mas sim diretiva: isto é, direciona imediatamente a vontade (como a faculdade de escolha). Nessa esfera, é a razão prática empírica que reguladora; pois pelo princípio do imperativo categórico, a razão prática empírica organiza em uma ideia racional de felicidade os vários desejos e inclinações que pertencem à faculdade inferior do desejo (KP 5:120). Por outro lado, a faculdade da escolha é imediatamente direcionada pela ideia que a razão pura tem da lei moral, lei através da qual a razão constrói para essa faculdade seu objeto *a priori*, o ideal de um reino dos fins<sup>183</sup> (LHMP, p. 263).

Nesse sentido, a *Crítica da Razão Prática* reconhece que a razão especulativa garante a possibilidade lógica para a efetivação de suas pretensões morais, mas sem edificar absolutamente nada em seu proveito. A própria *Crítica da Razão Pura* assume esta função sistemática relacionada à ideia transcendental de liberdade, tanto ao assegurar a possibilidade de se pensar o incondicionado<sup>184</sup>, bem como ao admitir a sua pressuposição como condição lógica da admissibilidade da liberdade prática. Do mesmo modo, a segunda *Crítica* admite que a sua empreitada prática já encontra um terreno aplainado pela razão teórica, mas com nada ainda edificado. Os resultados encontrados na *Fundamentação* servem para que Kant reconheça aqui a impossibilidade de deduzir a lei moral da liberdade. A razão prática, portanto, partindo da ideia transcendental de liberdade, convida a uma transição do conceito meramente especulativo para a realidade objetiva da liberdade, mediante a lei moral. No âmbito prático, porém, a liberdade já não está sob os critérios investigativos da razão especulativa, o que faz com que a sua demonstração não se enquadre nos critérios teóricos exigidos na primeira *Crítica*.<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> No original: “in the practical sphere, pure reason is neither constitutive nor regulative but directive: that is, it immediately directs the will (as the power of choice). In this sphere, it is empirical practical reason that is regulative; for by the principle of the hypothetical imperative, empirical practical reason organizes into a rational idea of happiness the various desires and inclinations belonging to the lower faculty of desire (KP 5:120). In contrast, the power of choice is directed immediately by pure reason’s idea of the moral law, a law through which reason constructs for that power its *a priori* object, the ideal of a realm of ends”.

<sup>184</sup> No *Prefácio* da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant menciona que, ao admitir a ideia transcendental de liberdade, a razão teórica assegura as possibilidades do âmbito prático. Segundo Kant, “[...] a moral pressupõe necessariamente a liberdade (no sentido mais estrito) como propriedade da nossa vontade, [...] se, porém, a razão especulativa tivesse demonstrado que esta liberdade era impensável, esse pressuposto (referimo-nos ao pressuposto moral) teria necessariamente que dar lugar a outro, cujo contrário envolve manifesta contradição. Por consequência, a *liberdade e* com ela a moralidade (cujo contrário não envolve qualquer contradição se a liberdade não tiver sido pressuposta), teria de ceder o lugar ao *mecanismo da natureza*. Como, porém, nada mais é preciso para a moral a não ser que a liberdade se não contradiga a si própria e pelo menos se deixe pensar sem que seja necessário examiná-la mais a fundo e que, portanto, não ponha obstáculo algum ao mecanismo natural da própria ação (tomada em outra relação), a doutrina da moral mantém o seu lugar” (*KrV*, B XXVIII – XXIX).

<sup>185</sup> Para esclarecer os critérios teóricos da *Crítica da Razão Pura*, é necessário considerar principalmente os limites empíricos da sensibilidade humana, pois é ela quem assegura a validade do conhecimento possível. Além do mais, indica-se a discussão sobre o conceito de “dedução” na filosofia especulativa, esta contemplada no primeiro capítulo do presente trabalho. Contudo, no próprio âmbito prático, encontram-se referências que

A própria *Crítica da Razão Prática* retoma os resultados da primeira *Crítica* (acerca da liberdade transcendental) e reconhece que esta ideia especulativa cumpre uma importante função prática, na medida em que remove os obstáculos que um determinismo empírico poderia produzir. Isso assegura a possibilidade do incondicionado, entretanto sem nenhum conhecimento a seu respeito. Kant assim se expressa ao retomar os resultados da primeira *Crítica* e sua importância para a filosofia prática: a partir da liberdade transcendental [...]

[...] mantenho aberto à razão especulativa o lugar vazio para ela, ou seja, o inteligível, para transferir a ela o incondicionado. Mas eu não podia **realizar** este **pensamento**, isto é, transformá-lo, sequer segundo a sua possibilidade, em **conhecimento** de um ente agindo desse modo. Ora, esse lugar vazio é preenchido pela razão prática pura através de uma determinada lei da causalidade em um mundo inteligível (mediante liberdade) (*KpV* A 85).

Ora, se a liberdade transcendental apenas assegura a possibilidade lógica do incondicionado, sem qualquer determinação positiva, como um lugar vazio para a razão pura, se é impossível deduzir a lei moral da ideia de liberdade, como mostrou a *Fundamentação*, então a filosofia prática deve garimpar por si mesma algum princípio determinante da vontade. Para tanto, Kant deve demonstrar que a razão prática pode determinar a vontade humana de forma pura, i.e., sem qualquer interferência empírica. Além do mais, se tal determinação pura for possível, é necessário esclarecer o porquê a vontade assim procede, considerando que o arbítrio humano não é totalmente puro ou santo, senão que patologicamente afetado por influências empíricas de toda ordem. Nesse contexto, ressurge a questão já acenada na *Fundamentação*: se a razão prática determina a vontade humana, como isto acontece? A questão se torna mais radical ainda se for considerado que nenhuma intuição empírica pode ser o ponto de partida, nem, muito menos, a ideia da liberdade, do mesmo modo que a razão especulativa nada tem, efetivamente, a oferecer à razão teórica.

---

retomam os critérios investigativos da filosofia teórica, isso para ressaltar a diferença entres estes domínios. Como, por exemplo, sob o título *Da dedução das proposições fundamentais da razão prática pura*, onde Kant salienta que na razão especulativa, diferentemente da razão prática, “não são proposições fundamentais mas uma **intuição** sensível pura (espaço e tempo) o primeiro dado que torna possível um conhecimento a priori e, em verdade, somente para objetos dos sentidos. – Proposições fundamentais sintéticas a partir de simples conceitos e sem intuições eram impossíveis, muito antes, só podiam ocorrer em referência àquela intuição que era sensível, por conseguinte também só em referência a objetos da experiência possível, porque unicamente os conceitos do entendimento vinculados a essa intuição tornam possível aquele conhecimento que chamamos experiência” (*KpV* A 73).

## 2.12 Máximas subjetivas e leis práticas da razão

No primeiro capítulo da *Analítica da razão prática pura* da segunda *Crítica*, Kant afirma que leis práticas são proposições que determinam a vontade universalmente. Sendo leis objetivas, elas são válidas para a vontade de todo o ente racional. Por outro lado, as máximas são materialmente dependentes, pois são proposições subjetivas que se encontram condicionadas ao interesse particular do sujeito. Com efeito, “se se admite que a razão **pura** possa conter um fundamento praticamente suficiente para a determinação da vontade, então existem leis práticas; do contrário todas as proposições fundamentais práticas tornam-se simples máximas” (KpV A 35 - 36). Nessa referência, o antecedente precisa ser demonstrado, pois “numa vontade de um ente racional, patologicamente afetado, pode encontrar-se um conflito das máximas com as leis práticas conhecidas por ele próprio” (KpV A 36). Não obstante, as leis práticas puras não determinam naturalmente a vontade humana, pelo que é imprescindível demonstrar como e por que isso acontece, se é que acontece. Nesse sentido, ressurgem aqui as questões que já haviam sido apresentadas na *Fundamentação* e que ainda não foram respondidas: Como a moralidade pode determinar a vontade humana? Como demonstrar a autonomia moral em seres racionais, mas sensivelmente afetados? O que faz, portanto, com que a simples forma da lei prática determine a vontade de entes do mundo sensível?

Nesse contexto, Kant responde estas questões considerando os resultados favoráveis à razão prática, estabelecidos na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*, bem como as conclusões colhidas na *Fundamentação*. A admissibilidade da liberdade transcendental que, a despeito das pretensões teóricas, a razão especulativa foi capaz de salvaguardar, assegura, agora, (no âmbito prático) as condições para o estabelecimento de uma vontade pura, sem qualquer determinação empírica. Assim como a liberdade transcendental possibilitou a ideia do absolutamente incondicionado, independente de toda a determinação empírica, do mesmo modo “a representação dessa forma como fundamento determinante da vontade é diversa de todos os fundamentos determinantes dos eventos na natureza segundo a lei da causalidade” (KpV A 51). Com efeito, se a determinação da vontade deve ser buscada na simples forma da lei representada pela razão, e não na matéria empírica, “então uma tal vontade tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas” (KpV A 51). Esta “independência, porém, chama-se **liberdade** no sentido mais estrito, isto é, transcendental” (KpV A 51). A vontade livre deve ser estabelecida independentemente de condições empíricas, do mesmo modo que a razão

teórica permitiu admitir a liberdade transcendental. Assim, a determinação prática sintética *a priori* – a qual mediante a forma objetiva determina incondicionalmente a máxima subjetiva – tem seu ponto de partida na ideia teórica da liberdade, ainda que apenas negativamente considerada.

Embora independente de todas as condições empíricas, a vontade livre precisa ser determinada por algo.<sup>186</sup> Daí que a forma da lei representada pela razão prática deva determinar a vontade livre, sem qualquer influência externa. Se algo tem que determinar a vontade, considerando que esse não pode ser um objeto material, “logo a forma legislativa [...] é a única coisa que pode constituir um fundamento determinante da vontade” (*KpV* A 52). Sendo a vontade livre incondicionada (empiricamente) e por isso mesmo apenas formalmente determinada pela lei racional, essa, portanto, encontra-se indissolivelmente vinculada àquela. Assim, “liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente” (*KpV* A 52). Que a liberdade transcendental pode ser logicamente admitida, isso a razão especulativa já demonstrou, pelo que o incondicionado encontra seu lugar garantido. Ademais, a *Fundamentação* indicou onde estaria esse lugar que asseguraria a ideia de liberdade, a saber: o mundo inteligível. Contudo, seu *status* teórico não passa disto, i.e., uma simples possibilidade lógica e analítica, a qual nada estabelece efetivamente para uma determinação prática sintética (*a priori*), pois a liberdade não pode ser conhecida.

A questão, por conseguinte, é “onde começa o nosso conhecimento do incondicionalmente prático, se pela liberdade ou pela lei prática” (*KpV* A 52-53). Ora, considerando que a lei moral deve ter um caráter sintético *a priori*, i.e., ela tem que determinar objetivamente a máxima subjetiva de entes sensivelmente afetados, então a liberdade transcendental não pode ser o reivindicado ponto de partida. Isto porque a mesma é apenas analítica<sup>187</sup>, logicamente possível, porém sem qualquer efetividade na determinação

---

<sup>186</sup> Nesse sentido, vontade livre não significa vontade indeterminada, sem qualquer lei, o que produziria uma autonomia sem critérios, subjetiva e contingente. Muito pelo contrário, a vontade livre é justamente aquela determinada pela lei moral, na medida em que a ação autônoma encontra-se condicionada subjetivamente por uma lei objetiva. Rohden, acompanhando a leitura de Beck, “considera a concepção da liberdade enquanto criadora de leis como a maior descoberta de Kant. Esta descoberta caracteriza o progresso da segunda *Crítica* sobre a primeira” (ROHDEN, 1981, p. 123). Além do mais, considerando que a liberdade não é simplesmente independência de coerções, Rohden resalta que provar esta premissa prática é um dos problemas centrais da segunda *Crítica*: “Ora, visto que a liberdade não pode conter uma propriedade meramente negativa, sem que lhe corresponda ao mesmo tempo uma determinação positiva, coloca-se a questão, como a liberdade em geral pode ser explicada em conexão com o conceito de razão prática; e ainda, por que a liberdade de um ente racional é pensada com liberdade limitada por leis” (ROHDEN, 1981, p. 124).

<sup>187</sup> Na segunda *Crítica*, Kant percebe que a ideia de liberdade, mesmo sendo imprescindível à lei prática, não pode ser o seu ponto de justificação. Pois visto que a liberdade transcendental, “[...] como uma faculdade de absoluta espontaneidade, não era uma carência mas, **no que concerne a sua possibilidade**, uma proposição fundamentalmente analítica da razão especulativa pura” (*KpV* A 84), i.e, a mesma não determina a causalidade

causal do mundo sensível (por outro lado, a lei prática deve valer para entes empiricamente afetados). Por essa razão, com relação ao conhecimento do incondicionado prático, torna-se evidente para Kant<sup>188</sup> que ele não pode começar pela liberdade “pois nem podemos tornar-nos imediatamente conscientes dela, porque seu primeiro conceito é negativo, nem podemos inferi-la da experiência, pois a experiência só nos dá a conhecer a lei dos fenômenos” (*KpV* A 53). Aqui, pois, encontra-se a consequência positiva do resultado desfavorável encontrado na *Fundamentação*. Ao rechaçar a ideia de liberdade como ponto de partida para o estabelecimento do âmbito prático, Kant reforça a tese da autossuficiência prática. Deste modo, mesmo considerando como imprescindível a admissibilidade da liberdade teórica, o âmbito prático precisa ser estabelecido de modo autônomo, independente das condições e dos critérios exigidos no domínio teórico. Isso, porém, não significa que a segunda *Crítica* descarte os resultados da primeira; o que há é apenas uma determinação de domínios de acordo com seus respectivos interesses.

Considerando esta demarcação de domínios, por assim dizer, a resposta à supracitada disjunção só pode ser encontrada no âmbito prático: se a liberdade teórica não oferece as condições sintéticas *a priori* para a efetivação da moralidade, então o ponto de partida encontra-se na própria lei moral. Assim, “é a **lei moral**, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade) que se oferece **primeiramente** a nós [...]” (*KpV* A 53). Segundo Rawls, no que tange a essa questão, “Kant sustenta que nosso conhecimento da lei moral não pode fundar-se na consciência da nossa liberdade. Pois isso implicaria que temos intuição intelectual da liberdade, ao passo que nossas intuições [...] são sempre sujeitas às condições de sensibilidade”<sup>189</sup> (LHMP, p. 260). Ora, considerando essa limitação imposta pela razão teórica, o filósofo estadunidense conclui o seguinte: “a ordem do conhecimento é o inverso: o fato da razão, nossa consciência comum da lei moral como dotada de suprema autoridade, é o fato básico do qual devem partir nosso

---

no mundo sensível, então ele também não assegura a determinação sintética *a priori* da lei prática, a qual deve condicionar objetivamente a vontade de entes empiricamente afetados.

<sup>188</sup> Assim, a segunda *Crítica* abandona a tentativa de deduzir a lei moral da liberdade, como pretendido na parte III da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Segundo Guido Antônio de Almeida, “cabe lembrar que, na *FMC*, é a dedução do Imperativo Categórico que dá à obra o direito de trazer o título de uma fundamentação, na medida em que assegura a passagem da mera exposição “metafísica” da fórmula do Imperativo Categórico para a fundamentação “crítica” de sua possibilidade. Com efeito, o terceiro e último capítulo da obra, que trata da “Passagem da Metafísica dos Costumes para uma Crítica da Razão Prática Pura”, contém no essencial uma *dedução transcendental* do Imperativo Categórico, baseada, de resto, numa prova da liberdade da vontade de todo o agente racional” (Almeida, 1999, p. 58). Em contrapartida, “na *CRPr*, porém, a dedução do princípio de nossos juízos morais é declarada não só impossível mas também desnecessária, porque a validade do princípio se mostrou entretantes como um “facto da razão”” (ALMEIDA, 1999, p. 59).

<sup>189</sup> No original: “Kant holds that our knowledge of the moral law cannot be based on our consciousness of our freedom. For this would imply that we have an intellectual intuition of freedom, whereas our intuitions are always subject to the conditions of sensibility”.

conhecimento moral e nossa concepção de nós mesmos como seres livres”<sup>190</sup> (LHMP, p. 260). Com isso, se a realidade da lei moral for estabelecida pela razão prática pura, a própria ideia de liberdade adquire validade objetiva, pois

somente se a lei moral for um princípio de autonomia no sentido de Kant, poderão essa lei e nossa capacidade de agir segundo ela nos revelar nossa liberdade, isto é, revelar tanto nossa independência da ordem natural (liberdade negativa) como nossa capacidade de agir segundo os princípios da razão prática pura com um conteúdo definido (liberdade positiva)<sup>191</sup> (LHMP, p. 254).

Assim, com o estabelecimento da lei moral, a ideia de liberdade, que inicialmente era apenas negativamente admissível, ganha realidade positiva, pelo menos de um ponto de vista prático. Isso porque a lei moral, “na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente independente dela, conduz diretamente ao conceito de liberdade” (KpV A 53). Contudo, a questão que surge é a seguinte: como a lei moral se “oferece a nós”? Ou ainda, segundo Kant, “como é possível também a consciência daquela lei moral?” (KpV A 53). É, pois, necessário considerar que sua “natureza” seja sintética *a priori*, já que a principal questão que fez com que a liberdade transcendental não pudesse ser o reivindicado ponto de partida foi, justamente, seu caráter meramente analítico.<sup>192</sup> Por isso que a lei moral necessita ser pura, mas empiricamente válida, bem como capaz de determinar a vontade de entes sensivelmente afetados.

### **2.13 A lei moral como *factum* da razão: transição do conceito negativo para o conceito positivo de liberdade**

Na interdependência entre liberdade da vontade e lei moral encontra-se, pois, a vocação da razão prática na determinação da vontade humana. Assim, “a vontade é pensada como independente de condições empíricas, por conseguinte como vontade pura (*liberdade*), [*e*] determinada pela simples forma da lei” (o trecho em itálico foi adicionado pelo autor)

<sup>190</sup> No original: “The order of knowledge is the other way around: the fact of reason, our shared consciousness of the moral law as supremely authoritative, is the basic fact from which our moral knowledge and conception of ourselves as free must begin”.

<sup>191</sup> No original: “only if the moral law is a principle of autonomy in Kant’s sense can this law and our capacity to act from it disclose our freedom to us, that is, disclose both our Independence of the natural order (negative freedom) and our capacity to act from principles of pure practical reason with a definite content (positive freedom)”.

<sup>192</sup> Nesse sentido, para aprofundar essa questão, indica-se a tese da analiticidade de Schönecker e Wood. SCHÖNECKER, D. WOOD, A. W. *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – ein einführender Kommentar*. 2ª Ed. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 2004, p. 173.

(*KpV* A 55). Com isso, a proposição basilar da segunda *Crítica* pode, então, expressar-se numa assertiva, a saber: a razão pura pode ser prática. Enquanto a liberdade da vontade assegura a independência empírica, fundando assim a possibilidade do incondicionado, a lei moral, por sua vez, determina imediatamente a vontade humana, isso de acordo com imperativos objetivos, universais e necessários. A questão antes assinalada, contudo, é a seguinte: como esta lei pode ser “conhecida”, já que o estatuto teórico da liberdade transcendental não tem vigor suficiente para levar a cabo a comprovação da razão prática, como sintética *a priori*?

A simplicidade da resposta kantiana a essa questão tem causado incômodos filosóficos em seus leitores. Quem acompanha (desde a primeira *Crítica*) o estilo argumentativo kantiano, talvez fique surpreso quando na *Analítica* da segunda *Crítica* o autor afirma que “pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão”, o qual “se impõe por si mesmo a nós como uma proposição sintética *a priori*” (*KpV* A 55-56). Para alguém familiarizado com o estilo crítico kantiano, sobretudo com os critérios dedutivos da primeira *Crítica*, essa proposta poderia soar no mínimo estranha. Contudo, tal argumento precisa ser analisado tendo em vista a referida autossuficiência do âmbito prático, inclusive no que diz respeito aos critérios explicativos. Nesse sentido, a afirmação da consciência da lei moral como um *factum* da razão não tem nenhuma explicação teórica, “porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente)” (*KpV* A 56), nem muito menos fundamentá-la em alguma intuição empírica ou pura. Além do mais, caso o *factum* da razão pressupusesse a liberdade da vontade, o mesmo seria analítico, como também exigiria uma intuição intelectual.<sup>193</sup> Com isso, “para considerar esta lei como inequivocamente dada, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa” (*KpV* A 56).

Com relação a esta questão, o objetivo aqui é apenas apresentar o modo como Kant pretende conceber a lei moral como um *factum* da razão, isso sem qualquer pretensão de abarcar o vasto universo de interpretações<sup>194</sup> e comentários acerca do assunto. Todavia, uma

<sup>193</sup> Uma possível intuição intelectual já havia sido rechaçada pela razão especulativa, pois como Kant atesta na primeira *Crítica* “a intuição intelectual, está totalmente fora do alcance da nossa faculdade de conhecer” (*KrV* B 308). Esta postura permanece válida para a segunda *Crítica*, já que o princípio da moralidade, “cujo conceito possa ser simultaneamente o fundamento da efetividade da mesma mediante a nossa vontade livre, não precisa de nenhuma intuição *a priori* (de um mundo inteligível)” (*KpV* A 78).

<sup>194</sup> Nesse sentido, uma postura interpretativa interessante é a apresentada por Zeliko Loparic em seu texto *O fato da razão - uma interpretação semântica*. Nesta obra, Loparic sustenta que a moral kantiana deve ser considerada a partir da proposta por ele denominada de semântica transcendental. Nesse sentido, a teoria moral kantiana também tem que encontrar um “domínio sensível”, à semelhança do âmbito teórico. Assim, ele interpreta a fato

das considerações que merece ser contemplada, tendo em vista sua pertinência, é a levantada por Beck, sobretudo em *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Beck reconhece a legitimidade prática do *factum* da razão, mas afirma que o mesmo traz algumas dificuldades. A primeira delas diz respeito ao estilo inesperado e repentino com que o elemento é introduzido no texto kantiano. A sua apresentação não constitui uma estrutura argumentativa, senão que uma articulação de premissas (BECK, 1960, p. 166-168). A segunda e maior dificuldade, segundo Beck, diz respeito à ambiguidade que o conseqüente “da razão” pode gerar. Isto porque o mesmo tanto pode ser entendido de forma possessiva como “*factum* da razão” (*factum* de que existe uma razão prática), ou ainda como “*factum* para a razão” (expressão da lei moral como *factum* para a razão). Fundamentalmente, tal distinção refere-se, respectivamente, ao *factum* da razão como a própria razão prática pura ou à consciência da lei moral como um *factum* para a razão prática.

Ademais, o próprio Kant manifesta determinada ambiguidade no uso do termo “*factum* da razão”. Em determinados trechos, o filósofo usa o termo de diferentes formas: por vezes expressando a consciência da lei moral ou ainda como sendo a própria lei. Tal imprecisão é evidente, por exemplo, quando se cotejam passagens como A 56, na qual Kant afirma que “a consciência desta lei fundamental [é] um *factum* da razão”, com os trechos seguintes, nos quais se lê: [a lei moral é] “o único *factum* da razão pura” (KpV A 56) e “a lei moral é dada quase como um *factum* da razão pura” (KpV A 81). Além da mencionada dissonância, Beck elenca outros quatro<sup>195</sup> usos distintos do termo “*factum*” no texto kantiano, entretanto o que mais tem causado confusões é o supracitado.

Segundo Beck, o *factum* da razão não deve ser compreendido como um *factum* para a razão, uma vez que isso exigiria a admissão da lei moral como uma verdade conhecida pela razão.<sup>196</sup> Ora, esta consciência da lei moral pela razão prática demandaria, inevitavelmente,

---

da razão como um feito (dado), pois “Kant precisa exibir um *dado* (*datum*) sensível, não cognitivo e *a priori* que possa conferir a “realidade objetiva” e a “validade objetiva” da fórmula da lei” (LOPARIC, 1999, p. 32). O fato, enquanto dado (*datum*), produziria um novo domínio sensível, mediante o sentimento de respeito. Com isto, segundo Loparic “o caminho para a segunda *Crítica* só ficou aberto quando Kant reconheceu que existe um domínio sensível que satisfaz essas exigências, a saber, o domínio constituído pelo sentimento moral” (LOPARIC, 1999, p. 27). Nesta interpretação, a lei moral é sintética *a priori* porque “a síntese entre a vontade e o critério de universalizabilidade (forma das máximas), ordenada e comandada pela lei moral, é provada efetiva ou em vigor pelo sentimento de respeito e não por meio de intuição do que está dito na lei” (LOPARIC, 1999, p. 35). Para maior compreensão da proposta assinalada: Cf. LOPARIC, Z. “O fato da razão: uma interpretação semântica”. In: *Analítica*, 4:1 (1999), p. 13-51.

<sup>195</sup> Além dos usos já mencionados, Beck identifica trechos em que o *factum* da razão é referido como sendo: 1) a consciência da liberdade (A 74), 2) autonomia no princípio da moralidade (A 63), 3) a inevitável determinação da vontade pela lei, independente de princípios empíricos (A 72 e 96) e 4) um contexto de ação que pressupõe uma causalidade incondicionada (A 187).

<sup>196</sup> Em contrapartida, uma interpretação que defende o estabelecimento do *factum* da razão como a consciência de uma verdade conhecida pela razão pura, é a apresentada por Guido de Almeida no artigo: *Crítica, dedução e*

algum tipo de intuição ou *insight* (Cf. BECK, 1960, p. 168), já que só assim a lei moral seria um *factum* para a razão. Nesse caso, compreendendo o *factum* da razão como um *factum* para a razão, estar-se-ia depondo contra a própria essência do argumento kantiano, na medida em que isto exigiria uma intuição racional, rechaçada ainda na primeira *Crítica*. Esta postura interpretativa parece refletir uma herança da razão teórica, a saber: a busca por uma explicação na qual uma intuição é determinada de acordo com um conceito. Nesse viés, a razão prática é submetida à razão teórica, sua autonomia prática é distorcida pela pretensão de explicar algo que não pode ser *explicado*, como já evidenciado na *Fundamentação* (GMS BA 121). Nesse contexto, é necessário ressaltar que a função primordial da razão prática não é buscar explicações, mas sim demonstrar que a razão pura por si só pode ser prática. Aqui, aparentemente, encontra-se o resultado positivo da *Fundamentação*, pois Kant reconhece que é inútil insistir numa explicação ou dedução da lei moral.

Ao analisar a estratégia kantiana que pretende justificar a lei moral segundo os critérios da razão teórica, Rawls afirma que, nesse estágio da filosofia prática, Kant “busca derivar o razoável do racional. Ele parte da concepção de um agente racional (oposto ao razoável) autoconsciente e dotado de todas as faculdades da razão teórica, bem como movido por necessidades e desejos naturais”<sup>197</sup> (LHMP, p. 264). Segundo o filósofo estadunidense, “esse argumento testemunha o empenho de Kant ao longo de muitos anos para encontrar uma derivação da lei moral a partir da razão teórica”<sup>198</sup> (LHMP, p. 264), o que se revela impossível na terceira seção da *Fundamentação*. Não se deve deduzir a razoabilidade dos juízos morais da racionalidade estratégica da razão prática empírica. Essa será uma premissa importantíssima para o construtivismo político rawlsiano, como será analisado posteriormente. Deste modo, Kant percebe que é necessário mudar a estratégia, abandonando a pretensão de deduzir a moralidade da racionalidade teórica, buscando, portanto, a autenticação da lei moral na própria razão prática, segundo seus próprios critérios.

---

*facto da razão*. Nesta perspectiva, segundo o autor, “visto que aquilo que nas outras críticas tem de ser assegurado por uma dedução, nesta é garantido pelo apelo a um “facto da razão”, ou seja, a uma verdade que é caracterizada - de uma maneira que pode parecer paradoxal - como uma verdade estabelecida pela razão, embora não por uma inferência (como seria de se esperar das verdades descobertas pela razão), por conseguinte como uma verdade imediatamente certa, mas tampouco com base em alguma evidência intuitiva (como seria de se esperar de uma verdade imediata)” (Almeida, 1999, p. 57). Para maior compreensão da proposta assinalada: Cf. ALMEIDA, G.A de. “Crítica, dedução e facto da razão”. In: *Analítica*, 4/1 (1999), p. 57-84.

<sup>197</sup> No original: “He tries to derive the reasonable from the rational. He starts from a conception of a self-conscious rational (versus reasonable) agent with all the powers of theoretical reason and moved only by natural needs and desires”.

<sup>198</sup> No original: “These arguments bear witness to Kant’s effort over a number of years to find a derivation of the moral law from theoretical reason”.

Isso prepara o terreno para Kant introduzir a doutrina do fato da razão na segunda *Crítica*. Pois ele pensa que a lei moral não pode ser derivada dos conceitos da razão teórica associados ao conceito de um agente racional; tampouco é pressuposta em nossa experiência moral, ou necessária para especificar uma ordem unificada de conduta pública. Não pode, igualmente, ser derivada da ideia de liberdade, na medida em que não existe a intuição intelectual da liberdade. [...] No entanto, há ainda uma maneira, Kant assevera agora, pela qual a lei moral é autenticada: a lei moral é dada como um fato apodicticamente certo da razão pura <sup>199</sup> (LHMP, p. 255).

Nessa mesma linha de raciocínio, opondo-se à postura que pretende explicar o *factum* da razão como uma verdade conhecida pela razão teórica, Beck defende que o *factum* da razão manifesta-se de forma imediata à razão pura, ele é a própria lei moral. Nesse sentido, somente considerando o *factum* da razão como a própria lei racional, i.e., que a razão pura é prática, pode-se então reconhecer a lei moral como um *factum* para a razão. Como Beck mesmo afirma,

Somente uma lei que é dada pela própria razão para a própria razão poderia ser conhecida a priori pela razão pura e ser um fato para a razão pura. A lei moral expressa nada mais do que a autonomia da razão [...], esta é um fato para a razão pura apenas na medida em que ela é a expressão do fato da razão pura, ou seja, do fato que a razão pura pode ser prática. É por isso que a lei moral é o único fato da razão pura e para a razão pura (BECK, 1960, p. 169).

Deste modo, para Beck, o *factum* da razão não pode ser interpretado como a consciência da lei moral pela razão prática, mas sim como a própria razão prática pura. Nesse caso, o *factum* da razão asseguraria o que se compreende como *factum* para a razão, pois a consciência da lei moral (entendida como um *factum* para a razão) torna-se a expressão do *factum* que a própria razão pura é prática. A lei moral é a condição necessária para que exista a consciência moral, pelo que o *factum* da razão não pode ser a consciência da lei, senão que a própria razão prática pura. Para Beck, a simples consciência moral não tem vigor prático suficiente para fundar a realidade da lei moral, o qual inegavelmente é o objetivo da figura do *factum* da razão. Daí sua posição que somente a própria razão prática pura pode atestar o que tal figura busca expressar. Além de manifestar a realidade prática da lei moral, o *factum* da razão garante a efetividade e objetividade da lei moral, o que a sua simples consciência não seria capaz de garantir.

---

<sup>199</sup> No original: “This sets the stage for Kant’s introducing the doctrine of the fact of reason in the second *Critique*. For he thinks the moral law cannot be derived from the concepts of theoretical reason together with the concept of a rational agent; nor is it presupposed in our moral experience, or necessary to specify a unified order of public conduct. It also cannot be derived from the idea of freedom, since no intellectual intuition of freedom is available. [...] Yet there is still a way, Kant now asserts, in which the moral law is authenticated: The moral law is given, as an apodictically certain fact, as it were, of pure reason”.

Contudo, a despeito das ambiguidades e divergências que o argumento do *factum* da razão possa produzir, o primordial é que ele leva a cabo a sua finalidade, a saber: comprovar a validade e a realidade da lei moral para a vontade humana. Segundo Kant, este *factum* da razão é inegável. Ele pode ser corroborado em cada juízo moral em conformidade com a lei. O *status a priori* e puro faz com que sua validade não se limite a seres humanos, senão que se estenda a todo e qualquer ser racional, na medida em que esses têm e inevitavelmente reconhecem a objetividade da lei moral. Não por acaso, a consciência da lei moral é um *factum* da razão, pelo que basta ser racional para possuí-la. A lei moral, portanto, é *a priori* e universal, pois sua consciência é desprovida de intuição empírica, bem como não se explica por proposições teóricas. Por ser um fato da razão, a sua evidência é imediata e necessária, não reflexiva ou intuitiva. A lei moral impõe-se inevitavelmente a todo ser racional. Entretanto, para a vontade humana (sensivelmente afetada) ela expressa-se como um imperativo categórico<sup>200</sup>, numa proposição sintética *a priori*. Mesmo valendo para todos os seres racionais, ela apresenta-se de modo imperativo a entes patologicamente afetados, porque esses necessitam que a lei manifeste uma obrigação moral. Nesse sentido, com relação à universalidade racional da lei moral, Kant assim assevera:

Esse princípio, portanto, não se restringe meramente a homens mas concerne a todos os entes finitos que têm razão e vontade, antes, compreende até o ente infinito enquanto inteligência suprema<sup>201</sup>. No primeiro caso, porém, a lei tem a forma de um imperativo porque nela, em verdade enquanto ente racional, pode pressupor-se uma vontade **pura**, mas, enquanto um ente afetado por carências e causas motoras sensíveis, nenhuma vontade **santa**, isto é, uma vontade que não fosse capaz de nenhuma máxima conflitante com a lei moral. Por conseguinte a lei moral é naquele um **imperativo** que ordena categoricamente, porque a lei é incondicionada; a relação de uma tal vontade com esta lei é uma **dependência** sob o nome de obrigação [...] (KpV A 57).

Na interpretação rawlsiana, o argumento do *factum* da razão é algo fundamental para pressupor-se o reconhecimento público da lei moral por todos os cidadãos racionais e razoáveis. Esse argumento assegura que a lei moral seja reconhecida pela razão prática pura universalmente, pois o *factum* da razão é compartilhado por todos os seres racionais. Segundo

<sup>200</sup> Nesse contexto, percebe-se que Kant utiliza-se da mesma estratégia argumentativa da *Fundamentação*, quando tentou provar a validade da lei moral pela superioridade do mundo inteligível (GMS BA 112). Contudo, na *Fundamentação* tal argumento fracassa porque o mundo inteligível não pode ser explicado, ele é apenas um conceito negativo. Aqui, todavia, o *factum* da razão assegura a objetividade da razão prática, de tal modo que sua autoridade faz valer a lei moral para a vontade sensivelmente afetada, como é o caso da vontade humana.

<sup>201</sup> Diferente a vontade humana em que a lei expressa uma obrigação, a inteligência divina é incapaz de determinar suas máximas a não ser como objetivas. Segundo Kant, “na inteligência sumamente suficiente, o arbítrio é com razão representado como incapaz de uma máxima que não pudesse ser ao mesmo tempo objetivamente lei” (KpV A 57).

Rawls, “nossa consciência da lei moral como supremamente obrigatória para nós, pessoas razoáveis e racionais, deve ser encontrada em nosso pensamento, sentimento e juízos morais cotidianos; e a lei moral deve ser ao menos implicitamente reconhecida como tal pela razão humana comum”<sup>202</sup> (LHMP, p. 255). Ademais, o argumento do *factum* da razão comprova a obrigatoriedade do imperativo categórico, na medida em que a consciência da lei moral possui vigor suficiente para determinar a vontade humana, mesmo que afetada por impulsos sensíveis. Com isso, perante o *factum* da razão, a “nossa consciência da lei moral como supremamente obrigatória para nós é tão profundamente enraizada em nossa pessoa como razoável e racional, que essa lei por si mesma, quando plenamente conhecida e compreendida, pode ser um motivo suficiente para agirmos segundo ela, sejam quais forem nossos desejos naturais”<sup>203</sup> (LHMP, p. 255). Mediante o argumento do *factum* da razão, portanto, comprova-se a validade sintética *a priori* do imperativo categórico, bem como a prioridade da razão prática pura sobre a razão prática empírica.

A lei moral prática é a proposição fundamental da moralidade, a qual se estende a todos os seres racionais, apresentando-se como uma obrigação aos seres sensivelmente afetados. Assim considerada, ela não permite nenhuma dedução, sua consciência não deriva de nada anterior, visto que, caso contrário, ela não mais seria uma proposição fundamental. “Logo a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão prática, especulativa ou empiricamente apoiada” (*KpV* A 81). Esse é o motivo pelo qual a evidência da lei moral não tem explicação teórica. Na medida em que os limites da razão teórica encontram-se abalizados pela experiência sensível, todo possível conhecimento ou explicação deve ter alguma intuição empírica. Com efeito, se faz compreensível o porquê a lei moral não é explicada como um dado da razão constitutiva, pois ela não pode ser intuída, mas “existe”, pelo que se torna um *factum* da razão prática. Torna-se evidente, aqui, as diferentes formas de autenticação da razão em seu uso teórico e prático, de modo que não se deve avaliar a esfera prática segundo os critérios de justificação do âmbito teórico, nem vice-versa. A lei moral, portanto, “enquanto pertencente à *Crítica da Razão Prática*, não exige explicação de como os objetos da faculdade de apetição são possíveis, pois isso fica, enquanto problema do conhecimento natural teórico, aos cuidados da crítica da razão especulativa” (*KpV* A 78). A despeito de explicações teóricas, Kant complementa a

<sup>202</sup> No original: “our consciousness of the moral law as supremely authoritative for us as reasonable and rational persons must be found in our everyday moral thought, feeling, and judgment; and the moral law must be at least implicitly recognized as such by ordinary human reason”.

<sup>203</sup> No original: “our consciousness of the moral law as supremely authoritative for us must be so deeply rooted in our person as reasonable and rational that this law by itself, when fully known and understood, can be a sufficient motive for us to act from it, whatever our natural desires”.

ideia afirmando que cabe à razão prática provar a determinação imediata da máxima da vontade pela lei moral, o que efetivamente é a finalidade da segunda *Crítica*.<sup>204</sup>

## 2.14 A lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade e a liberdade como *ratio essendi* da lei moral

O argumento do *factum* da razão, apesar de suas dificuldades, provou a validade e a realidade da lei moral. Assim sendo, a moralidade deixa de ser uma ideia vaga e passa a figurar como efetiva, i.e., como inegavelmente existente e válida para todos os seres racionais, apresentando-se como uma obrigação incondicional para a vontade humana. Com isso, considerando a já assinalada vinculação entre liberdade e lei moral (*KpV* A 52), aquela (liberdade teórica) que antes apenas<sup>205</sup> poderia ser admitida negativamente como possível, agora ganha realidade prática. O argumento do *factum* da razão, além de provar a realidade e validade da lei moral, implica o reconhecimento (positivo) da existência objetiva da liberdade, de um ponto de vista prático. Acompanhando o desenvolvimento do conceito de liberdade ao longo das *Críticas*, visualiza-se, inicialmente, uma simples ideia especulativa, logicamente possível, mas sem qualquer objetividade teórica. A admissibilidade desta ideia, todavia, torna-se o ponto de partida da razão prática, que nesse estágio a considera como liberdade negativa, a qual assegura a possibilidade prática do incondicionado, no que diz respeito à independência empírica da vontade formal. Por fim, considerando que a liberdade não se apresenta como um objeto do conhecimento, a lei moral é estabelecida como um *factum* da razão, inegavelmente existente. O qual, por sua vez, atribui realidade objetiva ao conceito de liberdade, na medida em que essa é um pressuposto imprescindível à lei moral.<sup>206</sup>

A partir da necessária vinculação entre lei moral e liberdade, se a lei moral não fosse concebida pela razão prática como um *factum*, então a liberdade não poderia ser efetivamente estabelecida. Por outro lado, caso não houvesse liberdade, não existiria lei moral alguma, uma

<sup>204</sup> Na parte final da *Analítica* da segunda *Crítica*, mais propriamente sob o título *Elucidações críticas da analítica da razão pura*, Kant ressalta esta especificidade de interesses da filosofia prática. Nesse sentido, “a razão prática não se ocupa com objetos para **conhecê-los** mas com sua própria faculdade de (conforme ao seu conhecimento) **torná-los efetivos**, isto é, tem a ver com uma **vontade** que é uma causalidade na medida em que a razão contém o fundamento determinante destes [...]” (*KpV* A 160).

<sup>205</sup> Esta questão relativa à admissibilidade lógica da liberdade transcendental foi analisada no capítulo precedente, mais especificamente no subtítulo: **1.6 Conciliação do conflito antinômico: a ideia de uma causalidade por liberdade sem contradição com a causalidade da natureza**.

<sup>206</sup> Tal inseparabilidade que constitui o par conceitual liberdade - lei moral é constantemente ressaltada por Kant. Isto é visível, por exemplo, quando Kant, em A 52, afirma que “liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente” (*KpV* A 52), ou ainda no trecho A 124, no qual Kant salienta a ligação de pressuposição da liberdade com relação à lei moral: “[...] nada de todo o inteligível a não ser a liberdade (mediante a lei moral), e esta liberdade também somente enquanto é uma pressuposição inseparável da lei moral [...]” (*KpV* A 124).

vez que o determinismo natural explicaria tudo. Assim, mesmo a liberdade sendo o fundamento da lei moral, é a concepção prática de lei moral que prova a realidade prática da liberdade. Do ponto de vista explicativo, a lei moral torna-se a condição para a demonstração da liberdade em sentido positivo, mas enquanto fundamentação da moralidade, a liberdade é a condição essencial da lei moral. Na medida em que a liberdade é o fundamento da existência da lei moral, essa, por outro lado, é a condição para o conhecimento daquela.<sup>207</sup> Como o próprio Kant justifica em nota de rodapé no *Prefácio* à segunda *Crítica*:

Para que não se imagine encontrar aqui inconseqüências, quando agora denomino a liberdade condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos **tornar-nos conscientes** da liberdade, quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois se a lei moral não fosse pensada antes claramente em nossa razão, jamais nos consideraríamos autorizados a **admitir** algo como a liberdade (ainda que esta não se contradiga). Mas, se não existisse liberdade alguma, a lei moral não seria de modo algum **encontrável** em nós (*KpV A 5*, nota 4).

Como é evidente no supracitado trecho, a simples admissibilidade da liberdade teórica não teria vigor suficiente para fundamentar a moralidade. Contudo, ela é justamente o ponto de partida de todo empreendimento prático, isso na medida em que a não contraditoriedade da liberdade transcendental assegura o lugar (vazio) para a edificação da moralidade. O primeiro passo, nesse sentido, apropriou-se da possibilidade lógica de tal ideia e, assim, estabeleceu o conceito de vontade enquanto independente de toda determinação empírica, como uma vontade formal. Nesse estágio, todavia, a liberdade permanece com o *status* de admissível, como negativamente considerada. Não por acaso, entende-se porque esse conceito não tem a força necessária para (por si só) levar a cabo o empreendimento moral, já que, enquanto um simples lugar vazio, o mesmo não pode determinar a vontade humana como a lei moral exige. À luz do argumento da *Fundamentação*, compreende-se a mudança de estratégia da segunda

---

<sup>207</sup> Nesse sentido, Valério Rohden reconhece que embora a liberdade seja o fundamento da lei moral, a mesma não pode ser provada antes da lei moral, somente mediante a realidade da lei moral pode-se, então, conceber a liberdade. Assim, no que diz respeito ao conhecimento, se a lei moral não fosse concebida, não poder-se-ia igualmente admitir a realidade da liberdade. Mas, na ordem das coisas, se não existisse a liberdade, também não existiria moralidade alguma. Segundo o autor, “o fato de que a realidade da razão prática da demonstração da realidade da nossa liberdade não significa ainda que a liberdade deva ser provada antes da lei moral, mas somente que a liberdade é a “*ratio essendi*” das suas determinações práticas, de tal modo que, se não fôssemos livres, não poderia haver nenhuma lei prática. Isto é, a “verdadeira subordinação dos nossos conceitos” consiste na dependência da consciência da liberdade da consciência da lei moral, assim que, se não tivéssemos consciência de nenhuma lei moral, também não saberíamos nada da liberdade. Assim como a ordem do conhecimento não se confunde com a ordem das coisas, é também verdade, por outro lado, que, se não existisse nenhuma liberdade, também não haveria nenhuma lei moral” (Rohden, 1981, p 40).

*Crítica*: convencido que não é possível explicar a moralidade pelo conceito de liberdade, Kant inverte a relação. Aqui, pois, a lei moral é a condição que permite reconhecer a objetividade da liberdade prática.

Considerando que a vontade livre não é simplesmente indeterminada, como que sem leis, senão que inevitavelmente determinada pela lei moral, o mero lugar vazio da liberdade transcendental não serve para fundamentar a moralidade. Para superar isso, “esse lugar vazio é preenchido pela razão prática pura através de uma determinada lei da causalidade em um mundo inteligível (mediante liberdade), ou seja, pela lei moral” (*KpV* A 85). Essa determinação é operada pelo *factum* da razão, pelo que esse “oferece indícios de um mundo inteligível puro e até o **determina positivamente**, permitindo-nos conhecer algo dele, a saber, uma lei” (*KpV* A 74). Daí que a liberdade prática, antes apenas indeterminada, agora ganha realidade objetiva. Isso porque, sendo o pressuposto fundamental da moralidade, na medida em que a lei moral é objetivamente fixada pelo *factum* da razão, torna-se necessário reconhecer a objetividade da liberdade como pressuposto fundamental da moralidade.

É interessante perceber, como ressalta Rawls, que o estabelecimento da objetividade da liberdade prática está em consonância com os interesses especulativos da razão teórica. Aqui, confirma-se a ideia metafísica de liberdade transcendental, a qual a disposição natural da razão especulativa insistia em buscar, apesar dos seus limites naturais. Deste modo, “a lei moral confere realidade objetiva, ainda que apenas prática, à ideia de liberdade, e por meio disso responde a uma necessidade da razão especulativa pura que, para ser coerente consigo mesma, teve que supor a possibilidade da liberdade”<sup>208</sup> (LHMP, p. 261). Não se deve esquecer, contudo, que a validade objetiva da liberdade encontra-se limitada ao âmbito prático, de modo que não se pode afirmar o conhecimento teórico-objetivo de tal conceito, pois ele ultrapassa todas as possibilidades de conhecimento da razão teórica. Mesmo reconhecida objetivamente como um necessário pressuposto moral, é impossível se ter uma intuição sensível da liberdade. Contudo, “embora não possamos dar uma prova teórica da possibilidade da liberdade, é suficiente assegurarmo-nos de que não há uma tal prova de sua impossibilidade, *como foi demonstrado primeira Crítica*; e mediante o fato da razão é permitido, então, pressupô-la”<sup>209</sup> (o trecho em itálico foi adicionado pelo autor) (LHMP, p. 324).

---

<sup>208</sup> No original: “The moral law thus gives objective, although only practical, reality to the idea of freedom, and thereby answers a need of pure speculative reason, which had to assume the possibility of freedom to be consistent with itself”.

<sup>209</sup> No original: “While we cannot give a theoretical proof of the possibility of freedom, it suffices to assure ourselves that there is no such proof of its impossibility; and the fact of reason then allows us to assume it”.

Como anteriormente abordado, todavia, a razão prática tem os seus próprios critérios de autenticação dos conceitos morais, os quais se diferem da veracidade da razão teórica. Para Rawls, na comprovação prática da ideia de liberdade, “essa credencial toma o lugar de todas as vãs tentativas de justificá-la pela razão teórica, seja especulativa, seja empírica” <sup>210</sup> (LHMP, p. 261). O autor estadunidense complementa a ideia afirmando que essa é uma mudança fundamental com relação à *Fundamentação*: na segunda *Crítica*, Kant percebe que a autenticação da liberdade transcendental deve ocorrer no próprio âmbito da razão prática, mediante a lei moral, e não o contrário. Na interpretação construtivista de Rawls, cada domínio da razão tem os seus próprios critérios de autenticação, pelo que não se deve buscar justificativas semelhantes às apresentadas no âmbito teórico para conceitos da esfera prática. Essa é uma premissa importantíssima para compreender o construtivismo moral e político, como será analisado no próximo capítulo: se os princípios morais não estão fundamentados nas verdades da razão teórica, então cabe à razão prática construí-los, seguindo seus próprios critérios.

Na medida em que a vontade não é somente independente de influências empíricas, senão que determinada pela lei moral, então a vontade torna-se autônoma. Destarte, lei moral, liberdade e autonomia são categorias estreitamente relacionadas. Assim, “**a autonomia** da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas” (KpV A 58), pois, enquanto moralmente determinada, a vontade é livre e igualmente autônoma. A autonomia<sup>211</sup> não se limita à simples indeterminação de influências externas, porém, entendida enquanto uma lei da própria razão, ela exige uma determinação positiva da vontade, pela lei moral. Em termos kantianos, “o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei [...] e, pois, ao mesmo tempo na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal” (KpV A 58), i.e., a lei moral. Kant complementa a ideia afirmando que “aquela **independência** é liberdade em sentido **negativo**, porém esta **legislação própria** da razão pura e, enquanto tal da razão prática, é liberdade em sentido **positivo**” (KpV A 59). Aqui, evidencia-se a demonstração positiva do conceito de

<sup>210</sup> No original: “says, for that law. This credential takes the place of all of those vain attempts to justify it by theoretical reason, whether speculative or empirical”.

<sup>211</sup> Autonomia é, pois, a capacidade de produzir a própria lei, ou a capacidade de dar-se a norma da própria ação, daí que a autonomia humana encontra-se na razão pura, mediante a capacidade de agir livremente, i.e., independente de coerções externas. Nesse sentido, Kant comenta: “Unicamente o conceito de liberdade concede que não devemos sair de nós para encontrar o incondicionado e inteligível para o condicionado sensível. Pois é nossa própria razão que reconhece a si mediante a lei prática suprema e incondicionada e ao ente, que é autoconsciente dessa lei (nossa própria pessoa), como pertencente ao mundo puro do entendimento e, em verdade, com a determinação até do modo como ele enquanto tal pode ser operante” (KpV A 190).

liberdade, antes apenas negativo, mediante a concepção de lei moral. Além do mais, “a lei moral não expressa senão a **autonomia** da razão prática pura, isto é, da liberdade [...]” (KpV A 59), pelo que a vontade determinada pela lei moral é vontade livre, a qual se expressa na autonomia.

Isso significa que, se a vontade humana for determinada pela razão prática pura, então a ação é livre, uma vez que a liberdade é o pressuposto básico da moralidade. Isso não ocorre, por outro lado, quando a vontade humana encontra-se determinada pela razão prática empírica, pois assim a ação está condicionada por causas heterônomas. Segundo Rawls, “ao contrário da razão prática pura, a razão prática empírica não é livre. Embora inclua princípios de deliberação racional, esses princípios tomam como dada a totalidade das inclinações e buscam planejar nossas atividades de modo que satisfaçam nossas carências”<sup>212</sup> (LHMP, p. 285). Desse modo, “a razão prática empírica não tem um ponto de vista independente a partir do qual julga as inclinações particulares. Ela administra a satisfação das inclinações conduzida pelos princípios do imperativo hipotético e sujeita às restrições da razão prática pura”<sup>213</sup> (LHMP, p. 285). Não há liberdade, portanto, quando as ações humanas são conduzidas pelas inclinações sensíveis da razão prática empírica, de modo que o reconhecimento da primazia da liberdade exige a afirmação da prioridade da razão prática pura sobre a razão prática empírica.

Através da lei moral e da realidade prática da liberdade da vontade, determina-se positivamente a ideia de um mundo inteligível, condicionado por uma natureza suprassensível e possibilitado pela liberdade. Em contraste com o mecanicismo e determinismo da natureza sensível<sup>214</sup>, o mundo inteligível é o domínio da autonomia, pois ele “não é senão **uma natureza sob a autonomia da razão prática pura**” (KpV A 74). Todavia, a autonomia encontra-se vinculada à lei moral, na medida em que essa deve determinar imediatamente a vontade humana, pelo que a natureza autônoma não é aquela simplesmente indeterminada

<sup>212</sup> No original: “By contrast with pure practical reason, empirical practical reason is not free. While it includes principles of rational deliberation, these principles take the totality of inclinations as given and seek to schedule our activities so as to satisfy our wants”.

<sup>213</sup> No original: “Empirical practical reason has no independent standpoint from which to judge particular inclinations. It administers the fulfillment of the inclinations guided by the principles of the hypothetical imperative and subject to the constraints of pure practical reason”.

<sup>214</sup> Muito embora em contraste com a natureza sensível, a natureza supra-sensível, determinante no mundo inteligível, não entra em contradição ou conflito com o mundo empírico. Assim, a lei moral pode determinar o mundo inteligível pressupondo a existência de um mundo sensível, “mas sem ao mesmo tempo violar as leis do mesmo” (KpV A 74). Não havendo contradição alguma, “portanto a diferença entre as leis de uma natureza à qual a vontade está submetida, e as de uma natureza que está submetida a uma vontade (com vistas ao que dela tem relações com ações livres), depende de que naquela os objetos têm que ser causas das representações que determinam a vontade, enquanto nesta a vontade deve ser a causa dos objetos, de modo que a sua causalidade colocou o seu fundamento determinante meramente na faculdade racional pura, a qual por isso também pode ser chamada de razão prática pura” (KpV A 77).

(sem leis), mas sim aquela totalmente condicionada pela lei moral. Por isso que “a lei dessa autonomia é a lei moral, que é, portanto, a lei fundamental de uma natureza suprassensível e de um mundo inteligível” (*KpV* A 74). A liberdade é o fundamento da natureza suprassensível, pois o mundo inteligível encontra-se independente da natureza empírica, portanto ele só é possível pela liberdade. Aqui, percebe-se que a fracassada hipótese que Kant tinha levantado na *Fundamentação*, a saber, que o mundo inteligível seria o local onde se poderia alocar a liberdade, agora se torna possível. Isso porque a comprovação da razão prática assegurou a validade do mundo inteligível, apenas do ponto de vista moral. Nesse caso, a razão prática não parte da natureza sensível, em vez de leis da natureza, “põe-lhes como fundamento o conceito de sua existência no mundo inteligível, ou seja, da liberdade” (*KpV* A 79). Como anteriormente mencionado, a efetividade da lei moral na determinação da vontade depende da liberdade, de tal modo que, sem liberdade, mesmo existindo leis morais, não existiria autonomia. Isso porque, nesse caso, a determinação da vontade soaria como heterônoma ou mecanicista. Consequentemente, a realidade da lei moral permite ratificar objetivamente o conceito especulativo de liberdade.

De fato a lei moral é uma lei da causalidade mediante liberdade e, portanto, da possibilidade da natureza supra-sensível, assim como a lei metafísica dos eventos no mundo sensorial era uma lei da causalidade da natureza sensível; logo aquela determina aquilo que a filosofia especulativa tinha de deixar indeterminado, a saber, a lei para uma causalidade cujo conceito na última era só negativo e, portanto, proporciona a este, pela primeira vez, realidade objetiva (*KpV* A 82).

Nesse contexto, a liberdade assume uma importância central, não apenas porque pôde ser positivamente provada pela lei moral, mas sim por operar a transição do âmbito teórico para o prático, tornando-se o fundamento da moralidade. A *Fundamentação* cumpriu uma importante função em tal transição, pois ela reforçou a importância da liberdade e indicou o seu lugar de origem, o mundo inteligível. A liberdade, enquanto um conceito de transição, manifesta-se ainda na *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*. Como analisado no capítulo precedente, esta obra assegurou a possibilidade de pensar o absolutamente incondicionado, evitando o completo determinismo natural (o qual, se fosse o caso, eliminaria completamente a moralidade, bem como qualquer consideração acerca do direito, enquanto uma necessidade de organização política, expressa através de uma legislação externa). Contudo, é mediante a lei moral que o conceito de liberdade deixa evidente toda sua centralidade prática, uma vez que, ao ser positivamente estabelecido, o mesmo torna-se a expressão da autonomia da vontade, bem como o fundamento de toda moralidade. Deste

modo, “sem esta liberdade (no último e autêntico sentido), a qual unicamente é *a priori* prática, nenhuma lei moral e nenhuma imputação segundo a mesma é possível” (*KpV* A 173). A liberdade torna-se o pressuposto inseparável da lei moral e, além do mais, a condição necessária para a autonomia da vontade, mediante a determinação pura da razão prática. Ficam assim asseguradas as condições para a efetivação do objetivo da filosofia prática, a saber: demonstrar que a razão pura pode ser prática, bem como válida para a vontade humana.

Esta proposição fundamental, porém, não requer nenhuma busca nem invenção; ela encontra-se há muito tempo em toda a razão humana e incorpora a sua essência, e é a proposição fundamental da moralidade. Portanto aquela causalidade incondicionada e sua faculdade, a liberdade [...] é não apenas **pensada** indeterminadamente e problemáticamente (o que já a razão especulativa podia descobrir como factível), mas é até **determinada em relação à lei** de sua causalidade e conhecida assertoricamente; e deste modo a efetividade do mundo inteligível foi-nos dada e, em verdade, **determinada** de um ponto de vista prático. (*KpV* A 188).

Mediante a determinação efetiva do mundo inteligível, os conceitos fundamentais<sup>215</sup> da filosofia prática são estabelecidos sem qualquer apelação direta ao âmbito teórico, fazendo

---

<sup>215</sup> Uma figura central para a efetivação da determinação da vontade pela razão prática é, pois, aquilo que Kant denomina de “sentimento de respeito”. Este conceito encontra-se exposto no terceiro capítulo da *Analítica da razão prática pura*, sob o título *Dos motivos da razão prática pura*. Nesse contexto, este sentimento de respeito nada mais é do que o efeito subjetivo, em entes patologicamente afetados, da lei moral objetiva. A consciência da objetividade e necessidade *a priori* da lei moral, a qual se apresenta como um *factum* da razão, produz (em seres finitos, cuja vontade não é santa senão que empiricamente afetada) um efeito subjetivo que figura como um sentimento de respeito pela lei moral. Este sentimento de respeito pela lei moral, o qual não deve ser entendido em sentido empírico, mas sim como o único sentimento puro e *a priori*, torna-se assim um móbil subjetivo capaz de motivar a vontade humana a agir moralmente. Em termos kantianos, “o respeito pela lei moral é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori* e de cuja necessidade podemos ter perspicácia” (*KpV* A 131). A consciência subjetiva da lei moral objetiva, portanto, gera um sentimento de respeito por tal lei, pelo que este sentimento é puramente moral. Enquanto lei objetiva e necessária, a consciência subjetiva de entes finitos sente-se humilhada. Assim, “a lei moral inevitavelmente humilha todo homem na medida em que ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza” (*KpV* A 132). Por outro lado, “aquilo cuja representação, enquanto fundamento determinante de nossa vontade, humilha-nos em nossa autoconsciência, enquanto é positivo e é fundamento determinante desperta por si respeito. Logo, a lei moral é também subjetivamente um fundamento de respeito” (*KpV* A 132). Consequentemente, a lei moral tanto produz um efeito negativo, na medida em que humilha as propensões sensíveis da vontade, bem como gera um sentimento positivo, i.e., o respeito pela lei moral. Com isto, o sentimento de respeito torna-se um motivo para que a razão pura seja efetivamente prática, ele converte-se em um móbil (subjetivo) para a vontade humana agir moralmente. Mesmo sendo subjetivo, o sentimento de respeito é o único motivo legítimo, por assim dizer, que a vontade humana pode tomar para agir moralmente, pois sua constituição é totalmente pura. “Portanto o respeito pela lei moral é o único e ao mesmo tempo indubitável motivo moral, do mesmo modo que este sentimento não se dirige a algum objeto senão a partir desse fundamento” (*KpV* A 139). Esta questão, aqui assinalada, não será ostensivamente contemplada no corpo do texto, tendo em vista que a discussão central gira em torno do conceito de liberdade, mas para uma melhor compreensão acerca do assunto, Cf: ALLISON, H.E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. HAMM, Christian. “Princípios, motivos e móveis da vontade na filosofia prática kantiana”. In: NAPOLI, R. B. de, ROSSATO, N. D, FABRI, M. (Org.): *Ética & Justiça*. Santa Maria: Pallotti, 2003, p. 67-82. HENRICH, D. “The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason”. In: *The Unity of reason: essays on Kant's Philosophy*. Tradução de Manfred Kuehn. Harvard University Press, 1994, p. 55-87.

jus assim a sua exigida autossuficiência. Todavia, mesmo independente da filosofia teórica, a moral kantiana não é indiferente aos resultados da razão especulativa. Isso é visível, sobretudo, com relação ao conceito de liberdade: mediante a transição do âmbito teórico para o prático, o que a razão especulativa tinha assegurado como admissível, no que diz respeito à liberdade transcendental, a segunda *Crítica* assume como premissa e ratifica perante a inevitável articulação entre a vontade livre e a lei moral.

Ao interpretar a filosofia kantiana como um sistema articulado no qual cada parte tem autonomia em relação às demais, Rawls apresenta uma leitura que reforça a tese das distintas formas de autenticação relativas aos diferentes usos da razão transcendental. Ele sintetiza essa ideia num longo trecho que merece ser citado integralmente:

Kant sustenta que cada forma da razão tem sua própria autenticação distinta. As categorias e princípios do entendimento se explicam (pela Dedução Transcendental) como pressupostos em nossa experiência dos objetos no espaço e no tempo, e a razão especulativa pura é autenticada por seu papel na organização, em uma unidade sistemática, do conhecimento empírico do entendimento, fornecendo assim um critério suficiente de verdade empírica. A razão prática empírica tem um papel similar com respeito à organização, realizada pela nossa faculdade inferior do desejo, de suas inclinações e carências em uma concepção racional de felicidade. É a autenticação da razão prática pura que se afigura a mais elevada: ansiamos por derivar sua lei, como Kant por vários anos, de algum fundamento firme, seja na razão teórica ou na experiência, ou nas condições necessárias de uma ordem pública de conduta, ou, falhando todos esses, na própria ideia de liberdade, como Kant ainda espera fazer na Parte III da *Fundamentação*. No entanto, nenhuma dessas maneiras de autenticar a lei moral se encaixa dentro da filosofia crítica de Kant. Na segunda *Crítica*, Kant o reconhece e aceita a ideia de que a razão prática pura, tendo na lei moral (através do imperativo categórico) seu princípio primeiro, é autenticada pelo fato da razão e também por esse fato autenticar [...] a realidade objetiva da liberdade, ainda que sempre (e isso requer ênfase) somente de um ponto de vista prático.<sup>216</sup> (LHMP, p. 267).

Nesse trecho retirado das *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Rawls descreve com clareza o modo pelo qual os diferentes âmbitos da razão kantiana são autenticados segundo critérios específicos. Apesar da unidade sistemática da razão, há que se

---

<sup>216</sup> No original: “Kant holds that each form of reason has its own distinctive authentication. The categories and principles of the understanding are shown (by the Transcendental Deduction) to be presupposed in our experience of objects in space and time, and pure speculative reason is authenticated by its role in organizing into a systematic unity the empirical knowledge of the understanding, thereby providing a sufficient criterion of empirical truth. Empirical practical reason has a similar role with respect to our lower faculty of desire’s organizing its inclinations and wants into a rational conception of happiness. It is pure practical reason the authentication of which seems the most elusive: we long to derive its law, as Kant did for many years, from some firm foundation, either in theoretical reason or in experience, or in the necessary conditions of a unified public order of conduct, or failing all of these, from the idea of freedom itself, as Kant still hopes to do in Part III of the *Groundwork*. But none of these ways of authenticating the moral law is available within Kant’s critical philosophy. In the second *Critique*, Kant recognizes this and accepts the view that pure practical reason, with the moral law (via the categorical imperative) as its first principle, is authenticated by the fact of reason and in turn by that fact’s authenticating, [...] the objective reality of freedom, though always (and this needs emphasis) only from a practical point of view”.

destacar a autonomia de cada esfera, bem como a primazia da razão prática pura sobre as demais funções da razão, seja ela a prática empírica ou a razão teórica (constitutiva e especulativa). Com efeito, a análise sistemática da filosofia kantiana oferece subsídios filosóficos para afirmar a autodeterminação da razão prática pura, assim como a sua prioridade quando comparada com outras funções da razão. Como o próprio Rawls reconhece, “embora o ponto de vista prático pressuponha o conhecimento estabelecido pelo teórico, o prático é primário na constituição da razão. Ambas as formas da razão são movidas por interesses, e os interesses do prático, na medida em que são da própria humanidade, são primários”<sup>217</sup> (LHMP, p. 277). Isso significa que, muito embora cada função da razão tenha autonomia e legitimidade para buscar seus interesses, em caso de conflito, a razão prática pura tem primazia sobre as demais. Essa primazia da razão prática pura justifica-se na medida em que a lei moral possui um valor absoluto, pois diz respeito à própria humanidade como fim em si mesma. Isso expressa uma concepção fundamental para o construtivismo moral, a qual reconhece a prioridade do razoável sobre o racional, rechaçando, igualmente, que a razão prática pura seja dependente da razão teórica. Essa ideia se tornará uma premissa importantíssima para o construtivismo político rawlsiano, visto que através dela será possível asseverar a prioridade do justo sobre o bem, bem como a neutralidade dos princípios políticos.

Nesse mesmo sentido, há que se destacar a importância das ideias de liberdade e autonomia kantiana na estruturação do construtivismo rawlsiano. Como foi analisado, o conceito especulativo de liberdade é o pressuposto básico da moralidade, o qual adquire realidade objetiva (de um ponto de vista prático) mediante o estabelecimento da lei moral. A liberdade prática, com efeito, encontra-se vinculada à moralidade, de modo que se tem uma ação autodeterminada. A autonomia, portanto, pressupõe uma ação motivada pelo respeito à lei moral, pois só há autonomia quando a vontade humana é determinada pela razão prática pura. Esse conceito expressa a capacidade da natureza humana de ser fim em si mesma, de agir segundo leis determinadas pela sua própria razão, de modo a evitar o mecanicismo das leis naturais. Se a vontade não for determinada pela razão prática pura, não há autonomia, uma vez que, desse modo, se está agindo por móveis empíricos e não por motivos vinculados ao respeito à lei moral. A liberdade e a moralidade, por conseguinte, são os pressupostos da autonomia humana. No construtivismo moral, a autonomia constitui a base através da qual o ser humano pode estabelecer os valores morais normativos de sua ação, sem apelar a qualquer

---

<sup>217</sup> No original: “while the practical point of view presupposes the knowledge established by the theoretical, the practical is primary in the constitution of reason. Both forms of reason are moved by their interests, and the interests of the practical as those of humanity itself are primary”.

pressuposto externo à própria razão. Essa mesma ideia vai embasar o construtivismo político rawlsiano, pelo qual são estabelecidos os princípios normativos da estrutura básica social. Isso revela, portanto, uma profunda vinculação entre a moralidade kantiana e o liberalismo político rawlsiano, a qual será assunto para os próximos capítulos.

### 3. CONSTRUTIVISMO E RAZÃO PRÁTICA

A proposta filosófica de John Rawls destaca-se no cenário moral e político com a publicação da obra *A Theory of Justice* (1971). Essa se estabelece como uma das mais importantes obras de filosofia política do século XX, tanto por seu modo inovador de tratar as principais questões relacionadas ao seu domínio de discussão, bem como pela retomada e ressignificação de alguns conceitos e teorias tradicionais da filosofia. O primeiro aspecto figura na proposta de uma concepção de justiça como equidade (*justice as fairness*), enquanto que o segundo remete (sobretudo) à apropriação crítica da moral kantiana. O projeto rawlsiano é edificado mediante um intenso diálogo e contraposição ao utilitarismo, intuicionismo e realismo moral, pelo que o autor propõe um construtivismo inspirado na filosofia prática kantiana. Como asseverado inicialmente em *A Theory of Justice*, tal empreendimento remonta à teoria tradicional do contrato social como representada por Locke, Rousseau e Kant. Além do mais, seu perfil construtivista faz com que Rawls reconheça que esta teoria “é altamente kantiana em sua natureza”<sup>218</sup> (TJ VIII).

A despeito do caráter evolutivo que caracteriza a produção filosófica rawlsiana, um *work in progress*, em *A Theory of Justice* boa parte dos elementos constitutivos da justiça como equidade já estão identificados. Muito embora inspirada e de natureza kantiana, Rawls ressalta que a sua teoria está voltada para uma concepção social, para a estrutura básica da sociedade (*the basic structure of society*), não se comprometendo assim com a concepção metafísica/transcendental de Kant. Nesse sentido, o propósito é estabelecer e justificar os critérios pelos quais “as principais instituições sociais distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens decorrentes da cooperação social”<sup>219</sup> (TJ § 2). Esse empreendimento é levado a cabo por meio de uma interpretação construtivista da moral kantiana, utilizando-se de um procedimentalismo puro que busca justificar publicamente os princípios normativos de uma sociedade justa.

Todavia, a obra de 1971 não deixa ainda evidente a diferenciação entre uma doutrina abrangente (*comprehensive doctrine*) e uma concepção política de justiça. Esta diferenciação começa a delimitar-se no decorrer da obra rawlsiana, na qual se pode visualizar uma contínua

---

<sup>218</sup> No original: “The theory that results is highly Kantian in nature”.

<sup>219</sup> No original: “For us the primary subject of justice is the basic structure of society, or more exactly, the way in which the major social institutions distribute undamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation”.

politização (*Politisierung*)<sup>220</sup> da justiça como equidade. Em suas preleções sobre *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980), Rawls já acena no sentido de converter a teoria da justiça para uma concepção política, não vinculada a pressupostos éticos ou doutrinas abrangentes. No entanto, tal processo é levado a cabo principalmente em *Political Liberalism* (1993), obra em que o autor se contrapõe ao construtivismo moral como apresentado em *A Theory of Justice*, pois uma concepção política de justiça seria necessária para atender às profundas divergências (éticas, filosóficas, religiosas), produzidas pelo pluralismo existente nas sociedades democráticas contemporâneas. Contudo, mesmo pretendendo afastar-se de pressupostos éticos (abrangentes), o projeto rawlsiano encontra-se profundamente comprometido com a interpretação kantiana que perpassa todas as suas obras, principalmente com sua concepção de construtivismo. Perante este contexto, impõem-se algumas questões: como tal concepção kantiana apresenta-se no itinerário intelectual de Rawls? Quais são as consequências filosóficas da razão prática kantiana no âmbito de uma teoria da justiça como equidade? Ademais, tendo em vista os capítulos precedentes, torna-se também inevitável a seguinte questão: quais as implicações da leitura rawlsiana na interpretação tradicional da filosofia prática de Kant? As respostas para estas questões exigem uma análise sumária da apropriação e desenvolvimento dos conceitos kantianos no decorrer da trajetória filosófica de Rawls.

### 3.1 A ressignificação da posição kantiana na teoria da justiça

J. Rawls inicia a obra *A Theory of Justice* afirmando que “a justiça é primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamentos”<sup>221</sup> (TJ § 1). Essa proposição é muito significativa, pois, em certa medida, ela já manifesta a sua apropriação e ressignificação da filosofia prática kantiana. Respectivamente, se expressa aí uma separação entre o domínio normativo (justiça) e o descritivo (verdade), tal qual a separação kantiana entre razão teórica e razão prática; bem como já se encontra assinalado o viés social que definirá os rumos da proposta rawlsiana, o que não é uma questão eminente no projeto kantiano. Deste modo, a interpretação rawlsiana da filosofia prática de Kant dá um passo significativo, sem extrapolar os limites determinados pela filosofia transcendental, no sentido de adentrar a um âmbito que não havia sido suficientemente explorado, i.e., o social. Perante

<sup>220</sup> Segundo Kersting, as *John Dewey Lectures* manifestam dois pontos fundamentais de inovação no itinerário filosófico de Rawls, a saber: a kantianização (*Kantianisierung*) e a politização (*Politisierung*) da concepção de justiça apresentada em *Theory of Justice*. (KERSTING. 1996, p. 256).

<sup>221</sup> No original: “Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought”.

tal cenário, defende-se que isso não significa uma desqualificação da filosofia kantiana, apesar de interpretações mais ortodoxas afirmarem o contrário, senão que o aprimoramento de uma postura filosófica extremamente fecunda, mediante um construtivismo procedimental que aplica os conceitos universais e puros ao contexto social concreto.

A despeito de leituras que asseveram um esgotamento do projeto filosófico da modernidade, no caso específico da teoria kantiana tem-se a vigorosa crítica hegeliana que a classifica como formalista<sup>222</sup>, Rawls produz uma ressignificação dos conceitos práticos puros. À luz das objeções de Hegel, o pensador estadunidense localiza um forte componente social e político na razão prática kantiana. Partindo de pressupostos do contratualismo moderno e adotando um modelo procedimental kantiano, Rawls busca determinar os princípios fundamentais que serviriam para orientar as principais instituições sociais em uma sociedade bem-ordenada. Esta interpretação um tanto quanto idiossincrática, quando cotejada com a leitura canônica do filósofo de Königsberg, encontra-se orientada pelo procedimentalismo do imperativo categórico. Deste modo, localizando no imperativo categórico um processo pelo qual seria possível construir princípios morais, Rawls estabelece um procedimento capaz de criar e justificar princípios de justiça social. Com isso, Rawls abandona os pressupostos metafísicos fundacionais do deontologismo kantiano e propõe uma leitura construtivista, utilizando-se de um procedimentalismo puro para justificar a normatividade dos princípios

---

<sup>222</sup> No que diz respeito à filosofia prática kantiana, Hegel acredita que a insuficiência em superar a cisão entre matéria e forma faz da lei moral um “dever pelo dever”, o qual se torna uma simples fórmula analítica que não define a matéria dos deveres particulares. Para Hegel, a investigação kantiana, acerca da autonomia moral, limitou-se a uma mera análise transcendental (tão somente formal) das condições subjetivas do agente. O que Kant faz, em sua teoria prática, é apenas fundamentar filosoficamente (formalmente) princípios particulares, já existentes na moral ordinária. Isso apenas comprova que a origem da moralidade está inevitavelmente vinculada ao contexto concreto. O dever kantiano nada mais é do que uma simples concordância subjetiva, que nada diz sobre o contexto intersubjetivo. O princípio da autonomia moral é regido pela pura não-contraditoriedade formal do agente, não sendo assim um princípio sintético *a priori*, como imaginava Kant, mas tão somente analítico. Uma das críticas mais severas que Hegel tece à moralidade kantiana incide sobre o imperativo categórico, a qual pode ser enquadrada como uma das consequências nocivas do formalismo moral. Essa crítica diz respeito à incondicionalidade do agir moral. Segundo Hegel, por ser uma simples fórmula, o imperativo categórico pode justificar toda e qualquer ação: “não há nesse princípio nenhum critério que permita decidir se um conteúdo particular que se apresenta ao agente é ou não um dever. Pelo contrário, todo modo de proceder injusto e imoral pode ser justificado dessa maneira” (HEGEL, 1975, p. 166). O problema levantado por Hegel questiona a efetividade da moral kantiana. A moral do “dever pelo dever” não considera, segundo Hegel, as circunstâncias, nem, tão pouco, os efeitos ou consequências da ação. Este vazio formalismo converte a moral em pura abstração, não possuindo assim nenhuma efetividade prática que possa determinar ações particulares. Kant não se pronuncia quanto ao *ser* efetivo da ação moral, sua teoria permanece ao nível do *dever* puro e incondicionado. Se não há confronto entre a máxima subjetiva do agente e um contexto de ação, então é impossível existir uma contradição real, pelo que a moralidade formal é puramente analítica. Nesse sentido, a eticidade emerge de contextos concretos, pois só nesses casos é que a contingência torna possível uma contradição. Para que uma ação possa ser apreciada como moral, portanto, é necessário considerá-la num contexto concreto, pois somente inserida em determinadas circunstâncias, com conteúdo e consequências objetivas, é possível avaliá-la moralmente.

morais. Segundo o próprio autor, essa interpretação não compromete o cerne da doutrina kantiana, evitando, ademais, um formalismo estéril:

Ao apresentar a filosofia moral de Kant, diminuí o papel do *a priori* e do formal e propus uma leitura que alguns podem considerar superficial do imperativo categórico como uma proposição prática sintética *a priori*. Fiz tais coisas porque acredito que os elementos diminuídos não estão no cerne de sua doutrina. A insistência neles conduz facilmente a vãs e estéreis formalidades, as quais ninguém pode aceitar e que, pois, erroneamente vinculamos a seu nome. O cerne de sua doutrina reside, antes, em sua visão da razão construtiva livre e na ideia de associação que a acompanha.<sup>223</sup> (LHMP, p. 275).

A interpretação rawlsiana da filosofia prática de Kant incorpora e ressignifica alguns de seus conceitos elementares, mostrando como esses termos atendem às necessidades de uma teoria da justiça social, empírica e não transcendental ou pura, como em Kant. É, aliás, importante destacar que, de modo geral, essa interpretação social não contradiz os preceitos fundamentais da posição kantiana, pois o que ocorre é uma espécie de desdobramento dos conceitos universais para o âmbito social e político. Além do mais, o próprio Kant reconhece que as diferentes formulações do imperativo categórico têm a função de dar conteúdo à lei moral universal, bem como acredita que “toda a moral, que para a sua *aplicação* aos homens precisa da Antropologia, será primeiro exposta independentemente desta ciência como pura filosofia, quer dizer como metafísica, e de maneira completa” (GMS BA 35).

Ora, há aqui, aparentemente, uma possibilidade que o próprio Kant aventava e que se torna necessária na medida em que a lei moral não é apenas formal, senão que inevitavelmente aplicada a contextos reais e composta de conteúdo efetivo. Thomas Pogge, por exemplo, endossa tal interpretação. O autor defende que os princípios supremos da moralidade são justificados de modo universal e *a priori*, todavia isso não diz respeito à aplicação das normas, para a qual é necessário um procedimento relacionado às condições sociais, como seres humanos concretos. Assumindo essa leitura, o autor assevera que Rawls vai além de Kant, promovendo assim uma aplicação social da posição kantiana, o que implica na superação do solipsismo da razão pura (POGGE, 1981, p. 47-65). Nesse sentido, entre os conceitos ressignificados por Rawls, destacam-se as noções de autonomia, liberdade,

---

<sup>223</sup> No original: “in presenting Kant’s moral philosophy, I have played down the role of the *a priori* and the formal, and I have given what some may think a flat reading of the categorical imperative as a synthetic *a priori* practical proposition. These things I have done because I believe that the downplayed elements are not at the heart of his doctrine. Emphasizing them easily leads to empty and arid formalities, which no one can accept and which we then erroneously associate with his name. Rather, the heart of his doctrine lies in his view of free constructive reason and the idea of coherence that goes with it”.

igualdade e imperativo categórico, os quais têm seus escopos ampliados a uma concepção intersubjetiva e aplicados às estruturas básicas da sociedade.

Desprendendo-se do fundacionismo metafísico e de pressupostos transcendentais, a interpretação construtivista de Rawls exige um procedimento reflexivo, conduzido pela razão prática pura, mediante o qual se produz a normatividade moral. Aqui, a autoridade moral da razão não está estabelecida aprioristicamente, mas é constituída mediante um processo reflexivo que constrói juízos ponderados. Segundo o filósofo estadunidense, isso se dá através de “um procedimento construtivista que incorpora todas as exigências da razão prática, de modo que o conteúdo da doutrina – seus principais princípios, virtudes e ideias – seja construído”.<sup>224</sup> (LHMP, p. 274). A autoridade da razão prática, portanto, está em sua capacidade reflexiva que, por meio de um procedimento prático, possibilita construir princípios morais bem ponderados. Isso tudo se configura como um contínuo processo construtivista, através do qual os juízos morais vão sendo corrigidos e aprimorados, gradativamente. Os critérios normativos que justificam e validam os princípios construídos pela reflexão procedimental são estabelecidos pela razão prática, mais especificamente pela sua objetividade, universalidade e publicidade. Com efeito, conduzidos pela razão prática, os princípios morais escolhidos são reconhecidos publicamente por todos os cidadãos razoáveis e racionais.

No tocante a essa leitura, Rawls estabelece uma importante distinção introdutória nos seguintes termos: “a fim de preparar-nos para a compreensão dessas questões, é melhor começar pela maneira como Kant pensa a lei moral, o imperativo categórico e o procedimento pelo qual o imperativo se aplica a nós enquanto seres humanos situados em nosso mundo social”<sup>225</sup> (LHMP p. 187). Com essa premissa, o filósofo estadunidense ressalta a distinção entre lei moral (*factum*) e imperativo categórico<sup>226</sup>, bem como introduz um elemento original ao sistema moral kantiano, o que ele denomina de “Procedimento do imperativo categórico” (*categorical imperative procedure*). Com isso, Rawls procura aproximar a moralidade transcendental às condições sociais dos cidadãos, evitando assim o formalismo dos sistemas

---

<sup>224</sup> No original: “a constructivist procedure incorporating all the requirements of practical reason such that the content of the doctrine - its main principles, virtues, and ideals - is constructed”.

<sup>225</sup> No original: “As essential preparation for understanding these matters, it is best to begin with how Kant thinks of the moral law, the categorical imperative, and the procedure by which that imperative is applied to us as human beings situated in our social world”.

<sup>226</sup> Esta distinção encontra-se no próprio texto kantiano, como exposto no capítulo precedente, mais precisamente no item **2.5 Racionalidade moral e imperativo categórico**. Nesse caso, Kant estabelece uma distinção entre a lei moral, a qual é válida para todos os seres racionais, e o imperativo categórico que representa o modo como a lei se apresenta aos seres racionais, mas afetados por impulsos sensíveis. Contudo, não há no texto kantiano algo como uma aplicação social do imperativo categórico. É, pois, exatamente essa a pretensão de Rawls com o *categorical imperative procedure*.

apriorísticos. Se a lei moral é um *factum* da razão, então ela é válida para todo e qualquer ser racional, não apenas para seres humanos (inclusive para seres perfeitos, divinos, desde que racionais). Já o imperativo categórico é o modo como a lei moral apresenta-se àqueles seres finitos (apenas), cuja vontade encontra-se afetada por inclinações sensíveis, não sendo uma vontade pura ou santa. O procedimento, por sua vez, adapta o imperativo categórico às circunstâncias sociais dos cidadãos, construindo normas de ação para sujeitos em contextos sociais determinados. Para tanto, torna-se imprescindível um exercício reflexivo que, mediante o procedimento do imperativo categórico, constrói a normatividade moral para cidadãos razoáveis e racionais. Nesses termos, Rawls faz uma leitura procedimental da moral kantiana, minimizando os elementos transcendentais e ressaltando o aspecto construtivista.

### 3.2 O procedimento do imperativo categórico

A interpretação rawlsiana do construtivismo moral kantiano centra-se no imperativo categórico como procedimento reflexivo para construção de normas de ação, sem se comprometer diretamente com uma fundamentação *a priori* da razão prática. A finalidade é evitar o formalismo<sup>227</sup> e aplicar o imperativo categórico às condições normais da vida humana, mediante um procedimento que busca comparar a máxima subjetiva do agente com uma concepção de sociedade ajustada. Na lição dedicada à filosofia moral kantiana, presente nas *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Rawls expõe o procedimento do imperativo categórico em quatro passos, tomando como base a especificação da primeira formulação, reconhecida como a fórmula da lei universal da natureza. Como analisado no capítulo precedente, essa é uma espécie de sub fórmula da lei universal, a qual é reconhecida por muitos como a formulação canônica do imperativo categórico. Com efeito, pode-se dizer que a fórmula da lei universal da natureza já denota uma tentativa de aproximação da lei universal ao contexto natural, de modo que a proposta rawlsiana representa mais um passo no sentido de aplicar a lei universal às instituições sociais e políticas. Ao ressaltar o procedimentalismo,

---

<sup>227</sup> É bastante provável que a leitura rawlsiana seja feita à luz das críticas hegelianas ao apriorismo moral de Kant. Não por acaso, ao apresentar o procedimento do imperativo categórico, Rawls assinala duas condições que pretende levar a cabo com tal análise, a saber: “primeiramente, cumpre que o procedimento do imperativo categórico não seja meramente formal, mas que tenha estrutura suficiente para especificar exigências sobre a deliberação moral, de modo que muitas máximas se mostrem propriamente adequadas ou inadequadas para se tornarem leis universais. Do contrário, o imperativo categórico como se aplica a nós seria vazio e desprovido de conteúdo, assim como a lei moral. A isso denomino a condição de conteúdo. Em segundo lugar, cumpre que o procedimento do imperativo categórico exponha o imperativo categórico, e do mesmo modo a lei moral como um princípio de autonomia, de maneira que a partir de nossa consciência dessa lei como suprema autoridade reguladora para nós [...] possamos reconhecer que somos livres. A isso denomino a condição de liberdade” (LHMP p. 188).

Rawls procura desprender-se dos tradicionais elementos transcendentais (apriorísticos) da moralidade kantiana.

Ademais, Rawls assevera que “esse procedimento especifica o conteúdo da lei moral tal como se aplica a nós enquanto pessoas razoáveis e racionais no mundo natural, dotados de consciência e sensibilidade moral e afetos, mas não determinados, por nossos desejos e inclinações naturais”<sup>228</sup> (LHMP 189). Nesse trecho, há sobretudo duas ideias importantes que merecem destaque: a primeira é a concepção de pessoa como razoável e racional, a qual Rawls localiza no conceito kantiano de “*vernünftig*”<sup>229</sup> que expressa uma concepção completa de razão; a segunda diz respeito à aplicação do imperativo categórico ao mundo social, considerando as pessoas num contexto concreto, o que não significa torná-las dependentes destas circunstâncias. Mesmo sendo afetado pelas inclinações naturais, o ser humano não se encontra determinado por elas.

Para que o imperativo categórico possa aplicar-se ao contexto concreto de pessoas razoáveis e racionais, é necessário adaptá-lo às circunstâncias naturais dos envolvidos, através de um procedimento reflexivo. Assim, “essa adaptação é realizada pelo procedimento do IC, na medida em que leva em conta as condições normais da vida humana por meio da lei da natureza”<sup>230</sup> (LHMP p. 193). Para levar a cabo tal empreendimento, Rawls estabelece um processo com quatro passos, no qual parte-se de uma máxima pessoal e racional, eleva-se essa máxima ao âmbito universal, tornando-a razoável, e a aplica-se ao mundo social. Nesse processo, a reflexão moral torna-se a base para a constituição de juízos bem ponderados, os quais são reconhecidos publicamente por todos os cidadãos razoáveis e racionais. Com isso, estamos em condições de analisar o processo pelo qual o imperativo categórico kantiano converte-se em um procedimento de aplicação de princípios universais à estrutura social.

No primeiro passo do procedimento, a máxima subjetiva do agente é considerada racional, a partir do seu ponto de vista, dentro de circunstâncias específicas. Assim, a máxima racional e sincera assume a estrutura de um imperativo hipotético particular: “Devo fazer X

---

<sup>228</sup> No original: “This procedure specifies the content of the moral law as it applies to us as reasonable and rational persons in the natural world, endowed with conscience and moral sensibility, and affected by, but not determined by, our natural desires and inclinations”.

<sup>229</sup> Segundo Rawls, o termo “*vernünftig*” acolhe tanto o significado mais amplo de “razoável”, bem como o sentido mais estreito, frequentemente utilizado pela economia, de “racional”. “A utilização de Kant varia, mas quando aplicado a pessoas, *vernünftig* geralmente se compreendem os sentidos de razoável e racional [...]. Convém, pois, utilizar “razoável” e “racional” como termos úteis para assinalar a distinção que Kant faz entre as duas formas de razão prática, a pura e a empírica. A razão prática pura se expressa no imperativo categórico, e a razão prática empírica, no imperativo hipotético (LHMP p. 190). Assim, enquanto o razoável define as leis morais, mediante o ordenamento do imperativo categórico, o racional procura conjugar os meios mais eficazes para efetivar uma finalidade desejada, tal quais os imperativos hipotéticos.

<sup>230</sup> No original: “This adaptation is made by the CI-procedure as it takes into account the normal conditions of human life by means of the law of nature formulation”.

nas circunstâncias C a fim de realizar Y a menos que Z. (Aqui, X é uma ação e Y é um fim, um estado de coisas)”<sup>231</sup> (LHMP, p. 194). No segundo passo, a máxima subjetiva é generalizada, tornando-se um preceito universal, o qual é articulado da seguinte forma: “Todos devem fazer X nas circunstâncias C a fim de realizar Y a menos que Z”<sup>232</sup> (LHMP, p. 194). Nesse caso, a máxima já é uma lei prática razoável, pois se aplica a todos. O terceiro passo, por sua vez, concebe o preceito universal, aplicável a todo sujeito razoável e racional, como se fosse uma lei da natureza, expresso assim: “Todos sempre fazem X nas circunstâncias C a fim de realizar Y, como se por uma lei da natureza (como se uma tal lei fosse implantada em nós por um instinto natural)”<sup>233</sup> (LHMP, p. 194). Por fim, Rawls reconhece que o quarto passo é o mais complicado, pois o procedimento é levado a cabo da seguinte forma:

Devemos associar a suposta lei natural do passo (3) às leis da natureza existentes (conforme são por nós compreendidas) e então examinar o melhor que pudermos qual seria a ordem da natureza uma vez que os efeitos da lei recém-associada tivessem tido tempo suficiente para se efetivar<sup>234</sup> (LHMP, p. 194).

A partir da ordem natural estabelecida no terceiro passo, configura-se uma nova ordem vinculada ao que Rawls denomina de “mundo social ajustado” (*adjusted social world*). Com efeito, o procedimento do imperativo categórico permite normatizar a máxima subjetiva (racional) do primeiro passo pela ordem reconhecida no mundo social ajustado, de tal modo que o agente racional e razoável torna-se um legislador de um mundo como esse. Aplicando este procedimento à máxima racional e sincera de um agente localizado num contexto determinado, a ação torna-se válida, se atender às seguintes condições: o agente deve possuir a intenção de agir segundo a sua máxima enquanto se considera membro de um mundo social ajustado, bem como agindo no interior deste mundo e submetido às suas condições; do mesmo modo que o agente deve “ser capaz de querer esse próprio mundo social ajustado e de afirmá-lo caso venha a pertencer a ele”<sup>235</sup> (LHMP p. 195).

Mediante este procedimento, portanto, o cidadão racional e razoável está em condição de avaliar a sua máxima subjetiva, mesmo em circunstâncias específicas, pela comparação

<sup>231</sup> No original: “I am to do X in circumstances C in order to bring about Y unless Z. (Here X is an action and Y is an end, a state of affairs)”.

<sup>232</sup> No original: “Everyone is to do X in circumstances C in order to bring about Y unless Z”.

<sup>233</sup> No original: “Everyone always does X in circumstances C in order to bring about Y, as if by a law of nature (as if such a law was implanted in us by natural instinct)”.

<sup>234</sup> No original: “We are to adjoin the as-if law of nature at step (3) to the existing laws of nature (as these are understood by us) and then think through as best we can what the order of nature would be once the effects of the newly adjoined law of nature have had sufficient time to work themselves out”.

<sup>235</sup> No original: “must be able to will this adjusted social world itself and affirm it should we belong to it”.

com um mundo social ajustado. Se a máxima subjetiva não entrar em contradição com a ordem do mundo social ajustado, então ela atende aos requisitos do procedimento do imperativo categórico. Caso a máxima racional e sincera produza um conflito com este mundo social, ela não é razoável, pelo que produz efeitos danosos à sociedade ajustada.<sup>236</sup> Por isso é necessário afirmar a prioridade do razoável sobre o racional, pois uma máxima racional que não se adapta às circunstâncias razoáveis de um mundo social ajustado não pode ser admitida. Para o filósofo estadunidense, isso denota a concepção kantiana no que diz respeito à prioridade da razão prática pura sobre a razão prática empírica: “o imperativo categórico, da maneira como é apresentado pelo procedimento do IC, se aplica a nós independente de quais possam ser as consequências de nossa conformidade com ele para nossos desejos e necessidades naturais. Isso reflete a prioridade da razão prática pura sobre a razão prática empírica”<sup>237</sup> (LHMP p. 195).

Como exemplo de aplicação do procedimento do imperativo categórico, Rawls retoma o caso da promessa enganosa, citado por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Submetendo esse exemplo aos passos do procedimento, pode-se comprovar que, mesmo sendo racional assumir como máxima subjetiva a intenção de fazer uma promessa enganosa, tal máxima não é razoável, pois ela não pode se tornar uma lei em um mundo social ajustado.<sup>238</sup> Deste modo, Rawls afasta-se do transcendentalismo puro da moralidade kantiana, buscando assim aproximar-se das condições reais dos cidadãos no mundo social. Todavia, mesmo o agente estando situado nas suas condições sociais de vida, isso não significa que o procedimento seja condicionado por esta situação. Partindo da máxima racional do agente

---

<sup>236</sup> Assim como o imperativo categórico faz com que a máxima subjetiva do agente se converta numa lei universal e objetiva, o procedimento do IC permite testar se a máxima racional pode ser socialmente admitida como razoável. Segundo Rawls, “se não pudermos, ao mesmo tempo, querer esse mundo social ajustado e tencionar agir segundo aquela máxima na qualidade de habitantes deste mundo, não podemos agir, no momento atual, segundo a máxima, mesmo que esse modo de ação seja, supostamente, plenamente racional em nossas circunstâncias presentes” (LHMP p. 195).

<sup>237</sup> No original: “The categorical imperative, as represented by the CI-procedure, applies to us no matter what the consequences of our compliance with it may be for our natural desires and needs. This reflects the priority of pure practical reason over empirical practical reason”.

<sup>238</sup> Nesse exemplo, Rawls apresenta os quatro passos do procedimento do imperativo categórico da seguinte maneira: “Passo (1): Devo fazer uma promessa enganosa nas circunstâncias C (isto é, quando estou em dificuldades e preciso de dinheiro, mesmo que eu saiba que não posso pagar a dívida e não tenho intenção de fazê-lo) a fim de promover meus interesses pessoais. Passo (2): Todos devem fazer uma promessa enganosa nas circunstâncias C, etc., tal como acima. Passo (3): Todos fazem (ou tentam fazer) uma promessa enganosa em circunstâncias C, etc. (como se por uma lei da natureza). Passo (4): Associe a lei da natureza do passo (3) a outras leis da natureza (conforme conhecemos) e conceba o estado de equilíbrio que resulta disso. Esse mundo social ajustado é um mundo no qual ninguém pode fazer uma promessa enganosa nas circunstâncias C, ainda que queira fazê-lo” (LHMP p. 196). Segundo Rawls, este caso deixa claro como a aplicação do procedimento do imperativo categórico comprova a razoabilidade da máxima do agente situado num contexto determinado. Quando a máxima racional não é razoável, torna-se evidente a contradição que há na sua aplicação ao mundo social ajustado.

situado num contexto social específico, a normatização se dá pela razão prática (razoável), pelo que a concepção de mundo social ajustado é um produto construído pelo procedimento reflexivo do imperativo categórico, conduzido pela razão prática. A partir do próprio contexto, os cidadãos são convocados a um processo reflexivo que tem como objetivo construir juízos morais ponderados. Aqui, há uma independência entre as concepções de razão (teórica e prática) em Kant, de tal modo que “a razão prática concerne à produção de objetos de acordo com uma concepção desses objetos, ao passo que a razão teórica concerne ao conhecimento de objetos dados”<sup>239</sup> (LHMP p. 250). É, pois, nesse pressuposto kantiano que Rawls enceta sua interpretação construtivista, de modo que a razão prática torna-se uma faculdade capaz de construir princípios normativos para as instituições sociais.

### 3.3 O construtivismo moral

Para caracterizar o construtivismo moral, de modo geral, é necessário compará-lo com outros modelos embasados (sobretudo) em pressupostos do realismo moral. Nesse contexto, o debate diz respeito à natureza ou à fundamentação dos valores morais e como justificá-los objetivamente. Contrapondo-se ao construtivismo, o realismo acredita que há uma ordem moral previamente estabelecida, cuja objetividade e validade já estão asseguradas, cabendo ao agente moral apenas intuí-las. Nesse caso, os valores morais já estão estabelecidos e a razão teórica pode conhecê-los, geralmente sem grandes dificuldades, mediante uma intuição racional. Por essa razão, tal concepção moral é qualificada como intuicionista, uma vez que exige apenas uma intuição intelectual de uma ordem de valores já postulados. Segundo Brian Barry, “o intuicionismo é entendido frequentemente, com larga justificação histórica, como uma teoria do conhecimento moral. De acordo com esta posição, a intuição é um modo de apreender uma realidade moral. O intuicionismo vincula-se com a percepção sensorial, mas seu objetivo é um reino de objetos “não naturais”: as verdades morais”<sup>240</sup> (BARRY, 1989, p. 260). Portanto, à razão teórica cabe apenas intuir as verdades morais já estabelecidas num domínio independente. Por outro lado, o construtivismo moral rechaça qualquer ordem independente de valores previamente dada, de tal modo que os princípios morais são construídos pela reflexão da razão prática. É esse o sentido expresso na negação kantiana de

---

<sup>239</sup> No original: “Very briefly, practical reason concerns the production of objects in accordance with a conception of those objects, whereas theoretical reason concerns the knowledge of given objects”.

<sup>240</sup> Barry assevera que G. E. Moore é um dos autores que se identifica mais facilmente com o intuicionismo, porém esta concepção já era bastante comum antes dele. Ademais, no capítulo 7 de *Theories of Justice*, o autor caracteriza diversas formas de intuicionismo. (Cf. BARRY, 1989, p. 260 - 264).

qualquer intuição intelectual vinculada à fundamentação da moralidade. Nesse caso, a validade e objetividade dos valores morais não são intuídas pela razão teórica, mas sim construídas pela razão prática através de um procedimento reflexivo que evidencia todos os pressupostos assumidos. Aqui, portanto, há uma independência da razão prática em relação ao cognitivismo moral, bem como no que diz respeito ao postulado de verdades práticas. A razão prática possui independência para fundamentar os valores morais de modo totalmente autônoma, sem qualquer pressuposto externo à própria razão.

Para Freeman, “existem diferentes tipos de posições construtivistas na moral”. Segundo o autor, “de um modo geral, o construtivismo moral aborda as questões tradicionalmente consideradas como "metaética", sobre a possibilidade e a natureza da verdade moral ou padrões similares de correção” (FREEMAN, 2007, p. 291). Nesse sentido, os diferentes tipos de construtivismo teriam como ponto comum de ancoragem a necessidade prática de justificar os princípios normativos adotados pela própria razão prática. Para o autor, esta seria a característica distintiva do construtivismo moral, quando comparado com o intuicionismo racional, por exemplo. Com efeito, “ao contrário do realismo moral, o construtivismo nega que os enunciados morais correspondam a fatos morais já estabelecidos, ou a um âmbito de valores que são anteriores e independentes da razão prática” (FREEMAN, 2007, p. 292). Freeman conclui afirmando que “embora existam diferentes tipos de construtivismo moral, eles têm em comum a ideia de que os princípios morais são corretos (verdadeiros ou razoáveis), quando representam o resultado de um processo deliberativo que incorpora todos os critérios relevantes do raciocínio correto” (FREEMAN, 2007, p. 292).

O modelo construtivista pretende apresentar uma justificação da validade dos valores morais, explicando pressupostos e organizando os preceitos, mediante um procedimento reflexivo de construção que produz princípios normativos válidos objetivamente. Isto tudo se encontra alavancado na razão prática, entendida como uma faculdade de justificar objetivamente valores morais. Onora O'Neill, em seu artigo *Constructivism in Rawls and Kant*, afirma que o uso da metáfora construtivista teve um uso amplo no século XX, nos mais diversos âmbitos. Segundo a autora, “em um entendimento mínimo, o construtivismo não é mais do que a concepção de que certas entidades são complexas, isto é, compostas de outras entidades mais elementares” (O'NEILL, 2003, p. 347). Com efeito, o construtivismo nega que haja uma ordem moral independente e verdadeira, assumindo assim um antirrealismo em relação aos elementos e princípios morais. Ademais, há um cognitivismo forte vinculado a uma concepção complexa de pessoa, a qual se torna uma necessidade para a justificação objetiva do que será construído. A ênfase, aqui, está no procedimento reflexivo que articula as

concepções pressupostas e produz princípios morais. Não por acaso, a principal tarefa do construtivismo está em justificar o próprio procedimento<sup>241</sup>, bem como explicar a objetividade prática das concepções pressupostas.

Tanto o intuicionismo quanto o construtivismo, portanto, reconhecem a objetividade e a validade dos valores morais. A diferença fundamental, todavia, encontra-se no modo como isso ocorre: para o primeiro, há um domínio independente de valores morais que é intuído pela razão teórica; para o segundo, por outro lado, a razão prática constrói e justifica, mediante um procedimento reflexivo, os valores morais. Deste modo, o construtivismo necessita de uma concepção de razão prática autônoma, capaz de produzir por si mesma a normatização do agir moral. Ele também exige um processo reflexivo, conduzido pela razão prática, mediante o qual os próprios cidadãos tornam-se autores da normatividade moral à qual estão submetidos. Não por acaso, Rawls qualifica a filosofia prática kantiana como sendo a posição que originariamente propôs o modelo construtivista em filosofia moral.

### 3.4 O construtivismo moral kantiano

A filosofia prática kantiana não é tradicionalmente classificada como construtivista, nem o próprio Kant chega a caracterizá-la explicitamente como tal. Não obstante, Rawls não reluta em afirmar a existência e até mesmo reconhece em Kant a origem histórica do construtivismo moral. No capítulo precedente, foram assinalados alguns aspectos que permitiriam identificar uma metodologia construtivista em Kant. Todavia, que mais pode acenar para um construtivismo na filosofia de Kant? Quais as referências textuais que permitem tal qualificação metodológica ao sistema moral kantiano? Na filosofia teórica, inicialmente, algo relacionado à ideia de construtivismo pode ser percebido na *Doutrina transcendental do método* da primeira *Crítica*. Nesse trecho, Kant refere-se ao método utilizado pelo conhecimento matemático como sendo aquele que opera por construção de conceitos, ao passo que “o conhecimento *filosófico* é o conhecimento racional por *conceitos* [...]” (*KrV* B 741). Segundo Kant, o que permite qualificar aquela espécie de conhecimento como um construtivismo teórico, diferenciando assim a matemática do conhecimento filosófico, é a sua capacidade de progredir por si mesmo, sem o auxílio imediato da

---

<sup>241</sup> Nesse sentido, Onora O’Neil estabelece uma distinção entre dois estágios em que a justificação construtivista pode ocorrer, a saber: em sentido estrito ou em sentido lato. Segundo a autora, no primeiro estágio a construção segue um procedimento já estabelecido, não sendo necessário construir o próprio procedimento, senão que apenas os princípios morais. Já no sentido lato, o construtivismo deve justificar o próprio procedimento de construção, pelo que, além de construir os princípios normativos, é necessário construir o próprio procedimento com seus pressupostos (O’NEILL, 2003, p. 355-356).

experiência. Nesse sentido, poder-se-ia asseverar que o conhecimento sintético *a priori*<sup>242</sup> é um exemplo da utilização do método construtivista na filosofia teórica kantiana. Considerando que o conhecimento filosófico em geral sempre necessita de intuições (empíricas), as quais são sintetizadas pelas categorias do entendimento, então o construtivismo presente na matemática se caracterizaria pela autonomia da razão teórica em operar mediante as simples formas puras da intuição, sem qualquer elemento empírico. A autonomia *a priori* da razão teórica, portanto, torna-se a condição fundamental para o proceder metodológico construtivista.<sup>243</sup> De tal modo que, mediante a síntese transcendental de intuições *a priori* (as simples formas puras da sensibilidade, sem qualquer elemento empírico) e categorias puras do entendimento, tem-se o citado conhecimento por produção de conceitos.

O âmbito prático, por sua vez, não admite nenhuma forma de intuição sensível ou intelectual. Mesmo estando relacionado ao domínio teórico, uma vez que se trata de uma única razão que só em seus usos pode ser diferenciada, o âmbito prático tem seus próprios objetivos e critérios metodológicos. Enquanto a epistemologia kantiana buscou (sobretudo) determinar as condições, limites e possibilidades do conhecimento humano, a filosofia moral pretende demonstrar que há uma razão pura prática, e que essa pode se tornar um fundamento determinante para a vontade humana. Do mesmo modo que a *Crítica da razão constitutiva* estabeleceu as condições e possibilidades do conhecimento humano, limitando assim o entendimento à experiência sensível, a razão prática, por sua vez, deve limitar as condições empíricas e sua pretensão de exclusividade na determinação da vontade, demonstrando a possibilidade de uma vontade pura, sem qualquer influência heterônoma.

Contudo, mesmo nos escritos de filosofia prática não há uma referência direta que permita caracterizar a moral kantiana como construtivista. Algo que acena nesse sentido,

---

<sup>242</sup> Para levar a cabo tal forma de conhecimento é necessário admitir formas puras e *a priori* de intuição sensível, que Kant reconhece no espaço e no tempo enquanto elementos transcendentais da sensibilidade humana. Nesse caso, o juízo poderia ser sintético, pois teria como fundamento uma intuição, e, não obstante, sua origem seria totalmente *a priori*, sem qualquer elemento empírico. Exemplos de conhecimentos sintéticos *a priori*, segundo Kant, podem ser encontrados na matemática, já que em tal ciência é possível manejar intuições puras de espaço e tempo, as quais são unificadas pelas categorias transcendentais (*a priori*) do entendimento.

<sup>243</sup> No que diz respeito ao construtivismo na matemática e na razão prática, segundo Rawls, “há uma semelhança básica: em ambos os casos, a ideia é formular uma representação procedimental na qual todos os critérios pertinentes do raciocínio correto – moral ou matemático – sejam, tanto quanto possíveis, postos em evidência. A ideia é que os juízos serão válidos e sólidos se resultarem de um procedimento correto que partiu de premissas verdadeiras. Na teoria kantiana do raciocínio moral, a representação procedimental é dada pelo procedimento do imperativo categórico, que incorpora as exigências que a razão prática pura impõe sobre nossas máximas racionais. Na matemática, o procedimento expressa como os números naturais são gerados a partir do conceito básico de unidade, cada número a partir do precedente. [...] O procedimento exhibe as propriedades básicas que fundamentam os fatos sobre os números, e, por conseguinte, as proposições sobre números derivados corretamente dela são corretas” (LHMP p. 274).

talvez, é o que pode ser lido no *Prefácio da segunda edição da Crítica da Razão Pura*, quando Kant menciona como a razão pura, em seus respectivos âmbitos (teórico e prático), relaciona-se com seu objeto. A razão pura “pode referir-se ao seu objeto de duas maneiras: ou pela simples *determinação* deste e do seu conceito [...] ou então *realizando-o*. O primeiro é o *conhecimento teórico*, o segundo o *conhecimento prático* da razão” (KrV B X). Nesse trecho, quando Kant diz que o objeto da razão prática deve ser realizado, é possível considerar essa como uma tarefa de construção, já que não há algo anterior (intuição ou conceitos) que determine a finalidade ou condicione o domínio moral. Esta interpretação é reforçada pela ideia de independência e autonomia da filosofia prática com relação à teórica, pois mesmo tratando-se de âmbitos complementares, a moralidade deve ser estabelecida sem pressupor qualquer conceito ou objeto teórico, como analisado nos capítulos precedentes.

Considerando o construtivismo moral como pano de fundo, tal independência da razão prática revela que a moralidade ou o seu “objeto” não está previamente determinado, de modo que o mesmo deve ser construído pela própria razão. Não por acaso, a determinação moral da vontade não acontece mediante algo externo à própria razão prática. Como exposto anteriormente, a moralidade tem como fundamento a autonomia da razão pura, logo nenhum objeto ou intuição externa (à própria razão prática) pode servir como condição para a determinação da boa vontade. Isso se torna evidente na medida em que Kant ressalta os diferentes usos relacionados à razão teórica e à razão prática pura: enquanto a primeira determina as condições, limites e possibilidades do conhecimento humano, cabe à segunda determinar a vontade humana de modo totalmente *a priori*. Perante a independência da razão prática, revela-se a base construtivista da moral kantiana: o fundamento determinante da vontade não se encontra previamente definido, logo ele precisa ser construído, por assim dizer.

Considerando a independência da moralidade com relação a todo e qualquer conceito externo à razão prática, bem como a liberdade e a autonomia na realização de seu objeto, então a proposta kantiana poderia perfeitamente ser interpretada como um construtivismo moral. Nesta perspectiva, a independência da vontade denota o não condicionamento da moralidade a objetos da experiência, concepções de bem, ou princípios, valores e conceitos conhecidos por intuição. Ademais, o estabelecimento da lei moral confirma a autonomia da moralidade kantiana, na medida em que a vontade autônoma constrói seu próprio objeto, sem apelar a nada externo à própria razão prática. Assim sendo, é possível admitir um fundo construtivista na teoria moral de Kant, mesmo sem haver referências explícitas em seus textos.

### 3.5 A leitura rawlsiana do construtivismo moral de Kant

No texto *Kantian Constructivism in Moral Theory*, Rawls reconhece que “a doutrina de Kant é o exemplo histórico principal do que se chama uma doutrina construtivista”<sup>244</sup> (KCMT p. 115). Ademais, ressalta-se que uma leitura construtivista da filosofia moral kantiana implica a superação do mero formalismo<sup>245</sup> da razão pura, do mesmo modo que se faz imprescindível uma aplicação social dos conceitos universais e *a priori* da razão prática pura. É por isso que a leitura ressignificativa proposta por Rawls enceta-se na noção de procedimento do imperativo categórico, pois é assim que os conceitos transcendentais kantianos adquirem conteúdo social e intersubjetivo, desprendendo-se de pressupostos metafísicos e apriorísticos, estabelecendo um processo de reflexão moral. O procedimento do imperativo categórico exige uma concepção complexa de pessoa, entendida como racional, razoável e autônoma, a qual é uma das características distintivas do construtivismo moral kantiano. Por outro lado, “o intuicionismo racional não requer senão uma concepção pouco densa de pessoa, baseada na ideia de pessoa como conhecedora”<sup>246</sup> (LHMP p. 273), isso porque os princípios morais já estão estabelecidos, num domínio de valores independentes, cuja exigência aos sujeitos é apenas conhecê-los.<sup>247</sup> Em contrapartida, por se caracterizar como um processo reflexivo de constituição de juízos morais ponderados, o construtivismo exige uma concepção complexa de pessoa, cuja função é levar a cabo o procedimento reflexivo.

Contrapondo-se ao intuicionismo moral, o construtivismo kantiano fundamenta-se na razão prática pura e considera os sujeitos como radicalmente livres e iguais, de modo que tais pressupostos são explicitados mediante o procedimento do imperativo categórico. Nesse caso,

---

<sup>244</sup> No original: “Kant's view is the leading historical example of a constructivist Doctrine”.

<sup>245</sup> Nesse sentido, Rawls assevera: “a doutrina de Kant é o exemplo histórico principal do que se chama uma doutrina construtivista. [...] Seguindo Hegel, Bradley considerava igualmente a ética de Kant como puramente formal e carente de conteúdo, e por isso mesmo ele a classificava entre as doutrinas inadequadas no primeiro momento da dialética. O resultado de todas essas interpretações formalistas de Kant é que o construtivismo não foi reconhecido como uma concepção moral digna de ser estudada e integrada na teoria moral” (CKMT p. 115).

<sup>246</sup> No original: “rational intuitionism requires but a sparse conception of the person, based on the idea of the person as knower”.

<sup>247</sup> Segundo Freeman, “Rawls rejeita o intuicionismo racional e outras formas de realismo moral que dizem que os princípios morais são intuídos de um mundo como fatos independentes do raciocínio humano. Assim, nega-se, também, que os princípios morais sejam determinados por Deus, por nossas emoções ou por nossa cultura (como acredita, respectivamente, a teoria dos mandamentos divinos, a teoria dos sentimentos morais e o relativismo cultural). Em vez disso, Rawls pretende mostrar, no Construtivismo kantiano, como os princípios morais (razoáveis) de justiça são em si mesmos princípios da razão prática. Pode-se entender que eles são "construídos" a partir da razão prática, com suas "origens" nas faculdades morais da razão” (FREEMAN, 2007, p. 290).

o procedimento incorpora os pressupostos da razão prática e os aplica às circunstâncias sociais dos agentes, produzindo assim normas morais intersubjetivas. O objeto construído é o conteúdo de uma doutrina moral, pois o procedimento é levado a cabo por agentes racionais, livres e iguais, os quais se encontram submetidos às condições limitativas da razão prática pura. Deste modo, quando o procedimento do imperativo categórico é efetivado, o produto é um objeto moral. A reflexão moral dos cidadãos razoáveis e racionais produz juízos bem ponderados. Se aquilo que é construído diz respeito apenas ao conteúdo moral, então o próprio procedimento não é construído: ele é apenas apresentado (*laid out*). O intento, aqui, é incorporar ao procedimento todos os critérios pertinentes da razão prática, “de modo que os juízos que resultam do uso correto do procedimento sejam eles mesmos corretos” <sup>248</sup> (LHMP p. 275). Isso porque o resultado do procedimento cumpre todas as exigências morais da razão prática, de modo que o conteúdo produzido encontra-se limitado pelos elementos equitativos incorporados ao procedimento.

Considerando que o procedimento incorpora uma personalidade moral livre e igual de seres racionais e razoáveis, isso significa que, assim como o próprio procedimento, estes elementos não são construídos. Eles são, pois, os pressupostos utilizados no processo de construção. Portanto, “a ideia aqui é que nem tudo pode ser construído. Toda construção tem uma base, certos materiais, por assim dizer, a partir dos quais tem início” <sup>249</sup> (LHMP p. 276). Ora, esta base é composta exatamente pela concepção de pessoa livre e igual, cuja razão prática se expressa pelo racional e pelo razoável. Além desse pressuposto, o procedimento do imperativo categórico adota uma concepção de sociedade bem-ordenada, composta por tais pessoas, cada uma das quais pode considerar-se como membro autônomo e legislador de um reino dos fins. Com isso, tais pressupostos não são construídos: “antes, essas concepções são derivadas de nossa reflexão e experiência moral e do que está envolvido em nossa capacidade de operar através do procedimento do IC e de agir segundo a lei moral conforme se aplica a nós” <sup>250</sup> (LHMP p. 276). Eles constituem a base a partir da qual o processo reflexivo da razão prática constrói a normatividade moral.

Contudo, impõe-se aqui uma questão ao construtivismo moral, a saber: a reflexão moral não deveria ser independente de tal concepção de pessoa e sociedade? Ou, ainda, tais concepções não seriam previamente estabelecidas e, portanto, intuídas tal como o faz o

---

<sup>248</sup> No original: “so that the judgments that result from a correct use of the procedure are themselves correct”.

<sup>249</sup> No original: “The idea here is that not everything can be constructed. Every construction has a basis, certain materials, as it were, from which it begins”.

<sup>250</sup> No original: “Rather, these conceptions are elicited from our moral experience and reflection and from what is involved in our being able to work through the CI-procedure and to act from the moral law as it applies to us”.

intuicionismo? Para Rawls, a reflexão moral deve partir de pressupostos práticos, segundo os quais os juízos ponderados representam o produto de um procedimento correto da razão prática. Esse procedimento é identificado pela reflexão moral, empregando as faculdades da razão. Ademais, o construtivismo assume tais pressupostos não como intuições de uma ordem independente de valores morais, “mas como convicções sobre a própria razão prática, sobre seus princípios e suas ideias da razão” <sup>251</sup> (LHMP p. 280). Por isso é que se trata de um processo reflexivo,<sup>252</sup> em que a razão elucida os pressupostos assumidos pelo procedimento conduzido pela própria razão. Assumindo estes pressupostos, o procedimento do imperativo categórico pretende produzir o conteúdo de princípios morais equitativos, os quais refletem a autonomia da razão prática, pois não há nada externo à própria razão, em tal procedimento.

Articulado mediante um procedimento conduzido pela razão prática pura, o construtivismo kantiano expressa uma ideia de autonomia, uma vez que é a própria razão que legisla para a construção de um mundo social ajustado. Nesse sentido, Rawls contrasta a autonomia presente no construtivismo com o intuicionismo racional, o qual seria heterônomo, pois parte de uma ordem moral externa à razão do agente. No entanto, aqui, poder-se-ia levantar uma questão sobre se, de fato, todo intuicionismo racional é uma forma de heteronomia. Isso porque, em alguns casos, como no intuicionismo de Clarke e Leibniz, os conceitos são conhecidos pela razão de forma *a priori*, independente de conceitos naturais. Ademais, “outra razão é que os princípios primeiros apreendidos pela intuição racional são vistos como sintéticos *a priori* e, assim, como independentes de toda ordem particular da natureza. É tentador pensar que esses princípios não poderiam ser heterônomos” <sup>253</sup> (LHMP p. 271). Contudo, a autonomia moral kantiana não significa apenas a independência empírica (liberdade negativa) da razão prática. É necessário, além do mais, que a própria razão determine de forma autônoma (liberdade positiva) a vontade humana. Segundo Freeman, a ideia kantiana de autonomia desenvolve-se a partir da ideia de liberdade moral de Rousseau (*la liberté morale*), que expressa um “atuar conforme a lei que se dá a si mesmo”, ao que Kant agrega: “a partir de própria razão de cada um” (FREEMAN, 2007, p. 288). No

<sup>251</sup> No original: “but as convictions about practical reason itself, about its principles and its ideas of reason”.

<sup>252</sup> A concepção de pessoa e sociedade são unificadas na razão prática, pelo que, mesmo elas sendo pressupostos não construídos pelo procedimento, há um processo de reflexão para evidenciá-las. Portanto, “o construtivismo diz que quando a devida reflexão é alcançada, se é que em algum momento isso ocorre, e nossos princípios e ideias, ao lado de nossas crenças sobre a sociedade, a pessoa e o mundo estão de acordo, então nossa concepção moral adquire uma certa estrutura na qual as exigências dos princípios da razão prática (representados por um procedimento adequado) têm uma certa função na determinação de seu conteúdo” (LHMP p. 279 – 280).

<sup>253</sup> No original: “Another reason is that first principles as grasped by rational intuition are viewed as synthetic *a priori* and thus as independent of any particular order of nature. It is tempting to think that such principles could not be heteronomous”.

construtivismo kantiano, isso significa que a autonomia da razão prática deve determinar um procedimento reflexivo, fundamentado em concepções da própria razão, que produza princípios de justiça válidos intersubjetivamente. Rawls expressa-se acerca desta questão da seguinte maneira:

A ideia de Kant de autonomia exige que não exista nenhuma ordem moral anterior e independente das concepções que determinam a forma do procedimento que especifica o conteúdo dos deveres de justiça e da virtude. Vigora a heteronômica não somente quando esses princípios primeiros são estabelecidos pela nossa constituição psicológica especial, [...], mas também quando os princípios são estabelecidos por uma ordem de valores morais aprendidos pela intuição racional<sup>254</sup> (LHMP p. 272).

O ponto fundamental para a autonomia da razão prática, deste modo, encontra-se ancorado na ideia de construção, e não apenas no conhecimento racional dos princípios morais, como o faz o intuicionismo. Ora, o que qualifica a razão prática como autônoma é justamente a sua capacidade de conduzir o procedimento do imperativo categórico, produzindo assim o conteúdo dos princípios de justiça. Nesse processo, faz-se necessário uma reflexão moral que conduza até juízos ponderados sobre princípios de justiça. Isso não ocorre no intuicionismo racional, no qual a racionalidade tem apenas a função de conhecer os valores morais já estabelecidos por uma ordem independente. A razão prática é autônoma, portanto, na medida em que determina o procedimento construtivista, produzindo o seu próprio objeto moral, a saber: princípios equitativos para um mundo social ajustado, no qual o agente é um legislador autônomo para um reino dos fins.

No que tange ao resultado do procedimento reflexivo, conduzido pela razão prática que incorpora a concepção de pessoa e sociedade, Rawls afirma que é necessário que os princípios produzidos sejam justificados objetivamente. A objetividade diz respeito à compreensão intersubjetiva dos princípios morais, por todo e qualquer sujeito racional e razoável. Esta é uma das características primordiais do construtivismo moral kantiano, a qual se manifesta nos conceitos de universalidade e necessidade. Como anteriormente analisado, Kant apropria-se do significado que a ciência moderna atribui a tais conceitos, sobretudo a física de Newton, e adapta-os à sua concepção de razão transcendental, com uma importante função tanto teórica quanto prática. Todavia, se o produto do procedimento construtivista é um mundo social ajustado, então o critério de objetividade tem que atender as necessidades de

---

<sup>254</sup> No original: “Kant’s idea of autonomy requires that there exists no moral order prior to and independent of those conceptions that determine the form of the procedure that specifies the content of the duties of justice and of virtue. Heteronomy obtains not only when these first principles are fixed by our special psychological constitution, [...] but also when first principles are fixed by na order of moral values grasped by rational intuition”.

uma concepção intersubjetiva, i.e., uma concepção que seja reconhecida publicamente por todos. Talvez a universalidade e a necessidade da lei moral kantiana já comporte, de modo implícito, um critério objetivo e público de justificação, pois a objetividade da razão prática possibilita o reconhecimento intersubjetivo dos princípios produzidos no construtivismo. Ora, a objetividade é uma exigência do construtivismo moral kantiano, tanto no que diz respeito aos elementos pressupostos à construção, bem como no que tange aos princípios produzidos. Para Kant, a objetividade é uma característica da lei moral expressa nos imperativos categóricos, o que os difere dos imperativos hipotético, cuja máxima é sempre subjetiva. Nesse sentido, tanto a forma quanto o produto do procedimento devem atender ao critério de objetividade:

A forma desse procedimento é *a priori*, enraizado em nossa razão prática pura e, assim, para nós, praticamente necessário. Um juízo sustentado por esses princípios e preceitos será, pois, reconhecido como correto por qualquer pessoa plenamente razoável e racional (e informada). É isso que Kant quer dizer quando afirma que esses juízos são universalmente comunicáveis <sup>255</sup> (LHMP p. 281).

Segundo Freeman, é importante ressaltar que o intuicionismo racional, assim como o construtivismo, também assume que os princípios morais têm valor objetivo.<sup>256</sup> No construtivismo, “como o procedimento deliberativo incorpora os requisitos formais e substantivos do raciocínio prático, então o procedimento tem um *status* de “outorgar verdades [...]”. Com efeito, a objetividade dos juízos estabelece padrões para a verdade moral”. Em contrapartida, “o realismo inverte esta prioridade e explica a objetividade dos juízos em termos de sua capacidade de satisfazer as condições necessárias para estabelecer as verdades morais previamente dadas” (FREEMAN, 2007, p. 292). Com efeito, o autor chega à seguinte conclusão: “o construtivismo moral rejeita a afirmação do realismo que relaciona os juízos corretos com fatos morais, princípios ou valores morais que precedem o raciocínio prático”. Fora do “procedimento deliberativo que constrói os princípios morais, “não há fatos morais”, diz Rawls. A objetividade é, por assim dizer, anterior ao universo dos “objetos” morais”

---

<sup>255</sup> No original: “That procedure’s form is *a priori*, rooted in our pure practical reason, and thus for us practically necessary. A judgment supported by those principles and precepts will, then, be acknowledged as correct by any fully reasonable and rational (and informed) person. This is what Kant means when he says that these judgments are universally communicable”.

<sup>256</sup> O próprio Rawls assume tal posição. Segundo ele, “no intuicionismo racional, um juízo ou princípio moral correto é um juízo verdadeiro segundo uma ordem de valores morais anterior e independente. Essa ordem é anterior ao critério da razoabilidade e racionalidade, bem como à concepção apropriada das pessoas como autônomas e responsáveis e como membros livres e iguais de uma comunidade moral. Em verdade, é essa ordem que estabelece quais são estes critérios razoáveis e racionais e como se deve conceber a autonomia e a responsabilidade” (LHMP p. 280). Portanto, no intuicionismo racional também há um critério de objetividade relacionado aos juízos morais.

(FREEMAN, 2007, p. 292). Portanto, o ponto de divergência com relação ao construtivismo está no modo como a objetividade dos valores morais é estabelecida: o intuicionismo racional assevera que a justificação objetiva encontra-se no próprio domínio independente, do qual os valores morais são deduzidos, pelo que o simples conhecimento racional de tal domínio independente é um motivo suficiente para assegurar a objetividade dos valores, bem como o acordo intersubjetivo de todos os que se encontram submetidos a estes princípios morais. O construtivismo moral não aceita tal pressuposto de objetividade, já estabelecido em um domínio independente.

Para Rawls, a objetividade seria uma condição necessária para se construir um acordo sobre os princípios morais. No construtivismo moral, a base intersubjetiva de publicidade, que assegura o acordo acerca do objeto produzido, encontra-se na razão prática, a qual é compartilhada por todos, enquanto uma capacidade reflexiva de justificar normas.<sup>257</sup> Supondo, pois, essa mesma base intersubjetiva, “não importa quem aplique o procedimento do IC, os mesmos juízos, aproximadamente, são alcançados, contanto que o procedimento seja aplicado de forma inteligente e conscienciosa partindo de crenças e informações similares”<sup>258</sup> (LHMP p. 281). Partindo dos critérios publicamente reconhecidos pela razão prática, as pessoas racionais e razoáveis devem reconhecer a validade objetiva do procedimento, bem como dos princípios de justiça produzidos pelo procedimento. Afirmar, portanto, que o construtivismo moral kantiano cumpre com as exigências de objetividade significa dizer que há razões suficientes para convencer todas as pessoas, racionais e razoáveis, sobre sua validade moral. Os princípios morais produzidos no construtivismo são objetivos, pois são passíveis de reconhecimento público por todas as pessoas racionais e razoáveis, mediante um processo reflexivo conduzido pela razão prática. É, portanto, através deste procedimento que o construtivismo moral assegura a objetividade dos princípios produzidos, sem apelar a qualquer intuição ou autoridade transcendente à própria razão prática.

---

<sup>257</sup> Segundo Rawls, a concepção de objetividade kantiana poderia ser definida da seguinte maneira: “as convicções morais são objetivas se as pessoas razoáveis e racionais suficientemente inteligentes e conscienciosas, ao exercitar suas faculdades da razão prática, por fim venham a endossá-las, desde que todos os envolvidos conheçam os fatos pertinentes e tenham examinado suficientemente as condições impostas” (LHMP p. 282). Isso significa que a objetividade é assegurada pela universalidade da razão prática, de modo que o reconhecimento público dos princípios morais assenta-se nas condições *a priori* da razão prática pura.

<sup>258</sup> No original: “no matter who applies the CI-procedure, roughly the same judgments are reached, provided that the procedure is applied intelligently and conscientiously and against the background of roughly the same beliefs and information”.

### 3.6 O construtivismo moral kantiano: a prioridade da razão prática pura

Como acenado anteriormente, a leitura rawlsiana da filosofia de Kant assume o postulado de que há uma articulação sistemática entre as diferentes concepções de razão, a despeito da independência de cada domínio específico. Essa é uma premissa que endossa a proposta construtivista, pois é deste modo que Rawls afirma a autonomia da razão prática, bem como a relaciona com a exigência de construir seu próprio objeto. Mesmo partindo da autonomia da razão prática na construção dos princípios morais, isso não significa que a razão teórica seja desconsiderada. Sistemáticamente, “a razão prática pressupõe a razão teórica no sentido de que o procedimento do IC subentende um pano de fundo já estabelecido de crenças e conhecimentos de senso comum sobre o mundo”<sup>259</sup> (LHMP p. 250). Todavia, isso não significa que tal conhecimento permita contemplar princípios morais já estabelecidos. Essa é, pois, uma tarefa exclusivamente prática. Além do mais, Rawls estabelece outras distinções relacionadas ao conceito de razão kantiana, a saber: a razão teórica tem função constitutiva e especulativa; a razão prática divide-se em pura e empírica.

No tocante aos diferentes âmbitos da razão transcendental, o filósofo estadunidense, além de reconhecer uma simbiose profícua a todas as partes do sistema, defende que cada parte busca sempre a máxima unidade interna. Assim, a razão teórica constitutiva unifica a multiplicidade da intuição sensível num conceito do entendimento; a razão teórica especulativa busca a unidade absoluta de todos os conceitos em ideias transcendentais; já a razão prática empírica unifica todas as inclinações e desejos na ideia de felicidade; e a razão prática pura, por sua vez, unifica o objeto construído pela moralidade na ideia reino dos fins, como um mundo social ajustado. A razão prática empírica figura no primeiro passo do procedimento do imperativo categórico, uma vez que ela expressa a racionalidade empírica que busca a satisfação da felicidade. Aqui, tem-se uma estrutura pragmática vinculada aos imperativos hipotéticos,<sup>260</sup> os quais estão sob a faculdade da racionalidade. “Entre os princípios da deliberação racional podemos citar: empregar os meios mais eficazes para se alcançar os fins pretendidos; adotando a alternativa com maior probabilidade de alcançar

<sup>259</sup> No original: “Practical reason presupposes theoretical reason in the sense that the CI-procedure takes for granted an already established background of commonsense beliefs and knowledge about the world”.

<sup>260</sup> Nesse trecho, Rawls ressalta a distinção entre imperativos hipotéticos e imperativos hipotéticos particulares: “ênfatiso a distinção entre o imperativo hipotético, visto como uma família de princípios da deliberação racional, e imperativos hipotéticos particulares, os quais são racionais enquanto satisfazem os princípios postos pelas circunstâncias e interesses do agente” (LHMP p. 253).

êxito”<sup>261</sup> (LHMP p. 253). A razão prática pura, ao determinar o valor moral das ações, orienta-se pelo imperativo categórico aplicado ao procedimento que produz princípios equitativos, vinculados à razoabilidade.

Nesse contexto, a razão prática pura é livre e autônoma, pois ela não está determinada por nada externo à própria razão, bem como tem o dever e autossuficiência necessária para determinar uma vontade sensivelmente afetada, construindo assim princípios morais que se impõem à razão prática empírica. Com efeito, “a razão prática pura deve construir a partir de si mesma seu próprio objeto” <sup>262</sup> (LHMP p. 260). Há, aqui, uma prioridade da razoabilidade prática pura sobre a racionalidade prática empírica, na medida em que a primeira deve propor termos equitativos que limitem as pretensões empíricas (inclinações, paixões e desejo de felicidade) da segunda. Contudo, assim como não há contradição entre os domínios da razão teórica (constitutivo e especulativo), as limitações impostas pelo razoável não significam a eliminação<sup>263</sup> do racional. A racionalidade continua atuando dentro dos limites equitativos do razoável, pois ela cumpre a importante função de efetivar os interesses individuais e suas concepções de bem. Todavia, estas concepções de bem não podem extrapolar os limites do razoável, uma vez que este possui uma primazia ao estabelecer princípios morais justos.

A prioridade do justo sobre o bem é uma consequência da aplicação do imperativo categórico a uma concepção social de justiça, o que é feito a partir da ideia kantiana de prioridade da razão prática pura sobre a empírica. A razoabilidade do imperativo categórico manifesta um dever incondicional, cuja obrigação é reconhecida de forma inevitável. A racionalidade dos imperativos hipotéticos, por outro lado, sejam eles conselhos de prudência ou regras de destreza, nunca expressa uma obrigação universal. Mesmo sendo um preceito racional, uma concepção de bem não pode fundamentar princípios morais que sirvam para orientar a estrutura básica de uma sociedade, porque ela não se caracteriza como uma obrigação incondicional e reconhecida de forma objetiva. Como anteriormente analisado, já nas antinomias da razão, Kant considera errado assumir como um princípio objetivo algo que é apenas subjetivo. Isso também vale para a esfera prática. É, aliás, nesse sentido que Kant

---

<sup>261</sup> No original: “Among the principles of rational deliberation are: to take the most effective means to one’s ends; to adopt the alternative most likely to achieve success”.

<sup>262</sup> No original: “pure practical reason must construct out of itself its own object”.

<sup>263</sup> No que diz respeito a essa questão, é importante salientar que, às vezes, Rawls fala em complementariedade do justo e do bem. Essa ideia aparece em TJ e LHMP, sobretudo, e parece ter sido abandonada em PL. Em LHMP, encontra-se a seguinte passagem, por exemplo: “o justo e o bem são complementares; a prioridade do justo não o nega. Nenhuma doutrina moral pode existir sem uma ou mais concepções do bem, e uma concepção aceitável do justo deve guardar um espaço adequado para tais concepções” (LHMP p. 265).

acredita que a moralidade deve limitar a busca pela felicidade,<sup>264</sup> uma vez que a razão prática pura tem prioridade sobre a razão prática empírica.

Nada obstante, ao mesmo tempo em que limita as concepções de bem, a razoabilidade do justo assegura o espaço no qual a racionalidade pode efetivar as suas pretensões, sem extrapolar os limites do razoável. Segundo Rawls, “várias concepções de bem plenamente dignas de devoção daqueles que as afirmam devem assentar-se no interior dos limites estipulados pela própria concepção do justo – pelo espaço que ele permite para buscar fins permissíveis. Podemos dizer: o justo estipula os limites; o bem explicita o conteúdo”<sup>265</sup> (LHMP p. 265). A razão prática pura, portanto, não elimina a felicidade, cuja disposição encontra-se vinculada à razão prática empírica.<sup>266</sup> A prioridade do justo limita apenas aquelas doutrinas abrangentes que extrapolam o escopo do razoável, i.e., aquelas concepções que não passam pelo procedimento do imperativo categórico, pois essas não podem ser efetivadas num mundo social ajustado. É nesse sentido que os princípios construídos mediante o procedimento independem de toda e qualquer concepção de bem, o que Kant entende como condições empíricas da razão prática e que Rawls, atribuindo um significado social a esta ideia, as qualifica como doutrinas éticas abrangentes.

Ora, a prioridade da razão prática pura sobre a razão prática empírica é uma das características distintivas do deontologismo kantiano, a qual se encontra profundamente arraigada em toda a teoria da justiça como equidade. Esse é o ponto de ancoragem da teoria rawlsiana para afirmar a prioridade do justo sobre o bem, assim como para contrapor-se ao utilitarismo, ao perfeccionismo<sup>267</sup> e ao realismo moral. Na medida em que o procedimento

---

<sup>264</sup> Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant assevera que a boa vontade condiciona a felicidade e que a razão prática pura a restringe em suas pretensões. Segundo Kant: “esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade. E nesse caso é fácil de conciliar com a sabedoria da natureza o facto de observarmos que a cultura da razão, que é necessária para a primeira e incondicional intenção, de muitas maneiras restringe, pelo menos nesta vida, a consecução da segunda que é sempre condicionada, quer dizer da felicidade” (BA 7). Vale lembrar que, no que diz respeito à felicidade, não há um critério objetivo que permita defini-la com precisão, não por acaso os imperativos hipotéticos, vinculados à busca pela felicidade, apresentam tão somente **conselhos** de prudência, pois não há leis objetivas.

<sup>265</sup> No original: “Various conceptions of the good fully worthy of the devotion of those who affirm them must fit within the limits drawn by the conception of right itself—by the space it allows for the pursuit of permissible ends. We might say: the right draws the limit; the good shows the point”.

<sup>266</sup> Como o próprio Kant reconhece: “assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente); pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande tentação para transgressão dos deveres. Mas, também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exatamente nesta ideia que se reúnem numa soma todas as inclinações” (BA 12).

<sup>267</sup> De modo geral, o perfeccionismo também adota um objeto com fim orientador da justiça, o qual é definido pela excelência moral ou ainda uma concepção de perfeição humana. O construtivismo, por outro lado, “expressa que não existe nem subsiste nenhum objeto como esse, seja o Ser Supremo, seja uma dada ordem

estabelece o valor moral das normas de ação, sem pressupor uma concepção abrangente de bem, fica, portanto, excluída qualquer base teleológica, como a utilitarista<sup>268</sup>, para a determinação do valor moral. Isso porque “para Kant a concepção de fins permissíveis pressupõe que a lei moral e os princípios da razão prática pura estejam já estabelecidos”<sup>269</sup> (LHMP p. 222), pois o justo deve limitar o bem, de modo que aquele necessita ter prioridade sobre este. Por outro lado, “em uma doutrina teleológica, a concepção de bem é dada antes da concepção do justo (ou da lei moral) e independe dela; assim, por exemplo, o utilitarismo define o justo como a maximização do bem [...], e o valor moral do caráter como, digamos, um caráter que sempre tende a conduzir-nos a fazer o que é justo”<sup>270</sup> (LHMP p. 222). Nesse caso, o justo é definido como a maximização da concepção de bem escolhida,<sup>271</sup> a qual pode expressar, por exemplo, a busca pela felicidade ou a excelência humana, ou ainda a maximização do bem-estar para o maior número possível de pessoas.

Não obstante, a questão mais problemática localizada no utilitarismo clássico, para Rawls, está em seu modo de proceder (teleológico) que permite sacrificar a liberdade individual em prol do maior bem-estar coletivo. No § 5 de *A Theory of Justice*, encontra-se uma abordagem detalhada das razões pelas quais o utilitarismo clássico contrapõe-se à teoria da justiça como equidade. Segundo o autor estadunidense, o utilitarismo parte de uma máxima de orientação individual e a estende até à estrutura social, às vezes justificando assim a eliminação de liberdades individuais. Deste modo, parte-se do pressuposto que cada ser humano é livre para avaliar suas perdas e ganhos, de modo que se torna racional impor-se um sacrifício no presente para um ganho maior no futuro.<sup>272</sup> Com isso, o utilitarismo acredita que

---

moral de valores (exemplificando, digamos, pelas relações entre Ideias Platônicas ou pelas ideias que repousam na razão divina) seja uma ordem da natureza, ou a economia psíquica de nossos sentimentos naturais e as leis de harmonia de nossas inclinações e necessidades” (LHMP p. 262).

<sup>268</sup> Segundo Rawls, opondo-se ao deontologismo que parte da prioridade do justo, “o utilitarismo clássico começa com uma concepção do bem – enquanto prazer, ou felicidade, ou a satisfação dos desejos, preferências ou interesses; e pode também impor a condição de que esses desejos, preferências ou interesses sejam racionais” (LHMP p. 255).

<sup>269</sup> No original: “for Kant the conception of permissible ends presupposes that the moral law and the principles of pure practical reason are already in place”.

<sup>270</sup> No original: “in a teleological doctrine, a conception of the good is given prior to and independently of the right (or the moral law); thus, for example, utilitarianism defines the right as maximizing the good [...], and moral worth of character as having, say, a character that can be relied on to lead us to do what is right”.

<sup>271</sup> Nesse sentido, o utilitarismo utiliza-se de uma estrutura metodológica teleológica, a qual se assemelha ao proceder dos imperativos hipotéticos, uma vez que se articulam os meios necessários para se buscar um fim desejado. Nesse caso, “o bem se define independente do justo, e então o justo se define como aquilo que maximiza o bem. Mais precisamente, justas são aquelas instituições e ações que das alternativas possíveis retiram o bem maior, ou pelo menos tanto bem quanto quaisquer outras instituições e ações acessíveis com possibilidades reais” (TJ p. 26).

<sup>272</sup> Segundo Álvaro de Vita, “a premissa motivacional que há por trás da moralidade utilitarista é muito forte: só é possível justificar as escolhas sociais recomendadas de uma perspectiva utilitarista caso se suponha que os objetos e valores comuns prevaleçam sempre – sempre, pelo menos, que houver conflito – sobre o interesse

a sociedade pode adotar esse mesmo princípio aplicado à comunidade intersubjetiva. Para maximizar o bem-estar social de muitos, portanto, é possível impor o sacrifício de direitos fundamentais a uma minoria, haja vista que o benefício maior de vários pode compensar as perdas menores de alguns. Ora, tal estrutura de compensação pode ser válida para orientar ações individuais, todavia não é válida para organizar a estrutura social, sob pena de violação de liberdades e direitos fundamentais. Destarte, “essa visão da cooperação social é a consequência de se estender à sociedade o princípio de escolha para um único ser humano, e depois, fazer a extensão funcionar, juntando todas as pessoas numa só através dos atos criativos do observador solitário e imparcial”, pelo que se chega à seguinte conclusão: “o utilitarismo não leva a sério a diferença entre as pessoas”<sup>273</sup> (TJ § 5).

Nesse contexto, o deontologismo kantiano representa uma alternativa aos problemas decorrentes do utilitarismo, pois ele entende que uma concepção abrangente de bem não pode servir de base normativa para a estrutura social. Por isso, a teoria da justiça como equidade propõe um construtivismo que, adotando um procedimento fundamentado nas concepções de sociedade e pessoa, produz os princípios de justiça que organizarão as estruturas básicas da sociedade. O cavalo-de-batalha rawlsiano, contra o utilitarismo, é a concepção de pessoa encontrada no deontologismo kantiano. Como apresentado anteriormente<sup>274</sup>, a razão prática kantiana considera o ser humano como livre, autônomo e possuidor de uma dignidade entendida como um valor absoluto, como um fim em si mesmo. No procedimentalismo construtivista, a dignidade humana não é um valor metafísico, estabelecido aprioristicamente, mas sim um princípio que se justifica pela capacidade reflexiva da razão prática, pois assim se constitui a autonomia humana, entendida como uma capacidade normativa de construir princípios morais. Ora, essa concepção de pessoa, relacionada a um valor inestimável que não permite equivalente, coloca em xeque a tese utilitarista. Isso porque o bem-estar de alguns não justifica a eliminação da liberdade de outros, pois a dignidade humana não permite tal permuta. O valor absoluto da dignidade humana não permite equivalente, nem tem preço que justifique tal troca, porque ela é um fim em si mesma. Esta é uma premissa kantiana que

---

próprio e os objetivos individuais. Fazer o que seria aprovado de um ponto de vista puramente imparcial e objetivo constitui a única motivação para a agência moral utilitarista” (VITA, 2000, p. 25). Para uma crítica sistemática da moral utilitarista, recomenda-se o Capítulo 4, **Preferências individuais e justiça social**, da obra *A justiça igualitária e seus críticos*: VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2000, p. 153 - 180.

<sup>273</sup> No original: “This view of social cooperation is the consequence of extending to society the principle of choice for one man, and then, to make this extension work, conflating all persons into one through the imaginative acts of the impartial sympathetic spectator. Utilitarianism does not take seriously the distinction between persons”.

<sup>274</sup> Sobretudo no subtítulo, “**2. 8 As possíveis fórmulas do imperativo categórico**”, mais propriamente quando se aborda a fórmula da humanidade como fim em si mesmo.

perpassa fundamentalmente todo o projeto filosófico de Rawls, sem a qual a teoria da justiça como equidade não se sustenta, como será analisado no último capítulo. É, pois, esta concepção de pessoa que Rawls toma como base para criticar o proceder utilitarista, o qual aceita que algumas pessoas possam ser tratadas como simples meio para a maximização do bem-estar da maioria, não respeitando assim a sua natureza racional, que faz da humanidade um fim em si mesma. Para o filósofo estadunidense:

Cada membro da sociedade é visto como possuidor de uma inviolabilidade fundada na justiça, ou, como dizem alguns, no direito natural, que nem mesmo o bem-estar de todos os outros pode anular. A justiça nega que a perda da liberdade para alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. O raciocínio que equilibra os ganhos e as perdas de diferentes pessoas como se elas fossem uma pessoa só fica excluído. Portanto, numa sociedade justa as liberdades básicas são tomadas como pressupostos e os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo dos interesses sociais <sup>275</sup> (TJ § 6).

Nesse sentido, a dignidade humana, vinculada à autonomia racional, constitui a estrutura basilar do construtivismo moral kantiano. O valor moral de cada pessoa não está condicionado por suas concepções de bem, posição e situação social, habilidades naturais ou qualquer concepção de bem escolhida. Considerado como fim em si mesmo, todo ser humano possui um valor moral absoluto e idêntico, o qual descarta o estabelecimento de estruturas hierárquicas baseadas no perfeccionismo ou em comparações meritocráticas. Isso significa que as diferentes concepções de bem ou o *status* social não podem servir para aumentar ou diminuir o valor moral do ser humano, pois ele é absoluto. Do mesmo modo, tais características não são justificativas para diferenciar os direitos fundamentais dos cidadãos em uma sociedade justa. Mesmo não servindo para estabelecer os princípios de justiça, todas as concepções razoáveis de bem têm um valor moral idêntico, pelo que devem ser respeitadas de modo igual por todos. Portanto, a autonomia moral se expressa de modo independente de toda e qualquer finalidade individual ou social, como um valor em si, de modo que os princípios de justiça precisam ser estabelecidos em condições tais que estes fatores não tenham influência sobre aquilo que será construído. Esta seria, aliás, uma condição equitativa de justiça que expressaria (de fato) a autonomia moral dos indivíduos.

---

<sup>275</sup> No original: “Each member of society is thought to have an inviolability founded on justice or, as some say, on natural right, which even the welfare of every one else cannot override. Justice denies that the loss of freedom for some is made right by a greater good shared by others. The reasoning which balances the gains and losses of different persons as if they were one person is excluded. Therefore in a just society the basic liberties are taken for granted and the rights secured by justice are not subject to political bargaining or to the calculus of social interests”.

### 3.7 *A Theory of Justice*: a interpretação kantiana da justiça como equidade

Mesmo sendo uma constante na obra rawlsiana, é na seção 40 de *A Theory of Justice* que se encontra especificada a interpretação kantiana da justiça como equidade. Esse trecho rendeu e ainda rende muitas críticas e debates<sup>276</sup> relativos à leitura da moral kantiana, cotejada com a proposta de uma justiça como equidade. O intento rawlsiano não é simplesmente interpretar a filosofia kantiana, mas sim estruturar a sua teoria da justiça a partir dos elementos fundamentais da teoria moral do filósofo moderno. Nesse contexto, Rawls ainda defende uma vinculação substancial entre a sua proposta e o construtivismo moral kantiano, de modo a relacionar a posição original (*original position*) - e os princípios da justiça construídos - com os imperativos categóricos de Kant. Ademais, essa interpretação estaria baseada na noção kantiana de autonomia, que para Rawls está no centro da teoria moral, de modo que ele considera a universalidade e a generalidade como noções secundárias em Kant. Ora, essa posição<sup>277</sup> aparentemente opõe-se frontalmente à filosofia prática de Kant, pois a universalidade é, indiscutivelmente, um dos fundamentos da razão prática pura. Todavia, Rawls assume tal posição como uma tentativa de superar o formalismo atrelado ao universalismo das máximas kantianas. Para isso, o conceito de autonomia é mais significativo na leitura inovadora apresentada por Rawls, uma vez que ele possibilita, de forma mais espontânea, uma vinculação da razão prática com a estrutura intersubjetiva de uma teoria da justiça social.

Na concepção de justiça apresentada na obra de 1971, os princípios fundamentais seriam objetos de uma escolha autointeressada, definidos por meio de uma decisão racional em uma situação equitativa. Assim, a moralidade kantiana serve de inspiração para uma teoria da justiça estabelecida em condições que caracterizam as partes como sujeitos racionais, livres e iguais. Nessa interpretação, a autonomia kantiana encontra-se relacionada à liberdade e à racionalidade dos sujeitos morais envolvidos em um processo de escolha de princípios, os quais servirão de orientadores para uma concepção de justiça social. Pressupondo a noção

---

<sup>276</sup> Sobre esse assunto, indica-se o instigante debate entre S. Darwall e O. Johnson, em: DARWALL, Stephen L. A defence of the kantian interpretation. *Ethics*, v. 86, n. 2, p. 164- 170, 1976. JOHNSON, Oliver A. The kantian interpretation. *Ethics*, v. 85, n. 1, p. 58-66, oct. 1974. JOHNSON. Autonomy in Kant and Rawls: a reply to stephen darwall's 'a defense of the kantian interpretation'. *Ethics*, n. 87, p. 251-254, 1977.

<sup>277</sup> Sobre esse assunto, Rawls afirma o seguinte: “this interpretation is based upon Kant’s notion of autonomy. It is a mistake, I believe, to emphasize the place of generality and universality in Kant’s ethics. That moral principles are general and universal is hardly new with him; and as we have seen these conditions do not in any case take us very far. It is impossible to construct a moral theory on so slender a basis, and therefore to limit the discussion of Kant’s doctrine to these notions is to reduce it to triviality. The real force of his view lies elsewhere” (TJ § 40).

kantiana de autonomia moral, Rawls descreve uma situação hipotética na qual os sujeitos racionais, livres e iguais, escolhem os princípios definidores da estrutura básica da sociedade, i.e., os critérios que determinarão os direitos e os deveres, bem como a divisão social dos bens. Esta é a posição original (*original position*), que aqui é apresentada como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia, vinculada ao imperativo categórico, e aplicada à estrutura básica da sociedade. Muito embora a racionalidade represente sujeitos autointeressados, esses se encontram em uma situação de igualdade radical, com o propósito de estabelecer os princípios basilares da justiça como equidade.

Considerando que “uma pessoa age de modo autônomo quando os princípios de suas ações são escolhidos por ela como a expressão mais adequada possível de sua natureza de ser racional igual e livre”<sup>278</sup> (TJ § 40), então essa escolha não pode ser motivada por interesses egoístas, desejos ou preferências particulares. Para evitar estas influências heterônomas no procedimento de construção dos princípios, os membros da posição original encontram-se limitados pelo véu da ignorância (*veil of ignorance*). Esse artifício tem como função eliminar todos os conhecimentos relacionados às contingências sociais, preferências e interesses individuais, habilidades e talentos naturais, salvaguardando apenas informações gerais - relevantes para a construção de princípios justos - sobre a estrutura social e a natureza humana. À semelhança da imprescindível independência empírica (liberdade negativa) exigida pela moralidade kantiana, “o véu da ignorância priva as pessoas que ocupam a posição original do conhecimento que as capacitaria a escolher princípios heterônomos”<sup>279</sup> (TJ § 40), pelo que as condições para uma escolha autônoma estariam asseguradas. Para evitar a escolha de princípios heterônomos, as condições sócias, talentos naturais e concepções de bem das partes precisam estar encobertas. Limitados pelo véu da ignorância, os sujeitos racionais encontram-se em uma situação simétrica e autônoma, pois não há conhecimento algum que permita beneficiar alguém em específico ou influenciar egoisticamente a escolha, a não ser aquelas informações e pressupostos necessários para a construção intersubjetiva dos princípios de justiça. Como uma expressão da autonomia kantiana, “as partes chegam às suas escolhas em conjunto, na condição de pessoas racionais iguais e livres, sabendo apenas da

---

<sup>278</sup> No original: “a person is acting autonomously when the principles of his action are chosen by him as the most adequate possible expression of his nature as a free and equal rational being”.

<sup>279</sup> No original: “Now the veil of ignorance deprives the persons in the original position of the knowledge that would enable them to choose heteronomous principles”.

existência daquelas circunstâncias que originam a necessidade de princípios de justiça”<sup>280</sup> (TJ § 40).

Assim, na seção 40 de *A Theory of Justice*, os princípios de justiça figuram mediante um procedimento de escolha racional, no qual a racionalidade das partes manifesta um interesse pela efetivação das próprias concepções de bem, ainda que limitadas pelo véu da ignorância. De tal modo, os princípios selecionados seriam análogos aos imperativos categóricos, na medida em que eles representariam o resultado de um processo de construção que se aplica a sujeitos tipicamente humanos, racionais, livres e iguais. Esse procedimento de escolha não pressupõe qualquer objeto heterônomo, como no caso dos imperativos hipotéticos, mas tão somente a racionalidade dos sujeitos. De acordo com Rawls, considerando o procedimento de escolha dos princípios como um processo de generalização da máxima racional, aplicada a um mundo social ajustado, o construtivismo político da posição original seria muito semelhante ao procedimento do imperativo categórico<sup>281</sup>, no construtivismo moral de Kant. Nesse caso, a racionalidade é considerada como uma condição geral da autonomia humana, limitada pelo véu da ignorância, sem qualquer conhecimento sobre o objeto final ou as concepções de bem das partes envolvidas.

Se os dois princípios<sup>282</sup> de justiça escolhidos na posição original apresentam-se como análogos aos imperativos categóricos, isso se dá justamente porque eles são a expressão da natureza racional, livre e igual das partes, cuja escolha não se encontra condicionada pelos interesses egoístas, desejos, condições sociais ou por qualquer objeto particular. Sob o véu da ignorância, as partes racionais buscam proteger suas liberdades fundamentais e ampliar ao máximo suas oportunidades, assegurando os meios necessários para efetivá-las. Mesmo sem o conhecimento das concepções específicas de bem, Rawls reconhece que certos bens primários (*primary goods*) são objetos que as partes racionalmente desejam, sem que isso signifique um proceder heterônomo ou hipotético. Aqui, os bens sociais primários são justificados pelo autointeresse individual: a racionalidade das partes na posição original reconhece a

---

<sup>280</sup> No original: “The parties arrive at their choice together as free and equal rational persons knowing only that those circumstances obtain which give rise to the need for principles of justice”.

<sup>281</sup> Sobre esta questão, Rawls afirma que há uma analogia entre os princípios de justiça e os imperativos categóricos de Kant: “the principles of justice are also analogous to categorical imperatives. For by a categorical imperative Kant understands a principle of conduct that applies to a person in virtue of his nature as a free and equal rational being. The validity of the principle does not presuppose that one has a particular desire or aim” (TJ § 40).

<sup>282</sup> Em *A Theory of Justice*, Rawls afirma que os princípios acordados na posição original poderiam ser articulados da seguinte maneira, seguindo um ordenamento lexical: “First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone’s advantage, and (b) attached to positions and offices open to all” (TJ § 10).

necessidade de certos bens primários, os próprios sujeitos racionais “desejam certos bens primários”, pois estes bens seriam “coisas que é racional desejar, independente de outros desejos” <sup>283</sup> (TJ § 40). Nesse sentido, a escolha de tais bens fundamenta-se na própria racionalidade, visto que os bens primários representam condições polivalentes para a efetivação de grande parte das preferências e interesses dos indivíduos, quaisquer que sejam eles. Rawls ainda ressalta a ideia de que há uma coerência entre os princípios de justiça, entendidos como imperativos categóricos, e os bens primários, asseverando que “agir com base nos princípios da justiça é agir com base em imperativos categóricos, no sentido em que eles se aplicam a nós, quaisquer sejam os nossos objetivos particulares” <sup>284</sup> (TJ § 40). Isso faz jus à função dos bens primários como condições polivalentes para todo e qualquer projeto racional de vida.

Rawls vai além de meramente relacionar a autonomia kantiana com as condições da racionalidade na posição original, ele também considera as partes, enquanto racionais, iguais e livres, como sujeitos em si, integrantes do mundo noumênico. Com efeito, “a descrição da posição original se parece com o ponto de vista do eu em si, ou noumeno, no que se refere ao significado de um ser racional igual e livre” <sup>285</sup> (TJ § 40). Isso porque a posição original possibilitaria, às partes racionais, uma escolha verdadeiramente autônoma, livre e independente das contingências naturais e sociais. Perante esse contexto, Rawls não reluta em concluir que “a posição original pode, então, ser vista como uma interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia, e do imperativo categórico, dentro da estrutura de uma teoria empírica” <sup>286</sup> (TJ § 40). Dessa conclusão, o autor estadunidense faz duas ressalvas indicando os pontos principais em que a justiça como equidade afasta-se da moralidade kantiana. A primeira delas diz respeito à condição intersubjetiva da posição original, pois, considerando todas as partes similarmente racionais e livres, “cada um deve ter uma voz igual na adoção dos princípios públicos da comunidade ética” <sup>287</sup> (TJ § 40). A igualdade noumênica das partes exige uma justificação intersubjetiva dos princípios de justiça, o que não há em Kant, pois a razão transcendental é monológica. A segunda ressalva está relacionada à necessária consideração da situação social na aplicação dos princípios de justiça, o que em

<sup>283</sup> No original: “they desire certain primary goods. These are things that it is rational to want whatever else one wants”.

<sup>284</sup> No original: “To act from the principles of justice is to act from categorical imperatives in the sense that they apply to us whatever in particular our aims are”.

<sup>285</sup> No original: “The description of the original position interprets the point of view of noumenal selves, of what it means to be a free and equal rational being”.

<sup>286</sup> No original: “The original position may be viewed, then, as a procedural interpretation of Kant’s conception of autonomy and the categorical imperative within the framework of an empirical theory.”.

<sup>287</sup> No original: “each must have an equal say in adopting the public principles of the ethical commonwealth”.

Kant não é uma questão relevante. Na teoria da justiça, as partes sabem que os princípios estão diretamente relacionados às condições da vida humana, eles sabem e reconhecem os limites sociais da escassez moderada dos bens e das reivindicações concorrentes. Portanto, “a liberdade humana deve ser regulada por princípios escolhidos à luz dessas restrições naturais. [...] A justiça como equidade é uma teoria da justiça humana e entre as suas premissas estão os fatos elementares acerca das pessoas e de seu lugar na sociedade”<sup>288</sup> (TJ § 40). Estas questões não são relevantes na filosofia moral kantiana, sendo até mesmo necessário eliminá-las, por vezes. Para uma teoria da justiça, por outro lado, tais elementos são fundamentais.

Para além destas diferenças já assinaladas por Rawls, surgem algumas questões: em que medida a interpretação kantiana da justiça como equidade apresentada na seção 40 de *A Theory of Justice* é fiel à razão prática de Kant? Será que a relação estabelecida entre a posição original e os conceitos kantianos de autonomia e imperativo categórico é coerente com o sistema moral kantiano? Ora, se analisada a partir de uma posição mais ortodoxa, parece evidente que há várias divergências entre o texto de Kant e a leitura proposta por Rawls. E não são poucas as críticas que incidem sobre esta interpretação kantiana apresentada na obra rawlsiana de 1971. Os pontos mais atacados pelos críticos estão relacionados à leitura do conceito de autonomia e imperativo categórico, localizado na posição original, sobretudo no que concerne ao modelo de racionalidade proposto por Rawls. A teoria da justiça estaria utilizando-se de um conceito de razão instrumental, semelhante à razão da teoria econômica<sup>289</sup>, a qual não se ajustaria com a razão prática dos imperativos categóricos ou da ação autônoma. Consequentemente, a posição original não poderia ser comparada com o mundo noumênico, pois aqui os conceitos de liberdade e racionalidade têm outra conotação, cujo significado não se adequa à razão prática pura de Kant.

### 3.8 Críticas à interpretação kantiana da justiça como equidade

No que concerne às diferenças entre a razão prática kantiana e a teoria da justiça de Rawls, ressalta-se o forte viés social e antropológico da justiça como equidade, o que para

<sup>288</sup> No original: “Human freedom is to be regulated by principles chosen in the light of these natural restrictions. Thus justice as fairness is a theory of human justice and among its premises are the elementar facts about persons and their place in nature”.

<sup>289</sup> Na seção 3 de *A Theory of Justice*, Rawls afirma que o conceito de racionalidade deve ser interpretado no sentido estrito, segundo o modelo da teoria econômica que busca os meios mais eficazes para se atingir determinados fins: “the concept of rationality must be interpreted as far as possible in the narrow sense, standard in economic theory, of taking the most effective means to given ends” (TJ § 3). Ora, aparentemente, este modelo de racionalidade se assemelha mais à razão instrumental dos imperativos hipotéticos do que com os mandamentos morais dos imperativos categóricos.

Kant não seria relevante para a fundamentação *a priori* da moralidade. Nesse sentido, segundo Andrew Levine, o que Rawls integra como fundamental para a sua concepção de justiça social, estaria atrelado à antropologia pragmática em Kant, pois a moralidade da razão deve aplicar-se a todos os seres inteligentes, em todos os mundos possíveis<sup>290</sup>, independente de circunstâncias contingentes (LEVINE 1974, p. 47-63). Além do mais, para Levine, a racionalidade das partes na posição original não representaria a razão prática pura kantiana, desinteressada e fim em si mesma, mas sim uma razão hobbesiana, que se utiliza de um cálculo instrumental para efetivar uma finalidade desejada. Para minimizar os efeitos egoísticos da razão instrumental na posição original, Rawls utiliza-se do véu da ignorância. Deste modo, a posição original pretende transformar a razão hobbesiana em autonomia kantiana, pois “o véu da ignorância priva as pessoas [...] do conhecimento que as autorize a escolher princípios heterônomos”<sup>291</sup> (TJ § 40). Ao mesmo tempo, ele permite o conhecimento de alguns bens sociais primários, como fins desejados por todos os sujeitos racionais, sem alterar a concepção de razão hobbesiana.

Nesse sentido, para Levine, o contexto da posição original está longe de representar a autonomia dos eus noumênicos de Kant. Isso porque, mesmo sob o artifício do véu da ignorância, há uma razão instrumental que se encontra atuando, a qual escolhe os princípios de justiça mediante um cálculo pragmático. Ora, essa não é a razão autônoma da moralidade transcendental: “o véu da ignorância não nos leva aos eus noumênicos kantianos. Com certeza, ele nos deixa ignorantes com relação à nossa posição social, aos dotes naturais, bem como com relação às nossas concepções particulares de bem” (LEVINE 2003, p. 348). Todavia, “ele não nos deixa sem uma capacidade desenvolvida para a racionalidade instrumental, nem nos faz ignorar certos desejos humanos básicos, os quais Rawls denominou de “bens primários”” (LEVINE 2003, p. 348). É, pois, esta concepção de racionalidade que “motiva os indivíduos na posição original a escolher os princípios da justiça” (LEVINE 2003, p. 348). A configuração das partes na posição original, portanto, estaria mais próxima da racionalidade hobbesiana do que da razão prática autônoma de Kant.

---

<sup>290</sup> Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant realmente afirma que a validade da lei moral aplica-se a todos os seres racionais, e que independe da natureza particular do homem. Não obstante, há um aceno no sentido de que, para a efetivação da lei moral na natureza humana, torna-se necessário a antropologia. Isso, talvez, justifique as pretensões rawlsianas com a sua teoria social e intersubjetiva. Segundo Kant, no que diz respeito à moralidade “não se deve [...] tornar os princípios dependentes da natureza particular da razão humana; mas, porque as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que se devem deduzir. Desta maneira toda a moral, que para a sua aplicação aos homens precisa da Antropologia, será primeiro exposta independentemente desta ciência como pura filosofia, quer dizer como metafísica, e de maneira completa” (BA 35).

<sup>291</sup> No original: “the veil of ignorance deprives the persons in the original position of the knowledge that would enable them to choose heteronomous principles”.

Apesar das limitações impostas pelo véu da ignorância, a racionalidade retratada por Rawls não é suficiente para assegurar uma escolha autônoma no sentido kantiano. Como ressalta Oliver Johnson, a noção de autonomia kantiana não se restringe à limitação de interesses heterônomos, senão que diz respeito à motivação pela qual o agente determina sua vontade, independente das circunstâncias em que a ação está sendo executada. No tocante à seção 40 de *A Theory of Justice*, Johnson não reluta em afirmar que Kant consideraria a escolha dos princípios de justiça como heterônoma, sem hesitação. Isso porque, quando uma ação é heterônoma, mesmo sendo executada sob o véu da ignorância, se não for motivada pela razão prática pura, não se torna autônoma. É, aliás, precisamente este o problema que envolve a posição original na seção 40: a escolha é heterônoma, uma vez que as partes possuem uma racionalidade instrumental, que escolhe princípios pautando-se no desejo de obter algo através desta ação.<sup>292</sup> Sob o véu da ignorância, as partes desejam um conjunto de bens que favoreçam os seus interesses gerais, como os bens sociais primários e liberdades básicas fundamentais. Porém, isso não significa que a razão instrumental tenha outra conotação ou que a motivação das partes tenha mudado: o interesse pragmático da razão instrumental ainda está atuando. Para uma escolha orientada pela autonomia kantiana, as partes deveriam eliminar todo interesse externo e agir pelo puro respeito à lei moral. Entretanto, não é isso o que ocorre na posição original, pelo que Kant não hesitaria em qualificá-la como heterônoma (JOHNSON, 1999, p. 214).

Além do mais, na seção 40 de *A Theory of Justice*, Rawls também assevera que os princípios da justiça são análogos aos imperativos categóricos, o que não parece ser uma relação evidente e inquestionável. O filósofo estadunidense defende que o imperativo categórico é um princípio de conduta aplicado a uma pessoa racional, igual e livre. No mais, “a validade do princípio não pressupõe que se tenha um desejo ou um objetivo particular”<sup>293</sup> (TJ § 40). Por outro lado, o imperativo hipotético é considerado como pressupondo um objeto particular, o qual não constitui uma condição necessária para que alguém seja uma pessoa

---

<sup>292</sup> Nesse sentido, H. Mason também pensa que a escolha das partes na posição original é mais heterônoma do que autônoma, de um ponto de vista kantiano. Assim, “uma escolha movida pelo desejo de uma satisfação futura, ainda que remota [...], não seria suficiente para satisfazer os requisitos de uma escolha autônoma”. Além do mais, Mason menciona o problema da objeção natural à posição original, segundo a qual alguns sujeitos racionais, sob o véu da ignorância, poderiam aceitar algum risco em suas escolhas em função de um possível resultado favorável. Apesar de Rawls refutar com bastante sucesso esta questão, pois num contexto de incerteza não é racional fazer este tipo de aposta, a simples existência da objeção natural deixa evidente que a posição original não representa o mundo noumênico transcendental. Segundo Mason, se as partes integrantes da posição original fossem autônomas em sentido kantiano, então a crítica proposta pela objeção natural não faria sentido. Do mesmo modo, se as partes fossem autônomas, como seres numênicos, o véu da ignorância seria desnecessário, pois as informações disponíveis não influenciariam a escolha autônoma. Cf: MASON, H. E. On the kantian interpretation of Rawls’ theory. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 1, p. 47-55, 1976.

<sup>293</sup> No original: “The validity of the principle does not presuppose that one has a particular desire or aim”.

moral, livre e igual. Percebe-se que, aqui, Rawls não traça uma distinção estrutural entre os imperativos categóricos e hipotéticos, pois ambos têm um objeto pretendido, o que muda é a natureza racional ou particular do objeto pressuposto, respectivamente. Contudo, ainda assim seria possível considerar os princípios da justiça como análogos aos imperativos categóricos, pois “o argumento a favor dos dois princípios da justiça não supõe que as partes têm objetivos particulares, mas apenas que elas desejam certos bens primários. São coisas que é racional desejar, independente de outros desejos”<sup>294</sup> (TJ § 40). Nesse caso, se o princípio da ação pressupõe um objeto particular, tem-se um imperativo hipotético; mas se a motivação for racional, como ocorre na escolha dos bens primários, então o imperativo é categórico. A questão, contudo, é se esta caracterização encaixa-se com a definição kantiana de imperativo categórico.

Como é possível perceber, Rawls acredita que a racionalidade das partes segue o padrão de conduta do imperativo categórico porque escolhe princípios equitativos e bens primários racionais, desejados por todos como condições polivalentes para a efetivação dos objetivos particulares. Muito embora não seja uma escolha pautada pelo interesse egoísta, que busca um objeto particular, a racionalidade que fomenta a decisão das partes na posição original não é desinteressada. Pelo contrário, a escolha dos bens sociais primários é feita perante um cálculo que busca a satisfação do bem-estar e a maximização dos interesses pessoais, ainda que limitada pelo véu da ignorância. O que as partes racionais pretendem é proteger suas liberdades básicas, bem como ampliar ao máximo as suas oportunidades e as condições necessárias para efetivá-las, quaisquer que sejam elas.

Ora, de um ponto de vista kantiano, esse padrão de racionalidade seria qualificado como assertórico-pragmático, o qual é um imperativo hipotético que prescreve conselhos de prudência<sup>295</sup> visando à busca pelo bem-estar e à máxima satisfação pessoal. Segundo Johnson, Kant qualificaria como “hipotética” a estrutura de raciocínio que Rawls pensa ser análoga aos imperativos categóricos. Isso porque, na distinção apresentada por Rawls, não há uma mudança no padrão de racionalidade que se encontra operando que permita distinguir um imperativo hipotético do categórico. O que existe é apenas uma distinção no que diz respeito à extensão dos interesses e desejos dos envolvidos: se a finalidade da ação é um objeto

---

<sup>294</sup> No original: “The argument for the two principles of justice does not assume that the parties have particular ends, but only that they desire certain primary goods. These are things that it is rational to want whatever else one wants”.

<sup>295</sup> Segundo Kant, “a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar prudência (*Klugheit*) no sentido mais restrito da palavra. Portanto o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer o preceito de prudência, continua a ser hipotético; a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção” (BA 43).

específico e particular, o imperativo é hipotético; limitado pelo véu da ignorância, quando o motivo da ação for o desejo pelos bens sociais primários, então Rawls acredita que o imperativo é categórico (JOHNSON, 1999, p. 214-216). Para Kant, contudo, em ambos os casos o imperativo seria hipotético, pois o modelo de racionalidade é o mesmo.

Nesse contexto, o ponto central de divergência na interpretação kantiana proposta na seção 40 envolve o conceito de racionalidade apresentado por Rawls. Como ressalta Levine,<sup>296</sup> na posição original há uma razão instrumental operando, a qual não segue o modelo incondicional dos imperativos categóricos, mas sim a estrutura pragmática dos imperativos hipotéticos. Em *A Theory of Justice*, a posição original é estruturada a partir de um modelo de racionalidade econômica, em que as partes buscam os meios mais efetivos para se atingir um fim desejado, e esse fim está vinculado à máxima satisfação pessoal.<sup>297</sup> Essa razão instrumental, todavia, encontra-se limitada pelo véu da ignorância, de modo que se evitam estratégias deliberativas puramente egoístas, exigindo das partes escolhas que atendam ao interesse de toda a humanidade. Aqui, talvez, estaria um ponto de tangência entre os princípios de justiça e a lei moral kantiana.<sup>298</sup> No entanto, como pano de fundo de tal escolha, que visa o bem-estar de todas as pessoas, ainda há uma razão instrumental operando, bem como um desinteresse radical entre as partes. Apesar da preferência pelos bens primários e pela proteção de liberdades básicas, a decisão é tomada tendo em vista o autointeresse e a máxima satisfação do bem-estar, pois o que se busca é ampliar ao máximo as oportunidades e os meios necessários para promovê-las. Kant, com efeito, qualificaria esta racionalidade segundo os critérios da razão prática empírica, e não segundo a razão prática pura.

Perante este enredo, tornam-se evidentes as dificuldades de uma interpretação kantiana da justiça como equidade, mediante os conceitos apresentados na obra de 1971. Isso porque há um forte contraste entre a racionalidade das partes na posição original e a autonomia moral kantiana, como apresentada em *A Theory of Justice*. As objeções erigidas a essa assimilação

---

<sup>296</sup> Sobre esta abordagem, ver: LEVINE, Andrew. Rawls' kantianism. *Social Theory and Practice*, n. 3, p. 47-63, 1974.

<sup>297</sup> Na seção 25 de *A Theory of Justice*, ao abordar a racionalidade das partes na posição original, Rawls afirma o seguinte: “considera-se que uma pessoa racional tem um conjunto de preferências entre as opções que estão a seu dispor. Ela classifica essas opções de acordo com a sua efetividade em promover seus propósitos; segue o plano que satisfará uma quantidade maior de seus desejos, e que tem as maiores probabilidades de ser implementado com sucesso” (TJ § 25). Percebe-se que a racionalidade das partes segue uma estratégia pragmática que busca satisfazer o máximo de desejos possíveis, avaliando qual o projeto mais eficaz para se levar a cabo tal objetivo. Na posição original, sob o véu da ignorância, Rawls acredita que as partes racionais buscam “proteger as suas liberdades, ampliar as suas oportunidades, e aumentar os meios de promover os seus objetivos, quaisquer que sejam eles (TJ § 25). Daí, pois, a preferência pelos bens sociais primários.

<sup>298</sup> Nesse sentido, S. Darwall apresenta uma defesa da interpretação kantiana, encontrada na seção § 40, contrapondo-se às críticas tecidas por Johnson. Para analisar os seus principais argumentos, ver: DARWALL, Stephen L. A defense of the kantian interpretation. *Ethics*, v. 86, n. 2, p. 164- 170, 1976.

da filosofia prática kantiana, todavia, tornam-se relevantes na medida em que Rawls vai aos poucos reformulando sua posição inicial. Isso se manifesta, por exemplo, nos textos da década de 1980, no quais Rawls ressalta a faculdade moral da razoabilidade, bem como o construtivismo kantiano. Por essa razão, apesar dos desacordos evidentes entre as posições filosóficas no texto de 1971, isso não desautoriza a leitura rawlsiana, nem significa que a justiça como equidade seja independente ou contrária à moralidade kantiana. Em outros termos, tais diferenças não comprometem a leitura ressignificativa de Kant, proposta no decorrer da trajetória filosófica do pensador estadunidense. Ademais, Rawls não pretende apresentar (apenas) uma análise da razão prática kantiana, ele deseja reformular a posição do filósofo moderno. Isso porque a pretensão de uma teoria da justiça como equidade é justamente superar as limitações da razão prática pura, ao mesmo tempo em que amplia o seu escopo de aplicação até à estrutura social. Rawls, portanto, não está propondo uma interpretação da moralidade kantiana que pretenda ser canônica. Aparentemente, o que ele pretende é ressignificar a racionalidade transcendental de Kant, a qual (de fato) é monológica e fundamentada de modo totalmente *a priori*, à luz de uma concepção social e intersubjetiva. Nesse sentido, no trecho da seção § 40 em que se estabelecem algumas diferenças entre a justiça como equidade e a teoria kantiana, Rawls conclui a discussão afirmando o seguinte:

A minha interpretação kantiana não tem a intenção de ser uma interpretação da doutrina de Kant propriamente dita, mas sim da justiça como equidade. A visão de Kant é marcada por várias dicotomias, em especial, as dicotomias entre o necessário e o contingente, a forma e o conteúdo, a razão e o desejo, os nômênos e os fenômenos. Para muitos, abandonar essas dicotomias, tais como foram entendidas por ele, é abandonar o caráter distintivo de sua teoria. Meu modo de ver é diferente. Sua concepção moral tem uma estrutura característica que é mais claramente discernível quando esses dualismos não são tomados no sentido que ele lhe atribuiu, mas sim quando eles são remodelados e sua força moral é reformulada no âmbito de uma teoria empírica. Aquilo que chamei de interpretação kantiana mostra como isso é possível <sup>299</sup> (TJ § 40).

Percebe-se, aqui, que a pretensão rawlsiana é justamente ressignificar a proposta moral kantiana, remodelando-a para uma teoria da justiça social e empírica. Assim, muito embora as críticas sejam pertinentes, sobretudo quando se toma como padrão avaliativo as leituras mais ortodoxas de Kant, deve-se considerar que o objetivo de Rawls é reformular a razão prática

---

<sup>299</sup> No original: “the Kantian interpretation is not intended as an interpretation of Kant’s actual doctrine but rather of justice as fairness. Kant’s view is marked by a number of deep dualisms, in particular, the dualism between the necessary and the contingent, form and content, reason and desire, and noumena and phenomena. To abandon these dualisms as he understood them is, for many, to abandon what is distinctive in his theory. I believe otherwise. His moral conception has a characteristic structure that is more clearly discernible when these dualisms are not taken in the sense he gave them but recast and their moral force reformulated within the scope of an empirical theory. What I have called the Kantian interpretation indicates how this can be done”.

pura, tornando-a uma faculdade reflexiva capaz de justificar princípios políticos. Essa concepção amplia as possibilidades da moral kantiana, apresentando um desdobramento social dos seus elementos *a priori*, além de revitalizar a discussão filosófica, superando o parecer que fechava as suas possibilidades práticas num vazio formalismo da razão pura. A remodelagem da moral kantiana produz uma herança filosófica que se faz presente e acompanha toda a trajetória intelectual de Rawls. Isso já fica explícito na resignificação proposta com o procedimento do imperativo categórico, anteriormente analisado.

Nesse enredo, a justiça como equidade apresenta uma leitura extremamente original da razão prática kantiana, a qual não se encaixa (em alguns pontos) nas interpretações mais tradicionais sobre o assunto. Não obstante a essa autonomia interpretativa, isso não significa que o filósofo estadunidense tenha dado as costas para estas críticas à sua leitura de Kant. Muito pelo contrário, ele as avalia e inclusive reformula a sua posição, o que, diga-se de passagem, é uma constante na trajetória intelectual do autor. Apesar destas inúmeras revisões que aos poucos vão dando novas formas à teoria da justiça, a influência kantiana sempre esteve muito presente em toda a obra rawlsiana. Portanto, a despeito do processo de politização, iniciado nos anos de 1980 com a conferência *Kantian Constructivism in Moral Theory*, que procura aproximar metodologicamente os projetos, mas rechaçando uma vinculação substancial entre a justiça como equidade e a filosofia prática de Kant, pretende-se demonstrar que esta vinculação fundamental persiste, mesmo no Rawls tardio de *Political Liberalism* (1993).

#### 4. DE UMA TEORIA DA JUSTIÇA AOS PRESSUPOSTOS MORAIS DO LIBERALISMO POLÍTICO

Em uma análise panorâmica do projeto filosófico de Rawls, torna-se evidente que a origem da metodologia construtivista encontra-se na razão prática kantiana, de modo que o construtivismo da posição original segue o modelo metodológico do construtivismo moral. Não obstante, evidencia-se igualmente um movimento de desvinculação de pressupostos metafísicos e transcendentais, fundamentais no pensamento do filósofo de Königsberg, mas que progressivamente vão sendo abandonados pelo pensador estadunidense. Este é o processo de politização (*Politisierung*) que Kersting faz referência (Cf. KERSTING, W. 1996, p. 256), o qual é levado a cabo em *Political Liberalism* (1993)<sup>300</sup>, mas tem o seu início em *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980). Nesse panorama, há mudanças significativas na estrutura da teoria da justiça como equidade apresentada inicialmente na obra de 1971, sobretudo no que diz respeito ao *status* moral da teoria e à racionalidade das partes envolvidas na posição original.

Já em *A Theory of Justice*, Rawls reconhece que à racionalidade das partes (na posição original) deve-se acrescentar a capacidade moral de um senso de justiça. Essa faculdade moral, inicialmente, encontra-se relacionada à disposição das partes para aceitar e endossar os princípios construídos na posição original. Nesse sentido, o senso de justiça manifesta a capacidade (dos sujeitos racionais) de atingir um equilíbrio reflexivo amplo <sup>301</sup> (*wide reflective equilibrium*), acerca dos princípios fundamentais que devem orientar a sociedade. Todavia, essa interpretação inicial apresentada na obra de 1971, a qual ressalta a autonomia kantiana entendida como racionalidade, será complementada pela faculdade da razoabilidade, como condição para a autonomia plena dos sujeitos envolvidos no processo de construção dos princípios de justiça. Estas ideias ganham visibilidade, sobretudo, a partir das *John Dewey Lectures* (1980), período em que Rawls procura ressaltar a concepção construtivista herdada de Kant, bem como o processo de politização de sua teoria da justiça.

---

<sup>300</sup> Rainer Forst, na obra *Contexts of Justice*, apresenta a seguinte análise sobre tal processo evolutivo da filosofia rawlsiana: “nos textos de Rawls escritos desde “Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica” (1985), podem ser estabelecidas importantes modificações adicionais em sua teoria, que levaram a uma reformulação no livro *Political Liberalism*, cujo título é um programa: Rawls ressalta mais fortemente a pretensão de uma fundamentação não metafísica da teoria e seu caráter “político” num sentido *epistemológico*. A teoria se afasta mais fortemente das concepções éticas do bem e se concentra na tarefa *prático-normativa* de poder se afirmar num “consenso sobreposto” (fundamentado “razoavelmente”) de um estado eticamente pluralista” (FORST, 2010, p. 223).

<sup>301</sup> Para uma abordagem mais ampla sobre o assunto, ver: DANIELS, Norman. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 1-3.

Segundo Rawls, uma das características centrais do construtivismo moral kantiano, que o diferencia do intuicionismo racional (como representado no realismo moral de Clarke, Price, Sidgwick e Ross), é a concepção complexa de pessoa que aquele exige e que este não necessariamente requer. Para o intuicionismo, como já anteriormente definido, as razões que justificam os princípios morais encontram-se previamente estabelecidas, “são proposições imediatamente evidentes, [...] ademais, o conteúdo dessas razões é fixado por uma ordem moral que é anterior à nossa concepção da pessoa e do papel social da moralidade, que é independente dela”<sup>302</sup> (KCMT p. 116-117). Nesse caso, basta ao sujeito moral intuir racionalmente os princípios já existentes, uma vez que nada é construído, daí que esse sujeito não carece de complexas faculdades morais.<sup>303</sup> Por outro lado, numa teoria construtivista ou fundamentada no procedimentalismo puro, como em Rawls, não há qualquer ordem moral previamente definida, incumbindo então ao sujeito construir os princípios políticos. O que motiva esta concepção construtivista, evidentemente, é o modelo kantiano de sujeito moral autônomo, entendido segundo o procedimento reflexivo do imperativo categórico. Com isso, “numa doutrina kantiana, uma concepção complexa da pessoa desempenha um papel central. Já o intuicionismo racional pede apenas uma noção limitada da pessoa, fundada sobre o eu (*self*) como sujeito cognoscitivo”<sup>304</sup> (KCMT p. 120). Não por acaso, a concepção-modelo de pessoa apresentada em *Kantian Constructivism in Moral Theory*, a qual é qualificada como possuidora de autonomia plena, exige uma complexidade que vai além da mera escolha racional, como até então defendida.

Como exposto em *A Theory of Justice*, a escolha autônoma na posição original estaria relacionada à racionalidade das partes. Não por acaso, torna-se necessário restringir as informações disponíveis para que os princípios escolhidos sejam razoáveis e justos. Contudo, considerando que a sociedade é um sistema cooperativo, faz-se necessário compreender a natureza humana como disposta a essa cooperação social, tendo em vista que os princípios que regem a estrutura básica da sociedade não se encontram predefinidos, senão que são construídos pelos próprios sujeitos morais. Deste modo, a autonomia plena do sujeito deve ser representada tanto pelo racional (*rational*), quanto pelo razoável (*reasonable*).

---

<sup>302</sup> No original: “And what these reasons are fixed by the moral order that is prior to and independent of our conception of the person and the social role of morality”.

<sup>303</sup> Como Rawls expressa em *Political Liberalism*, muito embora não seja necessário relacionar uma concepção fraca de pessoa ao intuicionismo moral, “essa característica pode ser deduzida do fato de que o intuicionismo racional não requer uma concepção mais complexa de pessoa, necessita de pouco mais do que da ideia do eu como um agente de cognição. Isso ocorre porque o conteúdo dos princípios fundamentais é dado pela ordem de valores morais acessíveis à percepção e à intuição” (PL, Conf. III, §1).

<sup>304</sup> No original: “Thus in a Kantian doctrine a relatively complex conception of the person plays a central role. By contrast, rational intuitionism requires but a sparse notion of the person, founded on the self as knower”.

Nessa nova perspectiva da justiça como equidade, o razoável diz respeito à faculdade moral do senso de justiça. Ele reconhece a necessidade da cooperação social entre as partes e assim introduz as ideias de reciprocidade e mutualidade na posição original.<sup>305</sup> Com isso, a escolha racional dos princípios de justiça fica condicionada à razoabilidade, pelo que tal procedimento deve considerar a situação deliberativa como intersubjetiva, estabelecendo termos equitativos de cooperação (*fair terms of cooperation*). Esses, segundo Rawls, são “termos que se pode esperar ver razoavelmente aceitos por cada participante com a condição de que os demais também os aceitem”<sup>306</sup> (KCMT p. 66). Como apresenta Samuel Freeman, o termo razoável aparece constantemente ao longo da trajetória filosófica de Rawls, em diferentes expressões.<sup>307</sup> Não obstante, em todos os cenários ele denota uma mesma concepção que envolve reciprocidade e mutualidade entre os envolvidos. Nesse sentido, o razoável encontra-se relacionado à disposição dos cidadãos à cooperação social e ao senso de justiça. Como exemplo da assimilação do razoável à personalidade moral dos cidadãos, Freeman afirma o seguinte:

Uma pessoa razoável não se aproveita dos outros sempre que surge uma oportunidade. Ela leva em consideração os interesses dos outros e está sintonizada com as razões que todos devem considerar ao agir. Ela quer agir apenas de uma maneira que possa ser justificada para os outros (assumindo que os outros também sejam razoáveis), e por isso ela está disposta a se submeter a termos equitativos de cooperação social por causa de si mesmo. (FREEMAN, 2007, p. 296- 297).

Essas reformulações, que se apresentam nas *John Dewey Lectures* (1980), produzem outras mudanças importantes que devem ser ressaltadas. De imediato, os bens primários não são mais estabelecidos apenas como necessidades racionais para a efetivação de diferentes concepções de bem, como apresentados em *A Theory of Justice*. Pela razoabilidade das partes, há um interesse superior (*highest-order interests*) que reconhece esses bens como

---

<sup>305</sup> Segundo Freeman, ao ser incorporado à posição original, o razoável se manifesta em condições formais que limitam as partes no processo de construção dos princípios de justiça. Para ele, “essas condições razoáveis incluem, assim, o véu de ignorância, as cinco condições formais da justiça (generalidade, universalidade, hierarquia de princípios, publicidade e finalidade) e, finalmente, a exigência de que os princípios da justiça sejam aplicados para regular a estrutura básica da sociedade”. (FREEMAN, 2007, p. 301-302).

<sup>306</sup> No original: “terms each participant may reasonably be expected to accept, provided that everyone else likewise accepts them”.

<sup>307</sup> No decorrer da obra rawlsiana, segundo Freeman, ao utilizar o termo “razoável”, o autor estadunidense refere-se a várias expressões, tais como: “ao “homem razoável”, aos “princípios razoáveis”, à “aceitação razoável” e [...] “provas de razoabilidade”. Na *Teoria da Justiça* e nas Conferências de Dewey de 1980, ele fala de “exigências razoáveis”, “condições razoáveis de acordo”, “acordo razoável”, “pessoas razoáveis” e “termos razoáveis de cooperação social”. Mais tarde, no *Liberalismo Político*, ele usará concepções de “pluralismo razoável”, “concepções políticas razoáveis”, “doutrinas abrangentes razoáveis”, “psicologia moral razoável” e “politicamente razoável”. O sentido geral de razoabilidade que Rawls usa nesses casos tem a ver com o procedimento moral e o conceito de justiça”. (FREEMAN, 2007, p. 296).

necessidades sociais para a efetivação da justiça como equidade. Enquanto pessoas razoáveis dispostas a cooperar socialmente, as partes têm interesses por uma concepção de justiça intersubjetiva e equitativa. Com isso, já na posição original, há um interesse superior por bens primários que promovam ambas as faculdades morais: a capacidade de ter um senso de justiça e desenvolver algumas concepções de bem. Há, aqui, uma justificação razoável para a preferência das partes por bens primários, de modo que Rawls reformula a ideia de uma preferência estritamente racional por estes bens, relacionando-os com o interesse superior do senso de justiça.<sup>308</sup> Segundo Freeman, o desejo superior das partes pretende assegurar as condições necessárias para a efetivação das faculdades morais, pelo que ele se volta aos “bens primários” indispensáveis aos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada. Assim, “o desenvolvimento das personalidades morais como livres e iguais e o exercício de poderes morais são “bens primários”. Eles são necessários para que pessoas livres e iguais participem da cooperação social e obtenham seus benefícios e, deste modo, alcancem seus objetivos finais, sejam eles quais forem” (FREEMAN, 2007, p. 299). O razoável, portanto, torna os bens primários meios essenciais para a efetivação dos interesses superiores das partes na posição original, os quais estão relacionados às faculdades morais dos cidadãos, em uma sociedade bem-ordenada.

Como muito bem observa Kersting, tal redefinição das condições que configuram as partes na posição original faz com que haja um *status* recíproco entre pessoas morais. Com efeito, este conceito desloca a racionalidade do *homo oeconomicus* que buscava maximizar o próprio bem-estar (Cf. KERSTING, 1996, p. 257) e introduz uma concepção mais complexa de pessoa, com atributos morais que fazem jus ao interesse superior. O que antes era representado como a racionalidade que buscava proteger as condições polivalentes para efetivar qualquer concepção de bem, Rawls, agora, a qualifica como um interesse mais elevado (*higher order interest*) (Cf. CKMT p. 61), diferenciando, destarte, a racionalidade encontrada nos interesses mais elevados da razoabilidade do interesse superior, o qual justifica a escolha dos bens primários. Assim, “na base do desejo pelos bens primários encontram-se interesses superiores da personalidade moral [...]. Desse modo os parceiros não fazem mais do que assegurar e efetivar as condições necessárias para o exercício das

---

<sup>308</sup> Ao relacionar os bens primários a uma concepção moral de pessoa e sociedade, o interesse superior das partes redefine o interesse puramente racional, como exposto em *A Theory of Justice*. O próprio Rawls reconhece esta mudança conceitual em *Kantian Constructivism in Moral Theory*: como o autor confessa, “devo assinalar que, ao basear a análise dos bens primários numa concepção da pessoa, faço uma revisão das sugestões de TJ, já que nesse texto poderia parecer que a lista dos bens primários era o resultado de um levantamento puramente psicológico, estatístico ou histórico” (CKMT p. 64).

faculdades que os caracterizam enquanto pessoas morais”<sup>309</sup> (KCMT p. 64). Essa mudança estrutural na justificação dos bens primários pressupõe uma reformulação na situação inicial da posição original, bem como no perfil das partes envolvidas no processo construtivista.

Nesse contexto, considerando o sujeito moral não apenas como racional, mas também como razoável, os princípios escolhidos devem ser publicamente reconhecidos e aceitos por todos. Essa publicidade, exigida no processo de escolha dos princípios, já acena na direção de uma politização do construtivismo rawlsiano. Assim, “o razoável fica incorporado às disposições da posição original que enquadra os debates dos parceiros e os situa de uma maneira simétrica”<sup>310</sup> (KCMT, p. 67), daí que o razoável limita as considerações racionais. Na medida em que a razoabilidade torna-se um fator fundamental na personalidade moral dos cidadãos, evidencia-se o método construtivista adotado pela justiça como equidade, pois se faz necessário uma concepção complexa de pessoa, com capacidades morais mais elaboradas.<sup>311</sup> Do mesmo modo, com as exigências de reciprocidade atreladas à razoabilidade das escolhas, configura-se a necessidade de justificar publicamente os princípios construídos. É assim, aliás, que o projeto rawlsiano mantém sua metodologia construtivista, mas gradativamente vai assumindo um perfil essencialmente político.

A par da politização que a exigência de publicidade introduz na teoria da justiça, percebe-se também uma crescente influência do construtivismo moral kantiano. A definição da personalidade moral como racional e razoável tem suas raízes no construtivismo kantiano, na medida em que a razão prática divide-se, respectivamente, em razão prática empírica e razão prática pura. Da mesma forma, a ideia de prioridade do justo sobre o bem, no construtivismo político, “exemplifica a prioridade da razão prática pura sobre a razão prática empírica e dispõe a distintiva estrutura deontológica e construtivista da visão de Kant”<sup>312</sup> (LHMP p. 264). Em consonância com estas proposições, a concepção-modelo de pessoa moral, como possuidora de um senso de justiça e de algumas concepções de bem, tem suas

<sup>309</sup> No original: “But at the basis of the desire for primary goods are the highest-order interests of moral personality and the need to secure one's conception of the good (whatever it is). Thus the parties are simply trying to guarantee and to advance the requisite conditions for exercising the powers that characterize them as moral persons”.

<sup>310</sup> No original: “The Reasonable is incorporated into the background setup of the original position which frames the discussions of the parties and situates them symmetrically”.

<sup>311</sup> Em *Political Liberalism*, Rawls afirma que uma das características do construtivismo político, que o distingue do intuicionismo moral, “é que ele emprega uma concepção bastante complexa de pessoa e de sociedade para dar forma e estruturar à sua construção. Como vimos, o construtivismo político vê a pessoa na condição de membro da sociedade política, entendida como um sistema equitativo de cooperação social de uma geração às seguintes. A suposição é que as pessoas possuem as duas faculdades morais que estão em linha com essa ideia de cooperação social – as capacidades de ter um senso de justiça e de constituir uma concepção de bem” (PL, Conf. III, §1).

<sup>312</sup> No original: “exemplifies the priority of pure practical reason over empirical practical reason and displays the distinctive deontological and constructivist structure of Kant's view”.

raízes no sujeito moral kantiano.<sup>313</sup> É, pois, mediante este embate teórico que a justiça como equidade ganha um perfil bem mais político, do mesmo modo que a noção de pessoa deixa de expressar uma concepção moral abrangente e passa a figurar como uma concepção política. Contudo, mesmo pretendendo desprender-se de concepções filosóficas abrangentes, isso não significou que Rawls tenha abandonado a sua premissa construtivista, bem como a doutrina moral kantiana. Muito pelo contrário, o modelo kantiano continua vigorando em seu projeto, redefinido agora como um construtivismo estritamente político.

#### 4.1 De uma teoria abrangente para uma concepção política de justiça

Como apresentado em Kant e Rawls, o construtivismo é um procedimento de escolha de princípios que não pressupõe qualquer critério ético ou moral (abrangente) anterior ao próprio processo. Não por acaso, a natureza dos princípios escolhidos encontra-se vinculada ao procedimento construtivista adotado pelas partes. É isso o que Rawls vai denominar de justiça procedimental pura, em contraste com a justiça procedimental perfeita ou imperfeita.<sup>314</sup> Contudo, mesmo não pressupondo qualquer critério anterior ao processo, a própria posição original não é construída: ela é apenas apresentada (*laid out*), de modo que há alguns pressupostos que a constituem, pois nem tudo pode ser construído. Nesse sentido, a posição original articula as preestabelecidas concepções-modelo de pessoa e sociedade bem-ordenada (*well-ordered society*), através das quais os princípios de justiça são construídos. Portanto, o procedimento de construção dos princípios de justiça está perpassado por estas concepções (de pessoa e sociedade bem-ordenada), daí que as mesmas servem como bases dedutivas para o procedimento construtivista na posição original. No decorrer da teoria

---

<sup>313</sup> Esta concepção-modelo de pessoa, que reconhece a sua autonomia racional e razoável perante suas escolhas, é duramente criticada pelos comunitaristas (Taylor, Sandel, MacIntyre, Heller). Para este grupo, de modo geral, o sujeito moral não possui tamanha autonomia, como a concepção construtivista exige, isso porque o sujeito é compreendido de modo radicalmente vinculado a um contexto social, o qual acaba definindo sua personalidade moral.

<sup>314</sup> No parágrafo 14 de *A Theory of Justice*, Rawls faz uma distinção entre a justiça procedimental pura, a justiça procedimental imperfeita e a justiça procedimental perfeita. Esta se caracteriza por adotar um critério normativo independente que assegura o resultado desejado, pois se o procedimento seguir rigorosamente o critério estabelecido, o resultado sempre será o esperado. Já na justiça procedimental imperfeita, mesmo havendo um critério independente, a legitimidade do processo não assegura um resultado justo. Com isso, “mesmo que a lei seja cuidadosamente obedecida e os processos conduzidos de forma justa e adequada, pode-se chegar ao resultado errado (...). A marca característica da justiça procedimental imperfeita é que, embora haja um critério independente para produzir o resultado correto, não há processo factível que, com certeza leve a ele” (TJ § 14). Na justiça procedimental pura, por sua vez, não há critério independente que determine o procedimento adotado: “em vez disso, existe um procedimento correto ou justo de modo que o resultado será também correto ou justo, qualquer que seja ele, contanto que o procedimento tenha sido corretamente aplicado” (TJ §14). Por não pressupor qualquer critério independente, o procedimento é puro. Daí que a filosofia rawlsiana adota esta concepção de justiça, pois afirma um procedimento puro que produz princípios justos.

rawlsiana, estas concepções acompanham o processo de politização da justiça como equidade, o qual apresenta seus primeiros traços na obra de 1980, como anteriormente analisado. Todavia, esta perspectiva torna-se evidente, sobretudo, com a publicação de *Political Liberalism* em 1993. Como assevera Rainer Forst, “nem *A Theory of Justice* – em sua explicação da estabilidade social por meio da “congruência” do bem e da justiça – nem as *Dewey Lectures* – que ainda eram entendidas como “teoria moral” – eram suficientemente “políticas”” (FORST, 2010, p. 223), de modo que este processo é levado a cabo na obra de 1993.

Na introdução de *Political Liberalism*, Rawls reconhece que em *Theory of Justice* “não se distingue uma doutrina moral da justiça de alcance geral de uma concepção estritamente política de justiça”<sup>315</sup> (PL, Introdução, p. XVI). Deste modo, a justiça como equidade figura com *status* de uma concepção filosófica abrangente, à semelhança do utilitarismo ou da moral kantiana, por exemplo. Nesse contexto teórico, o problema que surge é o seguinte: “uma sociedade democrática moderna não se caracteriza apenas por um pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, e sim por um pluralismo de doutrinas incompatíveis entre si e que, no entanto, são razoáveis”<sup>316</sup> (PL, Introdução, p. XVII). Além do mais, “nenhuma dessas doutrinas é professada pelos cidadãos em geral”<sup>317</sup> (PL, Introdução, p. XVII), o que conseqüentemente comprometeria a estabilidade de toda e qualquer teoria social que se apresentasse apenas como mais uma doutrina filosófica abrangente. Considerando que uma teoria moral abrangente dificilmente conseguiria o apoio de todos os cidadãos (a não ser pelo uso opressivo do poder político), Rawls então redimensiona a justiça como equidade de uma concepção filosófica abrangente para um modelo político de justiça. Com isso, o problema da estabilidade social (dado o fato do pluralismo razoável), seria respondido por uma concepção política de justiça, a qual deveria atender aos critérios de objetividade e publicidade. Essa, mediante razões publicamente reconhecidas, mesmo perante o pluralismo razoável, conseguiria alcançar um consenso sobreposto (*overlapping consensus*) acerca de princípios políticos justos. Uma concepção política de justiça, segundo Rawls, não teria nenhum compromisso com posturas teóricas

---

<sup>315</sup> No original: “In *Theory* a moral doctrine of justice general in scope is not distinguished from a strictly political conception of justice”.

<sup>316</sup> No original: “Now the serious problem is this. A modern democratic society is characterized not simply by a pluralism of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines but by a pluralism of incompatible yet reasonable comprehensive doctrines”.

<sup>317</sup> No original: “No one of these doctrines is affirmed by citizens generally”.

sobre a verdade, pois ela pretende ser justa, e não verdadeira.<sup>318</sup> No entanto, isso não significa que a justiça como equidade seja cética no que diz respeito às concepções de verdade. Enquanto uma postura política, todavia, ela não está filhada a nenhuma delas, pois dificilmente haveria um acordo sobre uma concepção de verdade que pudesse ser subscrita por todos.<sup>319</sup> Segundo Forst, “o motivo essencial para a ênfase de Rawls no caráter “político” da teoria da justiça reside em sua concepção de que ela somente pode alcançar seu objetivo “prático” de ser a base para um acordo político razoável, [...] em uma sociedade fragmentada pelo “fato do pluralismo”, quando consegue evitar o conflito entre doutrinas éticas” (FORST, 2010, p. 223). Isso só é possível na medida em que a teoria da justiça for justificada de modo independente de toda e qualquer doutrina abrangente, como uma concepção política autossustentável.

Se a teoria rawlsiana pretende apresentar-se como uma noção política de justiça, então as concepções-modelo que integram o construtivismo da posição original devem representar valores políticos e públicos. As concepções de pessoa e sociedade bem-ordenada, com efeito, precisam ser definidas a partir de valores políticos, sem pressupor qualquer concepção filosófica ou valores éticos abrangentes. Muito embora espelhando o modelo construtivista kantiano, aqui o construtivismo político de Rawls difere-se fundamentalmente da concepção moral do filósofo moderno. Deste modo, o construtivismo rawlsiano “representa uma ordem de valores políticos que toma como ponto de partida os valores expressos pelos princípios da razão prática, em conjunção com as ideias de sociedade e de pessoa, para chegar aos valores

---

<sup>318</sup> Ao ressaltar que o construtivismo político não pressupõe qualquer concepção de verdade, Rawls demarca a separação entre sua teoria política e a posição moral abrangente de Kant, a qual necessariamente pressupõe uma concepção transcendental de verdade. Segundo o autor estadunidense, “é importante assinalar que não levantei nenhuma hipótese a respeito de uma teoria da verdade. Uma doutrina construtivista não tem necessidade de uma concepção idealista ou verificacionista, em contraposição à realista, da verdade. Qualquer que seja a natureza da verdade no caso das crenças gerais que incidem sobre a natureza humana e sobre o funcionamento da sociedade, uma doutrina moral construtivista requer um procedimento de construção distinto para identificar os princípios primeiros de justiça. Na medida em que a doutrina moral de Kant depende daquilo que pode ser definido por alguns como uma concepção construtivista da verdade na *Crítica da Razão Pura* (não pretendo que essa interpretação esteja correta), a teoria da justiça como equidade diverge desse aspecto do kantismo e busca preservar a estrutura de conjunto da sua concepção moral sem levar em conta esse pano de fundo” (KCMT p. 129).

<sup>319</sup> Nesse sentido, o *Political Liberalism* resalta a separação entre uma concepção razoável de justiça da ideia intuicionista de verdade moral, pois somente sobre uma posição que se apresenta como razoável é possível se chegar ao consenso sobreposto. Cabe às doutrinas morais abrangentes, cada qual a sua maneira, desenvolverem suas concepções de verdade, limitadas pelo razoável. Segundo Rawls, “o construtivismo não emprega (nem nega), como o faz o intuicionismo racional, o conceito de verdade, não coloca em questão nem tem como sustentar que o conceito de verdade e sua ideia de razoável são a mesma coisa. A concepção política, em si mesma, prescinde do conceito de verdade, [...]. Uma das razões para isso é que o razoável torna possível um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis de uma forma que não está ao alcance do conceito de verdade. Seja como for, cabe a cada doutrina abrangente expressar como sua ideia do razoável se articula com seu conceito de verdade, caso possua tal conceito.” (PL, Conf. III, §1).

expressos por certos princípios de justiça política”<sup>320</sup> (PL, Conf. III, §1). A característica distintiva do construtivismo político, portanto, está no modo como as suas concepções-modelo são representadas: elas são entendidas e justificadas pela razão prática mediante argumentos públicos, sem qualquer apelo a valores metafísicos, transcendentais ou transcendentes. Reforça-se, assim, a utilização da metodologia construtivista, na medida em que a normatividade política é produzida por um processo reflexivo da razão prática, a qual deixa de ser uma autoridade *a priori* e torna-se uma capacidade reflexiva de justificar princípios políticos.

Nesse cenário, no entanto, o construtivismo rawlsiano torna-se político, desvinculando-se da concepção moral kantiana, de modo que a posição original passa a integrar pressupostos estritamente públicos. Com isso, a concepção-modelo de sociedade bem-ordenada assume um perfil político, o qual pode ser sintetizado em três ideias centrais: a primeira envolve a noção de publicidade e reciprocidade, na medida em que se trata de uma sociedade na qual cada um aceita, e sabe que todos também assim procedem, os mesmos princípios de justiça; a segunda, por sua vez, remete ao reconhecimento público de que a estrutura básica da sociedade endossa aqueles princípios; e, por fim, os cidadãos desta sociedade devem possuir um senso de justiça que os possibilite reconhecer e agir de acordo com as instituições básicas da sociedade justa. Rawls complementa essa ideia asseverando que “em uma sociedade como essa, a concepção publicamente reconhecida de justiça estabelece um ponto de vista comum, a partir do qual é possível arbitrar as demandas que os cidadãos fazem à sociedade”<sup>321</sup> (PL, Conf. I, §6). Numa sociedade bem-ordenada, por conseguinte, a publicidade dos princípios de justiça permite que todo e qualquer cidadão racional e razoável, que assim desejar, compreenda as razões que legitimam as normas às quais todos estão submetidos. Como ressalta Samuel Freeman,

Uma sociedade bem-ordenada incorpora o ideal contratualista de uma sociedade na qual todos aceitam livremente os princípios de justiça reguladores da sociedade. Como a justiça geralmente implica a imposição social e muitas vezes coercitiva das normas sociais e legais, pessoas livres e iguais devem ser capazes de aceitar e subscrever os princípios de justiça que regulam sua sociedade (FREEMAN, 2007, p. 339).

---

<sup>320</sup> No original: “it claims only that its procedure represents an order of political values proceeding from the values expressed by the principles of practical reason, in union with conceptions of society and person, to the values expressed by certain principles of political justice”.

<sup>321</sup> No original: “In such a society the publicly recognized conception of justice establishes a shared point of view from which citizens’ claims on society can be adjudicated”.

Da mesma maneira, a concepção de pessoa, apresentada em *Political Liberalism*, procura deixar de lado todos os pressupostos cognitivistas, metafísicos, éticos ou morais, e assim manifestar uma concepção estritamente política. Conseqüentemente, esta concepção de pessoa não pode ter nenhuma vinculação direta com o sujeito moral kantiano (como em *Theory of Justice* ela parecia ter), tendo em vista que essa é uma visão fundamentalmente moral e abrangente. Rawls afirma que a personalidade política dos cidadãos, mesmo não contrariando a identidade pessoal, se expressa sem qualquer vínculo com doutrinas metafísicas ou concepções abrangentes, como cidadãos possuidores de liberdade política. Nesse caso, os cidadãos são compreendidos como pessoas políticas que se veem como livres em três aspectos<sup>322</sup>: “em primeiro lugar, os cidadãos são livres no sentido de conceber a si próprios e aos outros como indivíduos que possuem a faculdade moral de ter uma concepção do bem”<sup>323</sup> (PL, Conf. I, §5), assim como sujeitos capazes de alterar, ressignificar e revisar estas suas concepções de bem, sem que isso altere ou influencie a sua identidade política; “um segundo aspecto em relação ao qual os cidadãos se veem como livres é o fato de que se consideram fontes autoautenticativas de demandas válidas”<sup>324</sup> (PL, Conf. I, §5), pelo que estes têm a liberdade de reivindicar, junto às instituições sociais, a promoção de suas concepções de bem; por fim, “o terceiro aspecto segundo o qual os cidadãos são vistos como livres é que são considerados capazes de assumir a responsabilidade por seus próprios fins”<sup>325</sup> (PL, Conf. I, §5), pois, em um contexto equitativo, além da efetivação de suas concepções do bem, considera-se que todos sejam capazes de ajustar as suas aspirações e objetivos conforme os limites do razoável, de acordo com aquilo que a justiça permite. No escopo desta

---

<sup>322</sup> Sobre esta questão, Freeman apresenta uma análise descrevendo sinteticamente as três características da liberdade política dos cidadãos. Segundo o autor, “as pessoas morais são livres de três maneiras: primeiro, elas têm o poder moral de efetivar uma concepção de bem e buscar seus objetivos finais desejados. Com isso, alguém poderia perguntar: “o que assegura a liberdade nesse sentido, pois suas concepções de bem poderiam ser impostas pela força das convenções?” Como resposta, Rawls afirma que as pessoas morais são livres porque são “independentes”: elas não se consideram como inevitavelmente ligadas a uma concepção particular de bem, mas se consideram capazes de rever e mudar seus objetivos e buscar outros fins. (Os comunitaristas questionam essa condição.) Segundo, as pessoas morais são livres porque acreditam que têm o direito de fazer exigências às instituições sociais e políticas em prol de seus objetivos e interesses fundamentais. Elas são “fontes autoautenticativas de demandas válidas”, com respeito a instituições sociais e políticas. Isso significa, em parte, que as pessoas morais não pensam que suas concepções de bem são impostas pelo Estado ou por outra autoridade coercitiva, ou que seu valor dependa de algo assim. Em terceiro lugar, as pessoas morais são livres para assumir a responsabilidade por seus objetivos. Assim, elas não acreditam que seus fins sejam condicionados pela natureza ou por desejos e impulsos que estão para além de seu controle, pois são capazes de ajustar e revisar seus objetivos e ambições à luz do que podem razoavelmente esperar [...], e não acreditam que o peso de suas demandas sobre os outros seja dado pela força e intensidade de seus desejos.” (FREEMAN, 2007, p. 294 – 295).

<sup>323</sup> No original: “First, citizens are free in that they conceive of themselves and of one another as having the moral power to have a conception of the good”.

<sup>324</sup> No original: “A second respect in which citizens view themselves as free is that they regard themselves as self-authenticating sources of valid claims”.

<sup>325</sup> No original: “The third respect in which citizens are viewed as free is that they are viewed as capable of taking responsibility for their ends”.

compreensão, o cidadão livre é considerado como uma pessoa política<sup>326</sup>, com uma identidade pública e legal, a qual não elimina nem contradiz a sua identidade pessoal, porém não está vinculada a ela.

#### 4.2 Acerca da autonomia: racional, plena e moral

Segundo Rawls, as supracitadas concepções (de pessoa e sociedade) são integradas à posição original, na qual as partes racionais e razoáveis deliberam com o objetivo de chegar a um acordo sobre os princípios políticos mais justos e reconhecidos por todos. Com relação à posição original, Rawls assevera que a concepção política de pessoa é representada pela autonomia racional (artificial) das partes envolvidas na construção dos princípios de justiça. Por esse motivo, a posição original é um caso de justiça procedimental pura, uma vez que se utiliza de uma noção de autonomia racional, baseada na razão prática pura das partes, sem considerar e pressupor qualquer concepção metafísica de pessoa. A autonomia racional é modelada pelas condições e limitações formais da posição original, de modo que as circunstâncias equitativas possibilitam a construção de princípios justos. Em consonância com isso, a autonomia plena é aquela representada pelos cidadãos políticos de uma sociedade bem-ordenada, os quais reconhecem e fomentam (na vida pública) os princípios de justiça construídos na situação inicial.<sup>327</sup> Aqui, pressupõe-se uma concepção normativa de pessoa, considerada como cidadão autônomo de prerrogativas e deveres políticos. Pela autonomia plena, os cidadãos têm a capacidade reflexiva (por meio da razão prática) para efetivar os princípios de justiça teoricamente construídos na posição original.

---

<sup>326</sup> Para Freeman, esta concepção de liberdade não pressupõe qualquer concepção metafísica sobre a personalidade moral dos sujeitos. Nas palavras do próprio autor: “note que nenhuma das três formas em que pessoas morais são livres sugere que elas são independentes de causas ou condicionamentos naturais, que elas têm um “livre-arbítrio” no sentido metafísico desse termo. As pessoas são responsáveis na medida em que seus poderes morais são desenvolvidos num grau mínimo exigido. Essa é a ideia geral de responsabilidade que é usada em contextos legais e pela moral cotidiana”. (FREEMAN, 2007, p. 295).

<sup>327</sup> Em *Kantian Constructivism in Moral Theory*, Rawls apresenta e ressalta que a posição original adota uma concepção racional/artificial de autonomia, a qual modela os princípios políticos para a autonomia plena dos cidadãos. Nas palavras do próprio autor: “considerarei os parceiros na posição original como os agentes racionalmente autônomos de um processo de construção. Como tais, eles representam o aspecto da racionalidade que faz parte da concepção da pessoa moral própria dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada. A autonomia racional dos parceiros na posição original difere da autonomia plena exercida pelos cidadãos na sociedade. A autonomia racional é aquela dos parceiros na medida em que são agentes de um processo de construção. [...] A autonomia plena é aquela dos cidadãos na vida cotidiana, que têm uma certa visão de si próprios, defendendo e aplicando os princípios primeiros de justiça a respeito dos quais se puseram de acordo” (KCMT p. 54). Assim, a concepção normativa de autonomia plena efetiva na sociedade os princípios políticos construídos na posição original: esta é uma condição hipotética e artificial, enquanto que aquela normatiza prerrogativas e deveres políticos de todo e qualquer cidadão, os quais têm a equidade assegurada pela justiça procedimental pura da situação inicial.

Com isso, a pretensão é que a equidade da posição original efetive-se na estrutura básica da sociedade, modelando gradativamente a autonomia plena dos cidadãos. Para tanto, Rawls lança mão da ideia de equilíbrio reflexivo, mediante a qual as convicções ponderadas dos cidadãos vão gradativamente adequando-se ao modelo teórico estruturado na posição original. Isso significa que “os elementos fundamentais da autonomia plena são modelados nos aspectos estruturais da posição original”<sup>328</sup> (PL, Conf. II, § 6), de modo que a ação dos cidadãos em sua autonomia plena baseia-se nos princípios públicos que regulam a justiça e a cooperação social. Isso também significa que os princípios políticos da posição original são efetivados pela autonomia plena dos cidadãos em sociedade, pois a razão prática se manifesta como um procedimento reflexivo que constitui juízos morais ponderados. A autonomia plena, com efeito, oferece as condições morais necessárias para que os cidadãos reconheçam e subscrevam os princípios políticos. Mas não apenas isso, ela também permite que os cidadãos avaliem, reformulem e construam princípios políticos razoáveis, quando jugarem necessário.

Aliás, a autonomia plena representa cidadãos políticos, com direitos e deveres públicos, pelo que “a vida política deve ser distinguida dos valores éticos da autonomia e da individualidade, que podem aplicar-se à vida como um todo, tanto social quanto individual”<sup>329</sup> (PL, Conf. II, § 6). O construtivismo político rawlsiano procura ressaltar este aspecto: ele reconhece a autonomia plena a todos os cidadãos, considerada como uma concepção política de pessoa, mas deixa livre a constituição da identidade pessoal (bem), a qual pode ser escolhida, revisada e alterada pela liberdade de escolha dos cidadãos, sem que isso influencie em sua identidade política, determinada pelos limites da justiça (justo). A autonomia racional da posição original, portanto, modela os traços constitutivos da autonomia plena dos cidadãos reais que habitam uma sociedade bem-ordenada. Ela efetiva, na sociedade bem-ordenada, os princípios de justiça construídos pelas partes na posição original. Essa concepção de autonomia, por sua vez, define-se a partir de prerrogativas e deveres públicos, vinculados à identidade política. Isso, com efeito, não influencia na identidade ética das pessoas, a qual pode ser livremente edificada, escolhendo aquelas concepções (razoáveis) de bem que dão sentido ao seu modo de vida.

Como entendido em *Political Liberalism*, o construtivismo político trabalha com uma concepção pública de autonomia. Nestas condições, “tal como modelado na posição original, agentes racionais, na condição de representantes dos cidadãos e sujeitos a condições

---

<sup>328</sup> No original: “citizens’ full autonomy is modeled by the structural aspects of the original position”

<sup>329</sup> No original: “This full autonomy of political life must be distinguished from the ethical values of autonomy and individuality”.

razoáveis, escolhem os princípios públicos de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade”<sup>330</sup> (PL, Conf. III, §1). Na medida em que o construtivismo político considera a autonomia pública dos cidadãos, em conjunto com uma concepção política de sociedade como um sistema equitativo de cooperação, então é possível assegurar, em meio ao pluralismo razoável de concepções éticas de bem, um consenso sobreposto acerca de princípios políticos de justiça. Esse consenso seria possível justamente porque o construtivismo apresenta uma visão autossustentável, construída a partir dos valores políticos e públicos da razão prática, sem qualquer vínculo com doutrinas abrangentes.

Uma visão é autônoma, então, porque, na ordenação de valores que expressa, os valores políticos da justiça e da razão pública [...] não são vistos como exigências morais impostas a partir de fora. Tampouco são exigidos de nós por outros cidadãos cujas doutrinas abrangentes não aceitamos. Os cidadãos podem entender esses valores como fundados em sua razão prática, em conjunção com as concepções políticas de cidadãos como pessoas livres e iguais e de sociedade como um sistema equitativo de cooperação. Ao endossar a doutrina política como um todo, nós, na condição de cidadãos, nos tornamos autônomos, em termos políticos. Uma concepção política autônoma nos oferece, portanto, uma base e uma ordenação de valores políticos apropriados para um regime constitucional caracterizado pelo pluralismo razoável<sup>331</sup> (PL, Conf. III, §1).

Contudo, assim considerada a questão, “essa ideia de uma vida política compartilhada não envolve a ideia de autonomia de Kant”<sup>332</sup> (PL, Conf. III, §1), pois essa é classificada como mais uma doutrina filosófica abrangente. Rawls nega que o construtivismo político esteja vinculado à concepção de autonomia moral kantiana, uma vez que a considera uma doutrina moral abrangente<sup>333</sup>, a qual estaria relacionada a uma concepção metafísica de pessoa. Além do mais, o sujeito moral kantiano possuiria uma autonomia constitutiva, porque “o seu construtivismo é mais profundo e adentra na própria existência e na constituição da

<sup>330</sup> No original: “as modeled by the original position, rational agents, as representatives of citizens and subject to reasonable conditions, select the public principles of justice to regulate the basic structure of society”.

<sup>331</sup> No original: “A view is autonomous, then, because in its represented order, the political values of justice and public reason [...] are not simply presented as moral requirements externally imposed. Nor are they required of us by other citizens whose comprehensive doctrines we do not accept. Rather, citizens can understand those values as based on their practical reason in union with the political conceptions of citizens as free and equal and of society as a system of fair cooperation. In affirming the political doctrine as a whole we, as citizens, are ourselves autonomous, politically speaking. An autonomous political conception provides, then, an appropriate basis and ordering of political values for a constitutional regime characterized by reasonable pluralismo”.

<sup>332</sup> No original: “This idea of a shared political life does not invoke Kant’s idea of autonomy”.

<sup>333</sup> Em *Political Liberalism*, Rawls ressalta que “a doutrina de Kant é uma visão moral abrangente, em que o ideal de autonomia tem papel regulador em tudo na vida. Isso a torna incompatível com o liberalismo político da justiça como equidade”. Considerando isso, o construtivismo kantiano torna-se mais uma doutrina moral abrangente, o qual pode endossar o construtivismo político, mas sem qualquer vínculo substancial entre eles. Assim, para o Rawls tardio, “é claro que um liberalismo abrangente fundado no ideal de autonomia pode fazer parte de um consenso sobreposto razoável que endosse uma concepção política; mas, como tal, não é apropriado para fornecer uma base pública de justificação” (PL, Conf. III, §2).

ordem dos valores”<sup>334</sup> (PL, Conf. III, §2) o que não seria permitido no construtivismo político.<sup>335</sup> A autonomia moral do sujeito kantiano, portanto, seria uma concepção que exigiria uma determinação da identidade pessoal, o que diz respeito ao âmbito ético do sujeito, pelo que ela estaria além do âmbito político. Por isso é necessário separar uma concepção de autonomia política da posição moral kantiana, a qual é caracterizada como uma doutrina moral abrangente, constitutiva da identidade pessoal dos indivíduos. O construtivismo kantiano, além do mais, pressuporia uma concepção de pessoa e sociedade embasada no idealismo transcendental, cujo objetivo principal seria “demonstrar a coerência e a unidade da razão, tanto teórica quanto prática, consigo mesma e o modo como devemos considerar a razão como a corte suprema de apelação”<sup>336</sup> (PL, Conf. III, §2). Por outro lado, o construtivismo político rawlsiano “tem por objetivo tornar manifesta uma base pública de justificação como respeito a questões de justiça política, dado o fato do pluralismo razoável”<sup>337</sup> (PL, Conf. III, §2), de modo que suas concepções de pessoa e sociedade precisam estar fundamentadas em princípios compartilhados e públicos, implícitos na cultura política, para se alcançar um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis. Não obstante, se uma concepção política define-se a partir da publicidade da razão prática, a moralidade kantiana não atenderia, por ventura, os critérios normativos do construtivismo político? A universalidade dos princípios kantianos não asseguraria os fundamentos públicos de uma concepção moral compartilhada por todos os sujeitos racionais?

Considerando as pretensões de universalidade da moralidade transcendental, Onora O’Neill acredita que o construtivismo moral de Kant é mais profundo e radical do que o construtivismo político de Rawls. Isso porque no construtivismo moral, além do procedimento que produz princípios, as concepções pressupostas ao processo também são justificadas construtivamente. Por outro lado, no construtivismo político nem tudo pode ser construído, pois se fazem necessário alguns pressupostos que servem de base. Aqui, Rawls pressupõe as concepções de pessoa (razoável e racional) e sociedade bem-ordenada, as quais

---

<sup>334</sup> No Original: “His constructivism is deeper and goes to the very existence and constitution of the order of values”.

<sup>335</sup> Opondo-se à autonomia constitutiva de Kant, Rawls afirma uma concepção de autonomia doutrinal. Nesse caso, “visão política é autônoma quando representa ou expressa a ordem dos valores políticos como uma ordem baseada nos princípios da razão prática, conjugada às concepções políticas apropriadas de sociedade e pessoa. Isso, como foi dito acima, é autonomia doutrinal” (PL, Conf. III, §2).

<sup>336</sup> No original: “showing the coherence and unity of reason, both theoretical and practical, with itself; and of how we are to view reason as the final court of appeal”.

<sup>337</sup> No original: “Justice as fairness aims at uncovering a public basis of justification on questions of political justice given the fact of reasonable pluralismo”.

são articuladas construtivamente na posição original.<sup>338</sup> Segundo O'Neill, o efeito do construtivismo mais radical de Kant é o seguinte: como tal, ele não pressupõe qualquer concepção social ou política determinada, pelo que é possível aplicá-lo universalmente. Ao pressupor as concepções de sociedade e pessoa, o construtivismo político se vê obrigado a limitar a validade dos princípios construídos ao perfil de sociedade que atende às necessidades dos seus pressupostos, a saber: às democracias constitucionais modernas.<sup>339</sup> Para O'Neill, como apresentado em *Political Liberalism*, o construtivismo político depende de uma postura social liberal, na qual cidadãos razoáveis exerçam uso público da razão, o que só se configura nas democracias constitucionais. Em contrapartida, o construtivismo moral kantiano pode ser aplicado a toda e qualquer sociedade de cidadãos racionais e razoáveis, pois sua principal característica é a universalidade dos princípios (Cf. O'NEILL, 2003, p. 353-363).

Contudo, isso não altera a independência do construtivismo político com relação à concepção moral kantiana, bem como no que diz respeito a todas as demais doutrinas éticas abrangentes. Nesse estágio maduro da obra, a teoria da justiça limita seu escopo de abrangência a sociedades democráticas, ao mesmo tempo em que ressalta sua autonomia com relação a toda e qualquer concepção abrangente. É, pois, verdade que Rawls afirma, logo na primeira conferência de *Political Liberalism*, que uma concepção política é também moral (Cf. PL, Conf. I, §2). Assim como, constantemente aparece, em vários momentos das *John Dewey Lectures*, o conceito de “pessoa moral” ou “concepção moral de justiça” e “faculdades morais”. Todavia, o que Rawls realmente está querendo dizer com isso é que tal concepção moral refere-se ao político ou aos valores políticos que fundamentam o seu construtivismo. Tanto é que, em uma nota de rodapé que aparece na obra de 1993, há o cuidado de se esclarecer esta questão, deixando claro que a concepção moral que aparece na justiça como equidade não deve ser entendida no sentido de moral abrangente: “ao dizer que uma concepção é moral, quero dizer, entre outras coisas, que seu conteúdo é determinado por

---

<sup>338</sup> Nesse sentido, Rawls assevera que no construtivismo político o que se constrói é o conteúdo de uma concepção política de justiça, i.e., os princípios de justiça. Com efeito, como artifício procedimental, a própria posição original não é construída, ela é simplesmente modelada através das concepções pressupostas. Segundo o filósofo estadunidense, “partimos da ideia fundamental de uma sociedade bem-ordenada enquanto um sistema equitativo de cooperação entre cidadãos razoáveis e racionais considerados livres e iguais. Depois, concebemos um procedimento que evidencie condições razoáveis a serem impostas às partes, que, enquanto representantes racionais, devem selecionar os princípios públicos de justiça para a estrutura básica de uma sociedade desse tipo” (PL, Conf. I, §3).

<sup>339</sup> Já em *Kantian Constructivism in Moral Theory*, Rawls percebe a necessidade de limitar a validade dos princípios políticos construídos na posição original a sociedades que tenham as características das concepções pressupostas. Assim, “não tentaremos encontrar uma concepção de justiça que seja válida para todas as sociedades, independentemente de suas situações históricas ou sociais particulares. Queremos resolver um conflito fundamental quanto à forma justa que as instituições básicas das democracias modernas deveriam ter” (KCMT p. 49).

certos ideais, princípios e critérios e que essas normas articulam certos valores que, nesse caso, são políticos”<sup>340</sup> (Cf. PL, Conf. I, §2). Rawls não está admitindo, portanto, uma fundamentação moral abrangente em seu liberalismo. A citada “concepção moral”, aqui, tem o mesmo significado (público) de uma concepção política. A oposição entre a filosofia moral de Kant e o liberalismo rawlsiano permanece, pois uma concepção política<sup>341</sup> de justiça não pode estabelecer qualquer vínculo com doutrinas abrangentes, sob pena de não se levar a cabo a ideia de consenso sobreposto. Isso porque, dado o pluralismo de concepções éticas de bem, não há consenso possível sobre uma ideia de justiça fundamentada em posições abrangentes, seja ela qual for.

Nesse contexto, o construtivismo rawlsiano tem a pretensão de estabelecer-se como uma concepção política, defendendo uma base pública de justiça, a qual seria subscrita por todas as doutrinas razoáveis, mediante um consenso sobreposto acerca dos princípios de justiça. Com isso, mesmo rejeitando a noção de autonomia moral kantiana, o construtivismo moral, todavia, “pode subscrever o construtivismo político até onde este alcança”<sup>342</sup> (PL, Conf. III, §2), tendo em vista que ele está autorizado a fazer parte do consenso sobreposto, endossando assim a concepção política de justiça. Diante de todas estas considerações, Rawls não hesita em concluir o seguinte: “o essencial é que a justiça como equidade emprega, como ideias organizadoras, certas ideias fundamentais que são de natureza política. O idealismo transcendental e outras doutrinas metafísicas não desempenham nenhum papel na organização e na exposição dessas ideias”<sup>343</sup> (PL, Conf. III, §2). Esta afirmação rawlsiana soa estranha pela rejeição radical que ela expressa, uma vez que, mesmo afastando-se significativamente

---

<sup>340</sup> No original: “In saying that a conception is moral, I mean, among other things, that its content is given by certain ideals, principles and standards; and that these norms articulate certain values, in this case political values”.

<sup>341</sup> Além de ser uma condição necessária para se atingir um consenso sobreposto, para Freeman, esta independência da concepção política de justiça expressa uma ideia herdada diretamente do sistema filosófico kantiano, a saber: a posição que defende a independência e a autonomia do âmbito moral como relação ao domínio epistemológico. Em Rawls, segundo Freeman, esta ideia é ainda mais radical, pois rechaça todo e qualquer pressuposto metafísico ou mesmo transcendental à construção dos princípios de justiça. Deste modo, “Rawls procura alterar o ordenamento metodológico tradicional da pesquisa filosófica sobre a moralidade. Por muito tempo, se assumiu que uma teoria moral correta depende da metafísica e da epistemologia. E, assim, não podíamos tratar de questões substantivas, tais como os princípios corretos de justiça, sem primeiro resolver alguns dos problemas mais intransigentes da metafísica e da epistemologia. A filosofia moral, de acordo com essa concepção tradicional, é vista como secundária e derivada de outras áreas da filosofia. Mas esse modo de pensar tem dificultado o desenvolvimento da teoria moral, acredita Rawls”. (FREEMAN, 2007, p. 314). Esta é, portanto, mais uma razão para se ressaltar a importância da independência de uma concepção política de justiça. Ademais, isso o confirma também o método construtivista, pois se nega a ideia de que existam fatos morais ou ainda um domínio já estabelecido de princípios políticos.

<sup>342</sup> No original: “moral constructivism can endorse political constructivism as far as it goes”.

<sup>343</sup> No original: “What is essential is that justice as fairness uses as basic organizing ideas certain fundamental ideas that are political. Transcendental idealism and other such metaphysical doctrines play no role in their organization and exposition”.

dos pressupostos kantianos assumidos em *A Theory of Justice*, o modelo político apresentado em *Political Liberalism* preserva uma forte filiação estrutural com o construtivismo moral de Kant.<sup>344</sup> No entanto, a despeito desta evidente vinculação estrutural, a questão que se levanta é a seguinte: o construtivismo político de Rawls, como defendido em *Political Liberalism*, sustenta-se como uma postura puramente procedimental, sem qualquer orientação moral ou ética em seus fundamentos? Não haveria, por ventura, uma concepção de bem pressuposta ao liberalismo político? Ou, ainda, será que o construtivismo rawlsiano pode ser defendido como uma concepção estritamente política, desconsiderando os tradicionais elementos antropológicos, metafísicos e mesmo os kantianos?

### 4.3 Uma demarcação entre os diferentes contextos de justiça

O processo de politização da obra rawlsiana, iniciado nos anos de 1980, apresenta-se em sua completude em *Political Liberalism* (1993). Como analisado, aqui o construtivismo limita-se ao domínio de uma concepção política, adotando princípios públicos e intersubjetivamente reconhecidos. Sob o domínio de valores políticos<sup>345</sup>, seria possível se levar a cabo um consenso sobreposto, em um contexto social marcado pelo pluralismo de concepções e ideias. Como ficou evidente, as doutrinas abrangentes são excluídas do construtivismo político, não porque elas não sejam relevantes, mas sim porque dificilmente se chegaria a um acordo geral sobre alguma concepção abrangente que pudesse ser subscrita por todos os cidadãos. No procedimento de construção de princípios políticos, a autonomia racional das partes na posição original modela, em condições equitativas de liberdade e igualdade, a autonomia plena dos cidadãos que habitam uma sociedade bem-ordenada. Esse processo, aliás, ocorre mediante a aplicação dos princípios de justiça construídos na posição original à estrutura básica da sociedade. Ao viver em uma sociedade bem-ordenada, na qual

---

<sup>344</sup> Em *Kantian Constructivism in Moral Theory*, Rawls já acenava no sentido de distinguir o construtivismo moral kantiano do construtivismo político. Para o autor, a relação entre as duas teorias expressa apenas uma analogia, não uma identidade: “a teoria da justiça como equidade, evidentemente, não é uma teoria kantiana no sentido estrito. Ela se afasta do texto de Kant em inúmeros pontos. O adjetivo kantiano exprime apenas uma analogia, não uma identidade; ele indica que minha doutrina se parece, em boa parte, com a de Kant, e isso se dá a respeito de muitos pontos fundamentais [...]” (KCMT, p. 48). Pretende-se questionar esta vinculação apenas metodológica, defendendo uma pressuposição moral (kantiana) no liberalismo político.

<sup>345</sup> Segundo Freeman, o estabelecimento de um domínio autônomo do político é algo fundamental para compreender a questão levantada em *Political Liberalism*. Segundo o autor, “a ideia da independência da teoria moral desempenha um papel importante no liberalismo político de Rawls. Pois as ideias de “domínio do político” e de “concepção autônoma de justiça” supõem um domínio do raciocínio prático sobre “o político”, o qual não é apenas independente da filosofia teórica - da metafísica, epistemologia, etc.- mas também é independente de todas as teorias morais abrangentes.” Sob este domínio do político, Rawls consegue explicar a ideia de consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis. (FREEMAN, 2007, p. 315).

as principais instituições expressam os valores políticos construídos mediante condições equitativas, a personalidade política dos cidadãos vai sendo constituída conforme os princípios públicos<sup>346</sup> e reconhecidos pela razão prática de todos. Esses cidadãos estão submetidos a princípios políticos que eles próprios compreendem como construídos pelo uso da razão prática, e assim eles se reconhecem como politicamente autônomos, como autores das leis às quais estão submetidos. Deste modo, pois, é possível um consenso sobreposto sobre estes valores políticos e públicos.

No que tange à autonomia plena, esta é uma ideia que diz respeito à personalidade pública dos cidadãos. Pressupõe-se, aqui, uma concepção normativa de pessoa, pois se vincula a deveres e prerrogativas políticas dos cidadãos. “Assim, a autonomia plena é realizada pelos cidadãos quando agem de acordo com os princípios de justiça que especificam os termos equitativos de cooperação que aplicariam a si mesmos, quando equitativamente representados como pessoas livres e iguais”<sup>347</sup> (PL, Conf. II, §6). Os princípios políticos de justiça, construídos em condições hipotéticas pela autonomia artificial das partes racionais, modelam a autonomia plena de cidadãos reais, que habitam uma sociedade bem-ordenada.<sup>348</sup> Do mesmo modo, mediante a capacidade reflexiva da razão prática, cada cidadão pode avaliar, revisar e construir princípios políticos ponderados. Todavia, a autonomia política dos cidadãos normatiza apenas as suas vidas públicas, i.e., enquanto pessoas de direitos e deveres políticos. Por pertencer à esfera do político, a autonomia plena não diz respeito ao âmbito ético da identidade pessoal. A identidade ética de cada pessoa pode ser livremente escolhida, revisada e modificada conforme as suas preferências, dentro dos limites do razoável. Ela está relacionada às concepções de vida boa que cada pessoa julga ser a melhor ou mais racional para ser efetivada. Nesse âmbito, encontram-se os vínculos afetivos, costumes, hábitos, concepções religiosas e interesses associativos de um modo geral, os quais não dizem respeito à vida pública. Como analisado anteriormente, para Kant, esse âmbito da identidade pessoal

---

<sup>346</sup> Em *Political Liberalism*, Rawls salienta que o reconhecimento dos princípios de justiça pelos cidadãos depende da publicidade e da assimilação destes princípios pela estrutura básica sócia. Segundo o autor, “somente quando a justificação e explanação plenas da justiça como equidade existem publicamente é que os cidadãos podem chegar a entender seus princípios de acordo com a ideia de sociedade enquanto sistema equitativo de cooperação. Tudo isso pressupõe que as ideias fundamentais da justiça como equidade estejam presentes na cultura pública, ou pelo menos implícitas na história de suas principais instituições e nas tradições de sua interpretação” (PL, Conf. II, §6).

<sup>347</sup> No original: “Thus, full autonomy is realized by citizens when they act from principles of justice that specify the fair terms of cooperation they would give to themselves when fairly represented as free and equal persons”.

<sup>348</sup> Como ressalta Rawls, “não são as partes, mas os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, em sua vida pública, que são plenamente autônomos. Isso significa que, em sua conduta, eles não só aceitam os princípios de justiça, como também agem em concordância com esses princípios tidos como justos. Além disso, reconhecem tais princípios como aqueles que seriam adotados na posição original. É por seu reconhecimento público e aplicação informada dos princípios de justiça na vida política, e segundo a orientação de seu senso de justiça efetivo, que os cidadãos adquirem autonomia plena” (PL, Conf. II, §6).

está vinculado aos imperativos hipotéticos, como no caso dos conselhos de prudência que visão à satisfação da felicidade pessoal, a qual é algo subjetivo, relativa às disposições empíricas de cada indivíduo. À luz desta ideia, Rawls assevera o seguinte: “a autonomia plena é atingida pelos cidadãos: é um valor político, não um valor ético. Com isso, quero dizer que ela se realiza na vida pública pela afirmação dos princípios políticos de justiça e pelo usufruto das proteções dos direitos e liberdades básicos”. Consequentemente, “essa autonomia plena da vida política deve ser distinguida dos valores éticos da autonomia e da individualidade, que podem aplicar-se à vida como um todo, tanto social quanto individual”<sup>349</sup> (PL, Conf. II, §6). Como exemplos de concepções éticas abrangentes, as quais não estariam relacionadas à autonomia plena<sup>350</sup> dos cidadãos políticos, Rawls cita os liberalismos abrangentes de Kant<sup>351</sup> e Mill.

Nesse contexto, é interessante perceber que no supracitado trecho do § 6 da obra de 1993 o autor estadunidense afirma que a concepção abrangente kantiana diz respeito ao âmbito ético, pois se aplica à vida como um todo. Ora, essa ideia já havia sido apresentada em *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980), quando o construtivismo político separa-se do construtivismo kantiano. O inusitado é que, desde então, Rawls, por várias vezes, denominou a posição filosófica de Kant como uma concepção moral abrangente, e não ética. O que isso revela é que Rawls não faz uma distinção no uso dos conceitos de “ético” e “moral” ou até mesmo os confunde, pois ora se refere a doutrinas morais abrangentes, ora fala em concepções éticas abrangentes. O construtivismo kantiano é qualificado tanto como “moral abrangente”, bem como relacionado ao âmbito dos valores éticos. Mas o que se deseja, no fundo, é ressaltar que o liberalismo adota uma concepção política de justiça, separando-se do âmbito das doutrinas abrangentes. Aliás, como já foi mencionado, em vários momentos

---

<sup>349</sup> No original: “Here I stress that full autonomy is achieved by citizens: it is a political and not an ethical value. By that I mean that it is realized in public life by affirming the political principles of justice and enjoying the protections of the basic rights and liberties; it is also realized by participating in society’s public affairs and sharing in its collective self-determination over time. This full autonomy of political life must be distinguished from the ethical values of autonomy and individuality, which may apply to the whole of life, both social and individual”.

<sup>350</sup> Segundo Freeman, a concepção de autonomia política pressupõe o método construtivista, pois só assim ela pode ser justificada de modo independente, mediante o procedimento puro da razão prática. Nesse sentido, “o construtivismo político permite uma autonomia doutrinal: ao vincular-se a ideias e valores políticos da razão pública, uma concepção política de justiça não precisa apelar para razões ou valores que estejam além do domínio do político, na justificação pública e na aplicação dos princípios de justiça à sociedade” (FREEMAN, 2007, p. 354).

<sup>351</sup> Para Freeman, enquanto a autonomia doutrinal de Rawls é uma concepção política, “a autonomia constitutiva, por outro lado, é o tipo de autonomia do construtivismo kantiano [...]. Ela é uma tese epistemológica sobre as origens filosóficas da moralidade: diz que os princípios morais são constituídos a partir da atividade da razão prática, e que estes não têm suas origens em uma ordem moral independente (como a vontade de Deus)”. (FREEMAN, 2007, p. 354 – 355). A diferença, portanto, está no fato de que a autonomia kantiana é mais profunda, por assim dizer, pois ela exige uma postura que implica diretamente na identidade pessoal do sujeito.

Rawls afirma que o construtivismo político é também moral ou que a sua concepção de liberalismo político têm pressupostos morais (Cf. PL, Conf. I, §2). Perante este cenário marcado por falta de clareza, Rainer Forst alerta que a linguagem utilizada por Rawls pode tornar-se enganadora (Cf. FORST, 2010, p. 57). Ora, como compreender os significados relacionados aos diferentes usos dos termos “ética”, “moral” e “política”? Qual a diferença entre uma concepção moral e uma doutrina ética? Há uma fundamentação ética ou moral do político?

Uma resposta às supracitadas questões pode ser encontrada na obra *Contextos da Justiça* de R. Forst, mais precisamente na primeira parte<sup>352</sup> da obra, onde o autor apresenta uma análise da contenda entre comunitaristas e liberais. Ao analisar a crítica de Sandel à identidade artificial dos cidadãos no liberalismo rawlsiano, os quais seriam desengajados de uma comunidade constitutiva, Forst afirma que se faz necessário distinguir diferentes formas de comunidades nas quais as pessoas possuem diferentes identidades, com compromissos, deveres e direitos que podem variar conforme o contexto. Há que se estabelecer um acordo semântico<sup>353</sup> sobre quatro conceitos de comunidades, cada qual com seu contexto de justiça, tendo um correspondente conceito de pessoa: o ético, o jurídico, o político e o moral. À luz deste esclarecimento semântico, é possível elucidar a citada ambiguidade dos conceitos utilizados por Rawls.

Nesse sentido, o contexto ético diz respeito à comunidade civil e engloba uma pluralidade de costumes, hábitos culturais, associações, doutrinas religiosas e concepções de bem. Nesse âmbito, a identidade pessoal é constituída pelas relações de afeto, lealdade, amizade, interesse e afinidade, as quais são estabelecidas conforme as diferentes concepções de bem escolhidas por cada pessoa. Essas concepções são subjetivamente articuladas visando à satisfação de interesses e preferências pessoais, como no caso da busca por uma vida feliz e subjetivamente significativa. O contexto jurídico é aquele em que o sujeito é tratado como pessoa de direito, ele “pode também ser caracterizado como “identidade jurídica”, pois aqui a pessoa é considerada como sujeito de direito, como pessoa com um *status* legal” (FORST, 2010, p. 38). Esse é o âmbito em que as leis do sistema judiciário determinam a identidade legal, com direitos e deveres, relacionados às pessoas do direito. O contexto político, por sua

---

<sup>352</sup> Esta discussão é apresentada, sobretudo, no primeiro e segundo capítulo da obra. Sob os títulos respectivamente: *A constituição do Eu* e *A neutralidade ética do direito*. Cf. FORST, R. *Contextos da Justiça*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

<sup>353</sup> Aqui, seguimos de perto a leitura feita pelo professor Thadeu Weber sobre esta questão, apresentada no artigo: *Fundamentação Moral do Liberalismo Político*. Cf. WEBER Thadeu. *Fundamentação moral do liberalismo político de Rawls*. In. *Ethic@* - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 15, n. 3, p. 398 – 417. Dez. 2016.

vez, está relacionado à identidade pública das pessoas, enquanto cidadãos políticos que têm autonomia para serem autores das normas do direito e dos princípios da política. Por fim, a esfera moral vincula-se aos princípios universalíssimos que determinam os direitos fundamentais de toda a humanidade. Aqui, todos os seres humanos são considerados como possuidores de direitos morais universais e invioláveis. Independente de condições sociais, culturais, políticas ou concepções de bem que alguém possa ter, enquanto pessoa moral, todos têm direitos que são inalienáveis. Esses direitos fundamentais estão no âmbito universal da moralidade e são objetivamente reconhecidos.

Considerando tais diferenças relativas aos contextos de justiça, Forst ressalta que há uma relação harmônica entre as múltiplas comunidades existentes, de modo que uma mesma pessoa pode fazer parte de todas, ao mesmo tempo. Enquanto pertencendo a uma comunidade ética, a pessoa não perde o seu *status* jurídico, nem a sua autonomia política e muito menos os seus direitos morais fundamentais. Todavia, cada contexto impõe ao sujeito obrigações e direitos diferentes, mas não contraditórios. Os princípios jurídicos e políticos, por exemplo, não podem estar vinculados ou dependentes de concepções éticas de bem, entretanto aqueles constituem uma “capa protetora” para estes. Segundo Forst, “a identidade da pessoa de direito coloca, por assim dizer, uma *capa abstracta externa* para a *pessoa ética*; protege a identidade particular de uma pessoa e, ao mesmo tempo, limita-a segundo princípios da justiça morais e universais” (FORST, 2010, p. 38). Com efeito, o contexto jurídico “assegura ao eu ético constituído comunitariamente um espaço de liberdade para poder desenvolver sua identidade e assegurar a possibilidade formal para examinar criticamente e revisar essa identidade” (FORST, 2010, p. 38). Uma mudança, mesmo se radical e profunda, na identidade ética de uma pessoa não altera o seu *status* jurídico ou político.<sup>354</sup> Sendo complementares, estas dimensões não devem ser reduzidas uma a outra: “relações jurídicas não substituem relações éticas, bem como não são substituídas por elas” (FORST, 2010, p. 40). Da mesma maneira, o domínio do político faz parte da esfera moral, pois esse estabelece princípios universais os quais são integrados pelo político. Os valores políticos, portanto, não podem contrariar os princípios morais, do mesmo modo que as concepções éticas de bem não podem violar leis jurídicas ou políticas. Por evidente, todas as diversas doutrinas éticas devem respeitar os princípios morais universalíssimos. Assim compreende-se a limitação rawlsiana do

---

<sup>354</sup> Isso, por exemplo, é o que ocorre no caso de uma conversão religiosa, a qual é assegurada com um direito jurídico e não altera a identidade política da pessoa. Assim, “quando os cidadãos se convertem a uma outra religião, por exemplo, ou não professam mais uma fé religiosa estabelecida, não deixam de ser, em questões de justiça política, as mesmas pessoas de antes. Não há perda alguma do que podemos chamar de sua identidade pública ou institucional, nem de sua identidade em termos de lei fundamental” (PL, Conf. I, §5).

liberalismo político a um contexto plural de doutrinas abrangentes razoáveis, as quais devem respeitar os princípios morais da justiça. As concepções éticas que violam princípios da esfera moral, portanto, são tratadas como não razoáveis.

No tocante à justificação de cada contexto da justiça, há diferentes formas de validação e aplicação das normas relativas a cada comunidade: princípios morais devem ser justificados universalmente e aplicam-se a todos os seres humanos; já os valores políticos e jurídicos são validados pela publicidade e pelo conceito de justiça, estendendo-se a uma determinada sociedade política; e, por fim, as concepções éticas de bem são justificadas individualmente, pelas preferências e interesses de cada um, não necessitam de justificação pública ou universal, pelo que só são válidas para aqueles que deliberadamente desejam fazer parte delas.<sup>355</sup> Sobre esta questão, é interessante atentar ao seguinte comentário feito por Forst:

As normas e princípios válidos universalmente, diferentemente dos valores éticos e concepções de bem, devem ser justificados *universalmente*, sem recorrer a concepções particulares de bem. Diferentemente dos valores éticos, normas jurídicas e normas morais têm a pretensão de contar com uma validade universal fundamentada “para todos”, não importa quais concepções éticas as pessoas adotem. *Normas jurídicas* pedem a observância de todos os parceiros do direito enquanto membros de uma determinada comunidade jurídica e são resultado de um processo de legislação realizado no interior de uma comunidade política, ao passo que as *normas morais* pretendem ter validade universal, isto é, vinculam todos os seres humanos enquanto membros da comunidade dos seres humanos [...]. Em contraposição, os *valores éticos* têm uma outra pretensão de validade: são válidos apenas para indivíduos que se podem identificar com esses valores, isto é, que podem afirmá-los como parte de suas identidades do ponto de vista de sua história de vida (FORST, 2010, p. 41).

Considerando os vários contextos da justiça, percebe-se que o âmbito político faz parte do moral, de modo que há um fundamento moral nos princípios políticos. Todavia, não se pode admitir um embasamento ético ao âmbito político, pois a justificação das concepções éticas não atende às exigências de publicidade e reciprocidade do político. Desse modo, embora seja necessário separar o âmbito político do ético, é possível defender uma fundamentação moral do político. É, aliás, nesse sentido que Forst esclarece as supracitadas

---

<sup>355</sup> Nesse sentido, o professor Thadeu Weber oportunamente esclarece o seguinte: “o domínio do moral diz respeito às normas universalíssimas que afetam o homem na condição de ser humano. Vale para todos independentemente de suas convicções e interesses pessoais. Há que se destacar que os valores éticos não têm a pretensão de justificação universal. Este é o caso das normas jurídicas e das normas morais, pois pretendem que sua validade seja fundamentada para todos, independentemente das concepções éticas. As normas jurídicas requerem a observância de todos os membros de determinada comunidade jurídica, pois são resultado de um processo legislativo. As normas morais têm validade universal no sentido de vincularem todos os seres humanos pelo fato de serem humanos. Os valores éticos só têm validade para aqueles que se identificam com determinada comunidade ética, uma comunidade religiosa, por exemplo” (WEBER, 2016, p. 401).

imprecisões no uso dos conceitos de “ético”, “político” e “moral” na obra de Rawls. Assim, quando Rawls afirma que o âmbito político não pressupõe nenhuma “doutrina moral abrangente”, “o sentido do termo “moral”, do qual Rawls se afasta, é o sentido ético de uma concepção que está fundamentada em valores últimos e que se referem à vida boa” (FORST, 2010, p. 57). O “moral”, aqui, denota um valor ético, pois Rawls deseja ressaltar a independência da posição política com relação a toda e qualquer concepção ética de bem, e o faz justamente porque não é possível justificar publicamente tais concepções. O mesmo ocorre quando Rawls trata da concepção política de pessoa, no § 5 da primeira Conferência de *Political Liberalism*: ele a distingue da identidade ética, a qual é caracterizada pelos fins e compromissos mais profundos dos cidadãos, mas a denomina de “identidade moral ou não institucional”. Mais adiante, Rawls reforça esse equívoco ao asseverar que estes compromissos “especificam a identidade moral e dão forma ao estilo de vida de uma pessoa, àquilo que a própria pessoa julga estar fazendo e tentando realizar no mundo social”<sup>356</sup> (PL, Conf. I, §5). Ora, parece evidente que o uso do conceito de “identidade moral”, aqui, realmente denota a ideia de “identidade ética”. Isso se torna ainda mais evidente quando o autor estadunidense afirma que esta concepção de identidade pessoal pode mudar, e que “quando essas mudanças são abruptas, podemos dizer que não somos mais a mesma pessoa”. Como exemplo, é citado um caso de conversão religiosa que implica em mudanças profundas na identidade ética - mais uma vez, Rawls fala em identidade moral (Cf. PL, Conf. I, §5) - da pessoa: “na estrada de Damasco, Saulo de Tarso se transforma em Paulo, o Apóstolo”<sup>357</sup> (PL, Conf. I, §5) e isso faz com que ele modifique radicalmente a sua forma de vida. Tendo em vista esse caso, parece evidente que Rawls está se referindo à identidade ética e às diversas concepções de bem que podem ser livremente escolhidas e modificadas, conforme as preferências individuais. Esse processo de constituição da identidade pessoal está relacionado ao domínio ético das concepções abrangentes de bem, e não aos princípios universais da esfera moral. Não por acaso, estas concepções éticas podem ser livremente modificadas, sem que isso altere a identidade política da pessoa.

Certamente, o que Rawls deseja ressaltar é que tais mudanças na identidade ética de uma pessoa, por mais radicais e profundas que possam ser, não afetam a sua identidade política, pois o âmbito político justifica-se de modo independente de toda e qualquer concepção ética abrangente. Com efeito, uma conversão religiosa ou mesmo qualquer

---

<sup>356</sup> No original: “specify moral identity and give shape to a person’s way of life, what one sees oneself as doing and trying to accomplish in the social world”.

<sup>357</sup> No original: “On the road to Damascus Saul of Tarsus becomes Paul the Apostle”.

ressignificação na identidade ética não implica em nenhuma mudança na identidade pública de qualquer cidadão. É, pois, nesse sentido que a autonomia política deve ser entendida: como totalmente independente das concepções éticas de bem, mas vinculada a deveres e prerrogativas jurídicas e públicas. Apesar da falta de clareza no uso dos citados conceitos na obra rawlsiana, o acordo semântico proposto por Forst deixa claro o seguinte: a independência do âmbito político diz respeito às concepções éticas de bem, as quais não se enquadram nos critérios de publicidade exigidos na justificação do construtivismo político. Se de fato o que Rawls deseja é afirmar a independência do político com relação ao ético, então outra questão se impõe: haveria uma fundamentação moral do político? Ou seja, o liberalismo político pode estabelecer-se de modo independente do âmbito moral, o qual apresenta princípios universalmente válidos? Ou será que o político é parte do moral e, assim, os princípios morais seriam pressupostos imprescindíveis ao domínio do político. Considerando as pretensões do liberalismo rawlsiano, parece evidente que o âmbito político não pode assimilar concepções éticas de bem. Mas, que dizer sobre valores morais universalíssimos?

Inicialmente, para responder estas questões, torna-se importante ressaltar que a independência da concepção política de justiça é uma premissa fundamental para se levar a cabo um acordo estável, numa sociedade marcada pelo pluralismo razoável de doutrinas éticas abrangentes. Por outro lado, considerando o acordo semântico proposto por Forst, é possível pensar que uma vinculação da concepção política de justiça a princípios morais não comprometeria a ideia de um consenso sobreposto de doutrinas éticas abrangentes. Isso porque a esfera moral atende aos mesmos critérios de justificação do domínio político, pois a universalidade dos princípios morais acolhe os requisitos de reciprocidade e publicidade exigidos pelo político. Pode-se dizer, inclusive, que o moral vai além do político e assegura uma justificação universal, válida para todos os seres humanos. Diferentemente das concepções éticas, sobre as quais dificilmente se chegaria a um acordo político, pois elas se estruturam a partir de interesses privados e subjetivos, os princípios morais são compartilhados por todos. Este parece ser o sentido atribuído por Rawls ao termo “moral”, quando ele se refere às “faculdades morais dos cidadãos” ou ainda quando afirma que uma concepção política é também moral. Do mesmo modo, as ideias de igualdade e liberdade, na medida em que exigem qualidades mínimas dos cidadãos, denotam uma concepção moral pressuposta. Estas são exigências básicas para que o construtivismo político rawlsiano possa ser edificado, pois nem tudo pode ser construído.

#### 4.4 Críticas à fundamentação autossustentável (*freestanding*) do liberalismo político

A questão relativa à autossustentabilidade do liberalismo político rawlsiano rendeu e ainda rende muitas discussões. As principais objeções concentram-se em possíveis pressupostos morais ou éticos, não devidamente elucidados por Rawls, mas que estariam fundamentando os seus princípios políticos. Nesse caso, Rawls estaria desconsiderando alguns elementos imprescindíveis para a estruturação do liberalismo político, os quais constituem as bases de sustentação dos princípios de justiça. A exposição autossustentável, portanto, estaria articulada mediante um argumento que oculta premissas fundamentais, as quais sustentam as conclusões do liberalismo político. Nesse sentido, por exemplo, influenciado pelas críticas de Ronald Dworkin<sup>358</sup> à teoria da justiça rawlsiana, Charles Larmore afirma que o liberalismo político perde de vista as suposições morais<sup>359</sup> que inspiram e fundamentam o seu próprio projeto (Cf. LARMORE, 2008, p. 139). No capítulo intitulado *The Moral Basis of Political Liberalism*, encontrado na obra *The Autonomy of Morality*, Larmore assevera que o liberalismo busca um acordo razoável sobre uma concepção política que possa ser compartilhada por todos os cidadãos, a despeito de suas radicais diferenças no que diz respeito às concepções de bem. Para Larmore, todavia, o âmbito político não é suficiente para explicar a viabilidade de tal consenso, isso porque é necessário pressupor algo mais fundamental, algo que diz respeito ao próprio compromisso de organizar a vida política no sentido de buscar princípios para um acordo razoável. Pare ele, “esse compromisso forma o núcleo moral do pensamento liberal” e só pode ser explicado incorporando “o princípio de respeito pelas pessoas” (LARMORE, 2008, p. 143). Com isso, o princípio moral do igual respeito pelas pessoas constituiria o fundamento necessário para o liberalismo político levar a cabo um consenso entre pessoas radicalmente divididas por suas concepções de bem. Aqui, afirma-se um fundamento moral para a concepção política apresentada por Rawls.

---

<sup>358</sup> Em uma análise da obra *A Theory of Justice*, Dworkin defende que a teoria da justiça de Rawls encontra-se fundamentada em um pressuposto mais “profundo” do que os princípios escolhidos na posição original. Este pressuposto poderia ser expresso no direito abstrato à igual consideração e ao igual respeito às pessoas. Para uma compreensão mais ampla da proposta do autor, indica-se o texto no qual esta questão está apresentada: Cf. DWORKIN, Ronald. “A justiça e os direitos”. In: DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

<sup>359</sup> Analisando o debate promovido pelo *The Journal of Philosophy* entre Rawls e Habermas, Larmore acredita que ambos os autores estão muito próximos em suas concepções políticas. Tanto é que, para ele, as teorias de Rawls e Habermas comungam um problema fundamental: “each of them aims to reconceive the core principles of liberal democracy in a “freestanding” or “autonomous” fashion, dispensing with the divisive ethical or religious underpinnings of the past and regarding them instead as having a strictly political basis in their acceptability to the citizens whom they are to bind. This project, the project of “political liberalism,” is one share. Yet in pursuing it, Rawls and Habermas both lose sight of the moral assumptions that inspire this project and that therefore underlie the common ground on which the principles of liberal democracy are to rest, even when standing free from any general philosophy of man” (LARMORE, 2008, p. 139).

Na interpretação de Larmore, o liberalismo rawlsiano procura superar o individualismo do liberalismo clássico, pois busca um acordo razoável sobre princípios políticos. Para tanto, porém, os princípios políticos básicos precisam ser justificados pela razão pública, de modo que possam ser reconhecidos e aceitos por todos aqueles que a eles estão submetidos. Este é o “princípio liberal da legitimidade” rawlsiano, uma vez que expressa uma justificativa razoável para a submissão ao poder político (LARMORE, 2008, p. 146). Se a submissão fosse imposta apenas pela ameaça e pelo uso da força, “estariamos tratando as pessoas meramente como meios, como objetos de coerção, e não também como fins, envolvendo diretamente suas capacidades distintivas como pessoas” (LARMORE, 2008, p. 149). Assim, manifesta-se a importância fundamental do princípio da legitimidade, pois sua justificação independente faz jus à capacidade racional e razoável dos cidadãos.

Contudo, segundo Larmore, a autossustentabilidade da concepção política rawlsiana é uma questão incompleta, pois ela esconde um pressuposto moral fundamental: o já mencionado princípio do igual respeito entre as pessoas. Por esta razão, o autor afirma que a postura adotada por Rawls é ambígua, uma vez que não deixa evidente tal pressuposto moral fundamental. Com efeito, “o liberalismo, concebido como uma doutrina estritamente política, repousa sobre esse fundamento moral do respeito pelas pessoas” (LARMORE, 2008, p. 149). O princípio liberal da legitimidade, portanto, não pode ser edificado a partir de princípios estritamente políticos. Ele exige um fundamento moral que independe da vontade política dos cidadãos, o qual se encontra no princípio do igual respeito entre as pessoas. Esse princípio moral, não evidenciado por Rawls, está na base do consenso político entre cidadãos razoáveis e racionais. Com isso, Larmore conclui que o liberalismo político só faz sentido à luz do reconhecimento da autoridade moral do igual respeito entre as pessoas. “De fato, a ideia de respeito desempenha esse papel fundamental de várias maneiras: ele forma a base para acreditar que os princípios políticos deveriam ser objeto de um acordo razoável; e, além disso, serve para definir a própria natureza do acordo a ser buscado” (LARMORE, 2008, p. 152). A ideia de autossustentabilidade dos princípios políticos, deste modo, esconde um pressuposto moral que sustenta e dá significado à concepção de justiça defendida por Rawls: este fundamento não evidenciado se expressa no igual respeito entre as pessoas.

Nesse cenário, considerando a tese proposta por Larmore, pode-se levantar a seguinte questão: tal princípio moral poderia fundamentar a concepção política rawlsiana sem comprometer a ideia de consenso sobreposto? Ora, se tal pressuposto não expressa uma posição ética abrangente, mas sim um valor moral universalíssimo (igual respeito entre as pessoas), então talvez não haveria problema em pressupô-lo. Isso porque é possível sustentar

o consenso sobreposto de diferentes concepções éticas sobre um valor moral como o igual respeito entre as pessoas. Todas as concepções éticas razoáveis o aceitariam. Contudo, ao ressaltar a ideia de autossustentabilidade, Rawls aparentemente nega que exista qualquer pressuposto aos princípios políticos construídos na posição original, mesmo que se trate de um valor moral (não ético), como sugerido por Larmore. Perante a fundamentação autossustentável proposta pelo liberalismo político, a crítica de Larmore é muito pertinente, pois aparentemente há tal pressuposto moral, mas Rawls não o reconhece explicitamente.

Ainda no tocante aos possíveis pressupostos morais da concepção política rawlsiana, pode-se destacar, também, a interessante leitura proposta por Paul Ricoeur na obra *O Justo* (1995). O autor apresenta uma crítica à ideia de prioridade do justo sobre o bem e coloca em xeque a concepção rawlsiana de justiça procedimental pura. Para o pensador francês, há um pressuposto que fundamenta o procedimento, bem como os princípios de justiça apresentados através da posição original. Às vezes o texto se refere a um pressuposto ético, mas há menções em que se fala de pressuposto moral. O fato é que Ricoeur assevera que há uma circularidade no texto de Rawls, pois o liberalismo político supõe algo que nunca é evidenciado. Isso que está suposto é o que dá sustentação ao procedimento da teoria da justiça, de modo que Rawls apenas esclarece teoricamente uma concepção de justiça que desde sempre já estava pressuposta. Daí, pois, a ideia de circularidade, pois aquilo que se pretende demonstrar já se encontra pressuposto. Especificando o que se está propondo, Ricoeur afirma o seguinte: “minha principal objeção consistirá em dizer que um sentido moral da justiça, baseado na Regra de Ouro – “Não faças a outrem o que não gostarias que te fizessem” – está desde sempre pressuposto pela justificação puramente procedimental do princípio de justiça” (RICOEUR, 2008, p. 65). Este pressuposto moral dá sustentabilidade ao procedimento e aos princípios de justiça, porém ele permanece oculto na posição original, como se ele não existisse de fato.

Nesta interpretação, defende-se que tal pressuposto moral fundamenta a concepção política rawlsiana, a qual é apresentada como produto de um procedimento puro e autossustentado. O autor endossa essa tese asseverando que os dois princípios de justiça, estabelecidos conforme uma ordem lexical<sup>360</sup>, bem como a regra do *maximin*, que constituem o cavalo-de-batalha rawlsiano contra o utilitarismo, só têm sentido pressupondo um

---

<sup>360</sup> A ordem lexical assevera que o primeiro princípio de justiça tem prioridade sobre o segundo, de modo que não se deve efetivar o segundo sem ter realizado plenamente o primeiro. Segundo Ricoeur, “Rawls chama essa ordem de *lexical* ou *lexicológica* por uma razão bem simples: num dicionário, a primeira letra é lexicalmente primeira, no sentido de que nenhuma compensação no nível das letras ulteriores poderá apagar o efeito negativo que resultaria da substituição daquela primeira letra por qualquer outra letra; essa impossível substituição dá à primeira letra um peso infinito” (RICOEUR, 2008, p. 77).

fundamento moral. Aqui, manifesta-se a circularidade do procedimentalismo de Rawls. Nesse sentido, Ricoeur afirma que a ordem lexical dos princípios de justiça, conjugada com a regra *maximin*, constituem o principal argumento contra a posição utilitarista. Isso porque, primeiramente, a exigência de maximizar a parte mínima opõe-se à regra de maximização do interesse da maioria. Assim se impede, segundo o autor, o uso da lógica denominada por René Giraed como princípio sacrificial ou estratégia do bode expiatório, uma vez que fica proibido satisfazer o interesse de uma maioria à custa do interesse de uma minoria.<sup>361</sup> Da mesma maneira, o ordenamento *lexicográfico* entre os princípios de justiça opõe-se diametralmente ao utilitarismo, pois é necessário reconhecer a prioridade das liberdades fundamentais, independente do interesse da maioria ou mesmo da eficácia econômica. Como exposto por Ricoeur, “nenhuma perda de liberdade, seja qual for seu grau, pode ser compensada por um aumento de eficácia econômica. Não se compra bem-estar à custa de liberdade” (RICOEUR, 2008, p. 77). Aqui estaria a implicação anti-sacrificial presente nos princípios de justiça de Rawls. Considerando tais argumentos, o filósofo francês conclui o seguinte: “toda a tentativa de Rawls gira em torno da demonstração de que, na hipótese utilitarista, o detentor da posição menos favorecida é a vítima sacrificial, enquanto a concepção de justiça por ele defendida seria a única a convertê-lo em parceiro igual” (RICOEUR, 2008, p. 79). Por esta razão, a teoria da justiça rawlsiana consegue satisfazer a regra da publicidade plena, perante todos, enquanto que o princípio sacrificial presente no utilitarismo precisa permanecer oculto para se tornar eficiente.

Contudo, tendo em vista esta estratégia argumentativa, Ricoeur acredita que há um pressuposto moral que sustenta esta estrutura teórica proposta por Rawls. Esse pressuposto seria expresso na Regra de Ouro: “não faças ao próximo aquilo que não gostarias que te fizessem”, mediante a qual a teoria da justiça de Rawls ganharia um verdadeiro significado. Exposta de modo totalmente independente de qualquer pressuposto moral, a justiça como equidade torna-se circular, pois apenas apresenta uma formalização conceitual de um sentido de justiça sempre pressuposto. Com isso, a tese defendida por Ricoeur é que “uma concepção procedimental de justiça fornece, na melhor das hipóteses, uma racionalização de um sentido de justiça que está sempre pressuposto” (RICOEUR, 2008, p. 80). Um indício que acena para essa circularidade argumentativa, a qual desde sempre pressupõe o que se está demonstrando,

---

<sup>361</sup> O princípio sacrificial, segundo Ricoeur, parte de uma máxima individual, a saber: “os prazeres simples, as satisfações imediatas, deveriam ser *sacrificados* em nome de prazeres e satisfações maiores, ainda que distantes”. O problema, contudo, aparece quando este modo de proceder é estendido à sociedade como um todo: “extrapolando do indivíduo ao todo social como faz o utilitarismo, já não é um prazer pessoal o *sacrificado*, mas toda uma camada social” (RICOEUR, 2008, p. 66), de modo que aqueles que sofrem o sacrifício não são os mesmos que recebem os possíveis benefícios do procedimento.

encontra-se na estrutura textual de *A Theory of Justice*: a obra apresenta os princípios de justiça (§11-12) antes mesmo que as condições da posição original, nas quais estes princípios deveriam ser construídos, fossem tratadas (§20 – 25).<sup>362</sup> Essa antecipação da concepção de justiça posteriormente exposta, portanto, deixa evidente algo importante: “a definição procedimental da justiça não constitui uma teoria independente, mas assenta na compreensão prévia que nos permite definir e interpretar os dois princípios da justiça antes que se possa provar” (RICOEUR, 2008, p. 81-82). O argumento rawlsiano que permite contestar a lógica utilitarista, com efeito, não pode ser estruturado de modo puramente procedimental, independente de toda e qualquer concepção moral ou de modo autossustentado. Para se reconhecer o valor inviolável de todas as pessoas, independente de sua situação social ou econômica, é necessário assumir o preceito moral da Regra de Ouro: não fazer ao próximo aquilo que tu não aceitarias que te fizessem.

Assumindo este preceito moral, a lógica utilitarista é posta em xeque e o princípio sacrificial não seria aceito. O modo pelo qual essa concepção moral é incorporada ao procedimento da teoria da justiça, segundo Ricoeur, acontece por meio do que o Rawls denomina de “convicções ponderadas”. É, aliás, assim que o procedimento pretensamente puro assume um pressuposto moral não evidenciado, mas fundamental para a constituição da teoria da justiça. As denominadas “convicções ponderadas”, portanto, “resumem toda a compreensão prévia, que Rawls chama “intuitiva”, a saber, os juízos morais “nos quais temos a máxima confiança”” (RICOEUR, 2008, p. 85). Esse pressuposto moral denota um sentido de justiça equivalente à Regra de Ouro, o qual está virtualmente pré-compreendido nas convicções bem ponderadas dos sujeitos. Deste modo, “todo o aparato argumentativo pode assim ser considerado uma racionalização progressiva dessas convicções” (RICOEUR, 2008, p. 86), de modo que os pressupostos morais possam ser alinhavados com a teoria da justiça. Ricoeur acredita que este alinhamento entre o que desde sempre está pressuposto e a teoria racionalmente estruturada acontece através do artifício do “equilíbrio reflexivo”. Assim, o conteúdo moral que está pressuposto nas convicções bem ponderadas integra-se ao procedimento teórico exposto como independente. “Rawls, ao que me parece, esforça-se *to have the best of both worlds*, ou seja, por construir uma concepção puramente procedimental da justiça sem perder a segurança oferecida pelo equilíbrio reflexivo entre convicções e teoria” (RICOEUR, 2008, p. 87). Contudo, o que realmente dá suporte à estrutura

---

<sup>362</sup> Segundo Ricoeur, “essa é a estranha “condição das razões”. Por um lado, os princípios de justiça são amplamente definidos e interpretados antes que seja apresentada a prova de que esses princípios são os que seriam escolhidos na situação original; por outro lado, o acordo original deve ser antecipado, para que a formulação dos dois princípios adquira alguma pertinência” (RICOEUR, 2008, p. 81).

argumentativa rawlsiana é um pressuposto moral não devidamente reconhecido: o igual valor moral de todas as pessoas, implicado na compreensão prévia das convicções ponderadas acerca do justo e injusto.

Ao localizar tal pressuposto moral presente na teoria da justiça rawlsiana, Ricoeur pretende pôr em xeque a proposta de um método procedimental puro, bem como a ideia que defende a prioridade do justo sobre o bem. No que tange ao argumento da justiça procedimental pura, parece que a crítica do filósofo francês está muito bem estruturada, como foi analisado. Todavia, pode-se questionar a validade de sua crítica quando estendida à ideia de prioridade do justo sobre o bem. Isso porque, se consideramos o supracitado acordo semântico, o que Ricoeur identifica na Regra de Ouro é um valor moral universalíssimo, muito embora ele não faça a distinção entre ético e moral. Não obstante, o autor trata este pressuposto moral como se fosse um valor ético vinculado a uma concepção de bem. Daí, pois, a sua crítica à prioridade do justo sobre o bem. No entanto, do modo como é apresentado pelo autor, a Regra de Ouro está no âmbito moral, pois expressa um preceito universalmente reconhecido, a saber: o respeito mútuo entre as pessoas. Ora, nesse caso, não se está pressupondo uma concepção ética de bem, mas sim um valor moral, o qual poderia perfeitamente fundamentar o conceito de justiça, sem que isso significasse submetê-lo a uma concepção abrangente do bem. A ideia de prioridade do justo, para Rawls, está diretamente vinculada ao pluralismo de concepções éticas abrangentes de bem, as quais geralmente embasam-se em valores não públicos que dizem respeito às preferências pessoais e vínculos subjetivos. Esses valores são escolhidos e modificados conforme a identidade ética de cada pessoa, e por esse motivo eles não são compartilhados por todos. O conceito justo, por outro lado, exige uma justificação pública, acessível à razão prática de todo e qualquer cidadão, uma vez que ele expressa princípios que são reconhecidos e compartilhados por todos. É nesse sentido, portanto, que o pressuposto moral sugerido por Ricoeur não afeta a ideia de prioridade do justo, justamente porque a Regra de Ouro expressa um valor moral reconhecido publicamente e compartilhado por todos. Aqui, mais uma vez, pode-se dizer que há um pressuposto moral<sup>363</sup> à teoria da justiça, mas não ético.

#### **4.5 A doutrina moral kantiana como pressuposto necessário ao liberalismo político**

---

<sup>363</sup> Além das posições aqui expostas, deve-se ressaltar que tal questão relativa aos possíveis pressupostos morais ou éticos presentes no liberalismo político de Rawls é algo recorrente nos debates filosóficos, podendo ser localizada em vários outros autores. Pode-se mencionar, entre outros, os seguintes casos: Estlund (1998); Hampton (1996); Wenar (1995) e Mahoney (2007).

Como evidenciado anteriormente, há várias objeções à ideia de autossustentabilidade dos princípios de justiça, apresentada em *Political Liberalism*. Não são poucos os críticos que contestam a independência da concepção política de justiça e, geralmente, o fazem assinalando para pressupostos morais ou éticos não devidamente considerados na obra de 1993. Além destas objeções que se concentram sobre fundamentos morais, há outras críticas que incidem sobre a concepção-modelo de sociedade bem-ordenada, como redefinida e limitada nos últimos escritos sobre o assunto. Estabelecida como uma concepção que integra a posição original, essa ideia limita a aplicabilidade dos princípios de justiça conforme os padrões políticos das sociedades democráticas constitucionais modernas. Nesse caso, a justiça como equidade partiria de certas ideias fundamentais, as quais estariam implícitas na cultura política das sociedades democráticas, de modo que a teoria rawlsiana só aplicar-se-ia a sociedades com este perfil político. Sociedades que não reconhecem a liberdade e a igualdade como valores políticos fundamentais, portanto, não seriam razoáveis, nem aceitariam os princípios do liberalismo rawlsiano.

Perante essa limitação, segundo as principais objeções, o construtivismo político estaria dependente de uma determinada concepção liberal de sociedade, a qual dificilmente deixaria de manifestar um ponto de vista ético-cultural, como pressuposto orientador de tal sociedade. Mesmo Rawls ressaltando que o construtivismo político não se vincula a qualquer doutrina ética abrangente, pode-se supor que a concepção-modelo de sociedade bem-ordenada pressupõe algo como uma postura liberal, característica das democracias constitucionais modernas. Para esse viés crítico, na medida em que Rawls limita a aplicação de sua teoria a essa ideia de sociedade, torna-se evidente que ele está pressupondo uma concepção ética de bem, presente nas culturas democráticas modernas, sem a qual o liberalismo político não teria efetividade. Contudo, o filósofo estadunidense vai objetar estas críticas afirmando que tal ideia de sociedade não envolve elementos extraídos de concepções éticas ou mesmo de visões abrangentes sobre o bem, as quais são parte da cultura social.<sup>364</sup> A concepção-modelo de sociedade bem-ordenada extrai seus princípios da cultura política, a qual é constituída historicamente e se expressa em instituições e valores públicos. “Essa cultura pública compreende as instituições políticas de um regime constitucional e as tradições públicas de sua interpretação (inclusive as do judiciário), bem como os textos e documentos históricos

---

<sup>364</sup> Para Rawls, as diversas concepções éticas integram a cultura social, não política e pública de uma sociedade. Elas são importantes, porém não é delas que se extraem os valores políticos de uma sociedade democrática. Isso porque estas “doutrinas abrangentes de todos os tipos - religiosas, filosóficas e morais - fazem parte do que podemos chamar de “cultura de fundo” da sociedade civil. É a cultura do social, não do político. É a cultura da vida cotidiana, de suas diversas associações: igrejas e universidades, sociedades de eruditos e cientistas, clubes e times, para citar apenas algumas” (PL, Conf. I, §2).

que são de conhecimento geral”<sup>365</sup> (PL, Conf. I, §2). Mesmo integrando valores sociais, o construtivismo político não estaria apelando a concepções éticas de bem, pois ele se fundamenta em valores políticos e publicamente reconhecidos por todos os cidadãos.<sup>366</sup>

Contudo, à luz de todas estas discussões acerca de possíveis pressupostos à ideia de autossustentabilidade do liberalismo político, tendo em vista, sobretudo, as supracitadas posições defendidas por Larmore e Ricoeur, parece plausível defender que há uma fundamentação moral para o âmbito político, embora seja necessário distingui-la do domínio ético. Segundo o acordo semântico estabelecido a partir da leitura proposta por Forst, torna-se possível pressupor um fundamento moral ao político, porém não ético. Como é evidente, o que o liberalismo político pretende evitar é estar vinculado a concepções éticas de bem, pois estas têm caráter privado e subjetivo. Como ressaltado por Kant, não se deve assumir concepções subjetivas como válidas objetivamente. Por outro lado, o âmbito moral não teria estas características, já que se trata de valores universais e reconhecidos pela razão prática. Aliás, princípios morais universalíssimos não comprometeriam a estabilidade do âmbito político, nem a efetivação de um possível consenso sobreposto de concepções éticas razoáveis. Isso porque, sendo universais, esses princípios morais são publicamente reconhecidos pela razão prática de todos os cidadãos razoáveis. A estabilidade dos princípios de justiça, bem como a possibilidade de se alcançar um consenso sobreposto, não se dá pelo simples *status* político da teoria, mas sim pela objetividade que permite o reconhecimento público dos princípios escolhidos. Essa é, pois, uma característica dos valores universalíssimos da esfera moral. Portanto, muito embora Rawls não tenha pressuposto qualquer princípio moral ao seu liberalismo, apostando assim na ideia de um construtivismo estruturado mediante um procedimentalismo puro, é plausível e relevante elucidar esses possíveis pressupostos presentes em seu projeto.

Nesse cenário de objeções à ideia de autossustentabilidade do âmbito político, todas as discussões remetem a uma questão central que carece de elucidação, a saber: esse possível fundamento moral, pressuposto ao liberalismo político, não estaria na razão prática kantiana?

---

<sup>365</sup> No original: “This public culture comprises the political institutions of a constitutional regime and the public traditions of their interpretation (including those of the judiciary), as well as historic texts and documents that are common knowledge”.

<sup>366</sup> Nesse sentido, o liberalismo político estaria fundamentado em certas ideias fundamentais implícitas na cultura política pública das sociedades democráticas. Estas ideias seriam reconhecidas por todos, o que não comprometeria o consenso sobreposto entre diferentes concepções éticas de bem. Segundo Rawls, “numa sociedade democrática, há uma tradição de pensamento democrático, cujo teor é, no mínimo, familiar e inteligível ao senso comum civilizado dos cidadãos em geral. As diversas instituições da sociedade, e as formas aceitas de interpretá-las, são vistas como um fundo de ideias e princípios implicitamente compartilhados” (PL, Conf. I, §2).

Considerando que Rawls assumidamente fundamenta-se no construtivismo moral kantiano, não estaria aí, portanto, o assinalado pressuposto moral do liberalismo político? Como analisado nos capítulos precedentes, a partir dos anos 1980, com a publicação das *John Dewey Lectures*, o filósofo estadunidense afasta-se da concepção moral de Kant, bem como de toda e qualquer concepção filosóficas abrangente. Esse processo é levado a cabo com a publicação de *Political Liberalism*, em 1993, onde o autor apresenta a ideia de autossustentabilidade do âmbito político e rechaça qualquer pressuposto ético ou moral abrangente. Aqui, aliás, Rawls ressalta que a concepção moral kantiana não desempenha qualquer função na estabilidade do âmbito político, pois ela expressa uma doutrina filosófica abrangente, fundamentada no idealismo transcendental. No entanto, o que se pretende explorar é a ideia de uma possível fundamentação moral kantiana no liberalismo político de Rawls, de modo que a concepção inicial de um construtivismo moral permaneceria como um pressuposto incontornável ao construtivismo político, mesmo quando o autor estadunidense defende uma concepção de justiça autossustentável.

Assumindo essa tese, o construtivismo moral kantiano não estaria apenas endossando o liberalismo político ou “exprimindo apenas uma analogia” de modelos construtivistas (Cf. KCMT p. 48), senão que aquele serviria como fundamento imprescindível para esse. Isso porque, defende-se que o construtivismo político, mesmo prescindindo de todas as doutrinas éticas abrangentes, não poderia se sustentar sem assumir os pressupostos morais da razão prática de Kant, a qual Rawls interpreta a partir de uma concepção procedimental, não comprometida com o fundacionismo apriorístico da razão transcendental. À luz desta vinculação, a moral kantiana não pode ser considerada simplesmente como mais uma doutrina ética abrangente, como Rawls a qualifica. A filosofia prática kantiana deve ser entendida no sentido moral de uma teoria de princípios universais, e não no sentido ético das concepções particulares de bem. Com efeito, ela torna-se determinante na construção e na manutenção da justiça como equidade, uma vez que as concepções utilizadas pelo construtivismo político são reconhecidamente de origem kantiana, as quais permanecem como pressupostos fundamentais para os princípios de justiça. É importante salientar que, como anteriormente analisado, Rawls faz uma leitura procedimental da moralidade kantiana, na qual a razão prática é caracterizada como uma capacidade reflexiva capaz de construir princípios morais universalmente reconhecidos. Aqui, a razão prática mantém-se como a faculdade legitimadora da moralidade, porém não mais como uma autoridade *a priori* e metafísica, mas sim como uma capacidade reflexiva de cidadãos razoáveis e racionais. Nesse sentido, o tão discutido fundamento moral

do liberalismo político estaria naquela concepção filosófica que desde o início inspira e embasa o projeto rawlsiano, a saber: o construtivismo moral de Kant.

Rawls até reconhece que “existe semelhança entre os valores do liberalismo político e os valores dos liberalismos abrangentes de Kant [...]”, porém afirma que “a justiça como equidade não tem o intuito de cultivar os valores e as virtudes que são próprios dos liberalismos da autonomia e da individualidade, nem de qualquer outra doutrina abrangente”<sup>367</sup> (PL, Conf. V, §6). Como anteriormente analisado, a partir dos escritos de 1980, o filósofo estadunidense não hesita em afirmar que o seu liberalismo político não tem qualquer vinculação com a concepção moral kantiana (Cf. PL, Conf. III, §2). No entanto, a questão que deve ser feita é a seguinte: o liberalismo político se sustenta de modo independente, sem pressupor qualquer elemento relacionado à moralidade kantiana? Se não, então parece haver uma fundamentação necessária deste para com aquele, a qual não pode ser compreendida simplesmente como uma subscrição de uma concepção filosófico-moral aos princípios de justiça do liberalismo político.

O primeiro indício que aponta na direção de uma necessária vinculação, entre a concepção política rawlsiana e a moralidade kantiana, encontra-se na origem estrutural do projeto de uma teoria da justiça como equidade. Como foi exposto no capítulo precedente, Rawls reconhece na razão prática kantiana a origem do método construtivista na teoria moral. Isso permite que a ideia de uma teoria da justiça como equidade surja a partir de uma interpretação resignificativa dos elementos fundamentais da moralidade kantiana. Aliás, Rawls reconhece que seu objetivo é reinterpretar a razão prática de Kant a partir de outro ponto de vista, aplicando-a a uma concepção social e política de justiça, mediante uma concepção de razão prática procedimental. É claro que este projeto inicial é radicalmente modificado, passando por um processo de politização que termina por afirmar uma concepção política autossustentável, de modo que se rechaça toda e qualquer vinculação ética ou moral, inclusive kantiana. Contudo, o que Rawls não percebe é que alguns elementos da moralidade kantiana, os quais estão implicitamente presentes desde a origem de seu projeto, continuam fundamentando o liberalismo político, a despeito de sua pretensão de autossustentabilidade. Para explorar essa ideia, deve-se ter presente que Rawls faz uma leitura bastante original da moralidade kantiana, interpretando a razão prática como uma faculdade reflexiva capaz de construir princípios morais. A razão prática kantiana, portanto, deixa de ser uma autoridade em si, a qual tem legitimidade transcendental pelo simples *factum* de existir. No

---

<sup>367</sup> No original: “justice as fairness does not seek to cultivate the distinctive virtues and values of the liberalism of autonomy and individuality, or indeed of any other comprehensive doctrine”.

construtivismo moral, ela torna-se uma faculdade normativa e procedimental, pela qual os cidadãos reais podem avaliar, revisar e construir os juízos morais ponderados que fundamentam a estrutura básica da sociedade em que vivem.

Nesse sentido, inicialmente, pode-se considerar que a liberdade transcendental kantiana, entendida como incondicionada com relação a determinações empíricas, bem como a autonomia moral que se expressa mediante a lei moral, são fundamentos imprescindíveis (ressignificados) para o construtivismo político. O desprendimento exigido pela autonomia política dos cidadãos, os quais devem ter a capacidade de escolher, revisar e alterar suas concepções de bem, requer a pressuposição da liberdade moral kantiana. Rawls a considera como uma concepção estritamente política, mas no fundo há como pressuposto a liberdade kantiana. Ora, na medida em que o sujeito moral não se encontra determinado pelo contexto ético-empírico, então ele pode agir de modo incondicionado, escolhendo, revisando e mudando as suas próprias concepções de bem. Do mesmo modo que a liberdade moral evita o completo mecanicismo natural, pelo qual tudo seria determinado, a resignificação dessa concepção de liberdade possibilita aos sujeitos rawlsianos desprenderem-se de seus contextos particulares, construindo assim princípios políticos racionais e razoáveis.

Nesse contexto, o liberalismo político abandona o fundacionismo metafísico da liberdade transcendental, mas mantém-se dependente da concepção moral de liberdade, entendida segundo o procedimentalismo da razão prática. É, pois, através da liberdade moral que os cidadãos encontram-se em condições de construir, por meio da reflexão prática, os princípios políticos da justiça como equidade. Esse mesmo pressuposto os permite avaliar, revisar e edificar suas próprias concepções de justiça e bem. Sem assumir como pressuposto essa concepção moral de liberdade, Rawls não poderia desenvolver uma proposta política construtivista, pois essa se fundamenta num procedimentalismo que exige uma capacidade reflexiva de cidadãos razoáveis, racionais e livres. Isso significa que Rawls está assumindo como pressuposto fundamental ao construtivismo político a capacidade de autodeterminação moral kantiana, na medida em que a capacidade reflexiva dos cidadãos (envolvidos na construção de princípios políticos razoáveis) só se torna possível excluindo o determinismo natural e pressupondo a liberdade moral. De outro modo, os cidadãos não teriam a capacidade crítico-reflexiva para avaliar, revisar e construir juízos ponderados sobre os princípios políticos que fundamentam a estrutura básica da sociedade em que vivem. Como em Kant, aqui a liberdade torna-se o pressuposto basilar da razão prática, agora entendida como uma faculdade reflexiva capaz de justificar princípios políticos.

Ademais, a autonomia política defendida pelo liberalismo, bem como o próprio argumento que sustenta a escolha do primeiro princípio de justiça, encontra-se dependente da autonomia moral kantiana. Isso porque a autonomia racional, que modela a autonomia plena dos cidadãos de uma sociedade liberal, só terá efetividade se estes cidadãos possuírem autonomia moral, como representada em Kant. Nessa interpretação, o construtivismo político estaria pressupondo a tese fundamental da autonomia moral kantiana, a saber: o despreendimento de toda e qualquer condição heterônoma, i.e., externa à razão prática, bem como a capacidade racional de autodeterminação da vontade. No liberalismo político, contudo, a autonomia moral torna-se uma capacidade reflexiva (da razão prática) capaz de construir princípios políticos, mediante um procedimento normativo desenvolvido pelos próprios cidadãos razoáveis e racionais. Para tanto, a liberdade moral, a qual permite a autodeterminação pela razão prática, torna-se um pressuposto basilar para a concepção política de autonomia plena.

Nesse sentido, sem pressupor sujeitos moralmente autônomos, como representados no construtivismo moral kantiano, a justiça como equidade até pode ser formalmente apresentada como um procedimento puramente político, mas ela não teria efetividade alguma quando aplicada à estrutura básica de uma sociedade. Isso porque, nesse caso, os cidadãos estariam naturalmente determinados pelo contexto social, de modo que não teriam as condições necessárias para desenvolver a reflexão prática que efetiva os princípios políticos construídos na posição original. Assim, a autonomia política estaria necessariamente vinculada à autonomia moral kantiana, pois a base que assegura a escolha dos princípios que constituem a autonomia pública dos cidadãos não é puramente política, senão que profundamente vinculada à posição do filósofo moderno. Segundo Rawls, a autonomia racional (artificial) das partes na posição original não está condicionada por nenhuma doutrina filosófica, de modo que o argumento pretende apresentar princípios essencialmente políticos, independentes de qualquer visão abrangente. A autonomia plena também seria política, pois ela considera os cidadãos a partir de sua identidade pública, orientados pelos princípios escolhidos na situação inicial. Com efeito, se a autonomia das partes na posição original pressupõe uma fundamentação moral kantiana, do mesmo modo a autonomia plena dos cidadãos estaria dependente da correspondente noção kantiana. Isso seria imprescindível para se atingir o equilíbrio reflexivo amplo entre a cultura política democrática e o modelo normativo construído na situação inicial.

Segundo a concepção política do filósofo estadunidense, a autonomia plena dos cidadãos possibilita um processo deliberativo e constitutivo de juízos morais bem ponderados,

os quais são condições necessárias para um equilíbrio entre os princípios construídos pelas partes na posição original e os juízos dos cidadãos racionais e razoáveis num contexto plural. Isso é fundamental para calibrar, por assim dizer, os princípios construídos na situação inicial com a cultura política de uma sociedade democrática. O que Rawls não evidencia, contudo, é que esse equilíbrio reflexivo amplo exige (inevitavelmente) a pressuposição de uma concepção moral constitutiva dos sujeitos políticos, a saber: a moralidade kantiana. Nesse caso, uma das condições fundamentais para se atingir o equilíbrio reflexivo é pressupor a autonomia moral kantiana como constitutiva da autonomia política dos cidadãos reais, uma vez que essa é modelada pela concepção prática daquela, como uma condição imprescindível na construção normativa dos princípios. A autonomia moral kantiana é uma condição implícita à autonomia política, a qual assegura as condições necessárias para a efetivação de um equilíbrio reflexivo. No fundo, subentendido à concepção de autonomia política há um pressuposto moral, o qual assume as ideias de liberdade e autonomia kantianas. A identidade política dos cidadãos, bem como a concepção de liberdade a ela relacionada, só possui efetividade pressupondo a autonomia moral kantiana. Isso porque os três aspectos segundo os quais os cidadãos são considerados como pessoas livres exigem, para que eles de fato se realizem, os pressupostos morais da concepção de autonomia racional do filósofo de Königsberg.

Nesse caso, sem pressupor a liberdade e a autonomia moral kantiana, entendida como a capacidade de autodeterminação pela própria razão prática, os cidadãos políticos não têm efetivas condições para: 1) possuírem a capacidade moral de ter e desenvolver uma concepção de bem, assim como de rever, alterar e ressignificar por motivos racionais e razoáveis esta concepção; 2) considerarem-se como fontes autoautenticativas de demandas válidas; e 3) possuírem a capacidade de assumir a responsabilidade por seus próprios fins, aceitando e promovendo concepções razoáveis e justas. Estas são as condições mediante as quais um cidadão desenvolve efetivamente sua liberdade política, como estabelecido por Rawls. Ora, para que estas condições se tornem efetivas, contudo, é imprescindível pressupor e assumir como fundamento a concepção de autonomia kantiana, pois é necessário considerar os cidadãos políticos como pessoas autônomas, como sujeitos capazes de autodeterminação da vontade pela própria razão prática. Caso contrário, como assevera Kant, a vontade humana seria determinada por condições empíricas, pelo que até mesmo a ideia de liberdade política não passaria de uma mera ilusão. Muito embora Rawls rechace qualquer pressuposto moral, parece evidente que a sua concepção de autonomia política encontra-se implicitamente fundamentada na autonomia da razão prática de Kant. No procedimentalismo rawlsiano, esse

pressuposto vincula-se ao construtivismo da razão prática, não mais como uma autoridade metafísica e transcendental, mas sim como uma capacidade reflexiva de justificar princípios políticos. É, portanto, por este motivo que o equilíbrio reflexivo amplo exige que os cidadãos assumam concepções morais bem ponderadas que implicitamente pressupõem a autonomia kantiana, sem as quais não se poderia atingir um equilíbrio entre os princípios construídos na posição original e a cultura política de uma sociedade democrática.

Nessa interpretação, o liberalismo político é encarado como um modelo coerentista, no qual os princípios hipoteticamente construídos na posição original são efetivados pela reflexão prática dos cidadãos razoáveis e racionais na estrutura básica da sociedade. Nesse caso, as partes na posição original (autonomia racional) servem como referências normativas para que os cidadãos reais, mediante as capacidades morais da autonomia plena, possam avaliar, questionar e efetivar os princípios políticos na sociedade em que vivem. Na parte não hipotética da teoria da justiça, os cidadãos precisam desenvolver as capacidades morais da autonomia plena para que os princípios de justiça sejam efetivados e aplicados à estrutura social. Se isso não ocorrer, a teoria perde sua efetividade prática e torna-se uma conjectura artificial e abstrata, apenas. Aqui está a importância do equilíbrio reflexivo, bem como do construtivismo moral kantiano, pois assim a autonomia plena dos cidadãos é desenvolvida e progressivamente vai constituindo juízos morais ponderados. Esse é, aliás, o processo pelo qual se estabelece o equilíbrio reflexivo, no qual a conjectura ideal da teoria é articulada com a estrutura social.

Mesmo assumindo como referência normativa os princípios construídos na posição original, o equilíbrio reflexivo amplo não é algo estático, mas sim um processo contínuo e progressivo, de modo que a reflexão moral dos cidadãos vai construindo juízos ponderados. À medida que o equilíbrio reflexivo vai desenvolvendo-se, os juízos morais se tornam gradativamente mais bem ponderados e razoáveis. Esse é um processo contínuo, conduzido pela razão prática, em que a cada passo um novo horizonte normativo se abre, na medida em que os princípios políticos são progressivamente revisados e aperfeiçoados. Nessa interpretação, o construtivismo moral kantiano constitui a base da autonomia plena que oferece as condições necessárias para os cidadãos desenvolverem juízos ponderados, através do equilíbrio reflexivo. O procedimento construtivista exige autonomia moral e capacidade reflexiva do agente, pressupostos fundamentais para o processo de equilíbrio reflexivo amplo. Segundo Rawls, “reflexão plena não significa aqui uma reflexão perfeita no momento final, mas essa progressiva reflexão crítica que deve ser conquistada por uma tradição de pensamento de uma geração à outra, de modo que cada vez mais pareça que, se sustentada por

uma reflexão mais plena, a visão moral seria construtivista”<sup>368</sup> (LHMP, p. 274). Tem-se, aqui, o ponto de tangência entre o construtivismo moral e os juízos ponderados produzidos pelo equilíbrio reflexivo. Esse processo reflexivo, contínuo e progressivo, torna-se fundamental para que a conjectura ideal seja revisada e efetivada na estrutura social, evitando assim o formalismo (que muitos identificam no pensamento kantiano) que Rawls tanto busca superar.

Ora, é precisamente nesse contexto em que o construtivismo moral kantiano torna-se imprescindível ao liberalismo político rawlsiano. Isso ocorre pela seguinte razão: a autonomia plena dos cidadãos, a qual é a condição fundamental para a constituição de juízos ponderados, através do equilíbrio reflexivo, encontra-se fundamentada na autonomia moral kantiana. Na interpretação rawlsiana, o construtivismo moral é estruturado por meio de um procedimento da razão prática que permite construir normas de ação para um mundo social ajustado. Nesse processo, a razão prática é considerada uma faculdade normativa que se apresenta como uma capacidade reflexiva. Isso significa que cabe ao cidadão real exercer e desenvolver a capacidade reflexiva da razão prática, de modo a construir por si mesmo a normatividade moral. Esse é um procedimento gradativo e contínuo, mediante o qual a razão prática pode avaliar, revisar e construir princípios morais. À luz desta interpretação procedimental da razão prática, percebe-se que a concepção política de autonomia plena encontra-se fundamentada na autonomia moral kantiana, entendida como uma capacidade reflexiva de construir (autonomamente) princípios normativos. A normatividade procedimental da razão prática kantiana, portanto, estabelece as condições pressupostas à autonomia política dos cidadãos para que estes, mediante o processo de equilíbrio reflexivo amplo, possam construir juízos ponderados.

Com isso, o procedimentalismo da razão prática kantiana, caracterizado pela autonomia reflexiva do construtivismo moral, dá as condições necessárias para a constituição da autonomia plena dos cidadãos, pela qual se desenvolve o processo de equilíbrio reflexivo amplo que produz juízos ponderados. Há, portanto, um pressuposto moral kantiano, o qual se caracteriza pela capacidade reflexiva da razão prática, que fundamenta a autonomia política dos cidadãos que reconhecem publicamente os princípios políticos que fundamentam a estrutura básica da sociedade em que vivem. Esse pressuposto constitui a identidade moral dos cidadãos, tornando-os autônomos e autores de princípios políticos bem ponderados,

---

<sup>368</sup> No original: “Here by full reflection is not meant perfect reflection at the end of time, but such increasing critical reflection as might be achieved by a tradition of thought from one generation to the next, so that it looks more and more as if upon fuller reflection the moral view would be constructivist”.

mediante o contínuo processo de equilíbrio reflexivo. Num modelo coerentista, esse pressuposto assume uma função primordial: ele oferece as condições necessárias para que os cidadãos, pela capacidade reflexiva da autonomia plena, possam revisar, aprimorar e efetivar (na cultura política) os princípios conjecturados na posição original. Sem pressupor a autonomia kantiana como constitutiva da identidade moral dos cidadãos, o liberalismo político incorre no formalismo abstrato que tanto desejou superar.

Contudo, rechaçando a pressuposição da autonomia kantiana, Rawls vai afirmar que a concepção de autonomia que fundamenta a sua teoria da justiça é política, a qual será denominada de “autonomia doutrinal”. A concepção moral kantiana, por outro lado, será considerada como uma autonomia constitutiva, pois ela adentra a ordem da constituição dos valores e envolve princípios mais abrangentes que se aplicam à vida como um todo. Perante essas diferenças, Rawls conclui que “não há dúvida de que o liberalismo político deve rejeitar a autonomia constitutiva de Kant”<sup>369</sup> (PL, Conf. III, §2), uma vez que se faz necessário uma concepção de autonomia estritamente vinculada a princípios políticos. Sem pressupor a autonomia moral kantiana, todavia, os princípios do liberalismo não seriam efetivos, de modo que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada não teriam as condições necessárias para a constituição de sua autonomia plena. Com isso, é necessário que o liberalismo político assuma a concepção de autonomia constitutiva kantiana, pois essa dá as condições morais para que os cidadãos efetivem a autonomia política. É, aliás, exatamente isso que Rawls tenta assegurar ao lançar mão da ideia de concepções bem ponderadas, as quais são exigências morais constitutivas que integram a autonomia plena dos cidadãos. O que, contudo, ele não deixa evidente é que estas concepções bem ponderadas, necessárias para o processo de equilíbrio reflexivo amplo, pressupõem os elementos fundamentais da autonomia kantiana. Aquilo que Rawls denomina de autonomia constitutiva, portanto, torna-se algo fundamental para compreender o que ele qualifica como autonomia doutrinal ou política, pois essa só adquire efetividade mediante os pressupostos morais daquela.

À luz do acordo semântico anteriormente proposto, pode-se dizer que a autonomia kantiana é constitutiva da identidade moral, mas não interfere na identidade ética dos cidadãos. Rawls, no entanto, acredita que a concepção de autonomia proposta por Kant é mais profunda, a qual constitui os valores pessoais da identidade ética. Vale lembrar que o autor estadunidense não faz uma distinção semântica entre os conceitos de ética e moral. Há bons argumentos, contudo, para defender que a concepção de autonomia apresentada por Kant é

---

<sup>369</sup> No original: “Political liberalism must, of course, reject Kant’s constitutive autonomy”.

constitutiva da identidade moral dos cidadãos, porém não os determina no âmbito da identidade ética dos valores pessoais. Como analisado, o construtivismo moral exige um exercício reflexivo da razão prática, pelo qual são compostos os juízos morais ponderados. Nesse processo, há uma exigência constitutiva da identidade moral dos cidadãos envolvidos no procedimento construtivista, a qual está relacionada à faculdade normativa da razão prática. Os princípios construídos por esse processo reflexivo são avaliados de acordo com critérios objetivos, universais e publicamente reconhecidos. Nesse procedimento construtivista, é necessário que os cidadãos envolvidos possuam autonomia prática, constitutiva da identidade moral, pois se exige uma capacidade reflexiva desenvolvida pela razão prática. A identidade ética, contudo, não é determinada pelo procedimento construtivista da razão prática, de modo que ela pode ser livremente constituída de acordo com as preferências individuais de cada cidadão. No pensamento liberal, aliás, isso explica o pluralismo de concepções éticas existentes em sociedades democráticas.

A autonomia moral kantiana, portanto, é constitutiva da identidade moral, porém não determina a identidade ética dos cidadãos, a qual é livremente escolhida pelas preferências pessoais relativas às concepções de bem. Essa diferença torna-se evidente na comparação entre os imperativos hipotéticos da razão prática empírica e os imperativos categóricos da razão prática pura: os primeiros constituem a identidade ética do sujeito, conforme as preferências subjetivas, interesses pessoais e as diferentes concepções de bem que podem ser livremente escolhidas por cada cidadão (Kant toma como exemplo as diversas concepções de felicidade); enquanto que os segundos constituem a identidade moral, a qual é definida pelos princípios objetivos e universais da lei moral, pelo que são reconhecidos publicamente e apresentam-se como obrigações incondicionais a todos os cidadãos razoáveis e racionais. Rawls tem razão, portanto, ao afirmar que a concepção kantiana de autonomia é constitutiva. Contudo, ele não percebeu que essa autonomia determina apenas a identidade moral dos cidadãos, mantendo uma postura de respeito e neutralidade frente à diversidade de concepções abrangentes de bem que constituem a identidade ética dos mesmos. A autonomia constitutiva de Kant, desse modo, adentra e determina a esfera dos princípios morais, todavia não se estende até a ordem dos valores éticos pessoais. Ao não evidenciar essa diferença, Rawls acreditou ser necessário rechaçar a autonomia moral kantiana, separando-a da autonomia política presente na sua teoria da justiça. Entretanto, isso não deve ser feito, pois a primeira constitui a base moral para a efetivação da segunda, como anteriormente analisado.

Nesse cenário, do mesmo modo que a efetivação da autonomia política pressupõe a concepção de autonomia moral kantiana, a escolha do primeiro princípio de justiça

fundamenta-se em elementos da moralidade deontológica. Aqui, o que se pretende evidenciar é que o princípio basilar do liberalismo político (*Equal Liberty Principle*) encontra-se dependente da moralidade kantiana. Isso porque o mesmo é escolhido por partes racionais e razoáveis que reconhecem a liberdade individual como algo inegociável, opondo-se assim ao utilitarismo, por exemplo. No fundo, o que assegura a justificação do primeiro princípio de justiça é a tese kantiana de que todo sujeito autônomo deve ser considerado como um fim em si mesmo, e não pode ser tratado com simples meio. Na interpretação construtivista, o que atribui valor absoluto à dignidade humana não é algo metafísico, aprioristicamente estabelecido, mas sim a capacidade reflexiva da razão prática que faz de todo e qualquer cidadão razoável e racional um fim em si mesmo. Esse pressuposto está implícito na origem filosófica da teoria da justiça como equidade, a qual parte de uma interpretação construtivista do projeto kantiano. Por mais que Rawls ressalte a ideia de autossustentabilidade da concepção política de justiça, não há como desprender-lá dos elementos fundamentais do deontologismo kantiano, pois estes estão implicitamente sustentando o princípio que reconhece a liberdade humana como um valor absoluto. Como analisado anteriormente<sup>370</sup>, a capacidade de autodeterminação racional faz do homem um ser possuidor de dignidade, cuja autonomia o torna um fim em si mesmo, com valor absoluto. Com efeito, a contraposição ao argumento utilitarista, que defende a maximização do bem-estar da maioria em detrimento da liberdade de alguns, é um argumento que se fundamenta na moralidade deontológica, pois pressupõe o valor moral inviolável da liberdade humana, muito embora a entenda segundo uma concepção procedimental, desvinculada de elementos transcendentais.

Na medida em que Kant reconhece que todo sujeito racional é autônomo, sendo um fim em si mesmo, o qual não pode se tornar um simples meio, então a postura utilitarista é posta em xeque, visto que a efetivação do bem-estar da maioria requer a utilização de algumas pessoas como meios. A concepção utilitarista não reconhece o igual valor das liberdades fundamentais, nem o valor inegociável da dignidade humana, justificada pela capacidade reflexiva da razão prática. No mais, a escolha do primeiro princípio na posição original, bem como o reconhecimento público do direito fundamental à igualdade de liberdades básicas, exige uma fundamentação vinculada à razão prática kantiana, pois é a autonomia moral que torna o ser humano capaz de reconhecer a liberdade como um direito inviolável. O reconhecimento da capacidade humana de autodeterminação pela própria razão prática, como uma faculdade reflexiva capaz de construir a normatividade moral mediante um

---

<sup>370</sup> Sobretudo no subtítulo, “**2.8 As possíveis fórmulas do imperativo categórico**”, mais propriamente quando se aborda a fórmula da humanidade como fim em si mesma.

procedimento, possibilita a justificação e a aceitação pública do princípio basilar do liberalismo político. Graças à capacidade humana de autodeterminação moral, pela capacidade reflexiva da razão prática, a liberdade torna-se um princípio fundamental. O valor inegociável da liberdade e da dignidade humana, justificadas pela autonomia moral kantiana, a qual é ressignificada mediante uma concepção procedimental (desprovida de elementos metafísicos e transcendentais), torna-se um elemento moral fundamental para a estruturação da concepção política de justiça, muito embora Rawls não o reconheça e até mesmo negue qualquer pressuposto kantiano.

Tal pressuposto necessário, mas não evidenciado, faz com que o princípio basilar do liberalismo político seja considerado à luz da concepção de autonomia moral kantiana, entendida como uma capacidade reflexiva de construir, a partir da razão prática, a normatividade moral. No liberalismo político, no entanto, essa ideia ganha um significado procedimental e torna-se uma capacidade normativa da razão prática de construir princípios de justiça, evitando, assim, o fundacionismo metafísico de Kant. Com efeito, a ideia de autossustentabilidade da concepção política de justiça não é válida, pois ela esconde o fundamento moral kantiano que lhe dá sustentabilidade. É, aliás, esse o pressuposto que há na ideia que defende o igual valor moral da cidadania política, independente de condições sociais, de possíveis habilidades e limitações naturais, ou ainda relativas às concepções éticas de bem que alguém possa professar. Pressupondo a premissa moral kantiana que estabelece um valor igual e absoluto a todo e qualquer sujeito autônomo, o qual é capaz de construir a partir de sua própria razão prática a normatividade moral, o liberalismo político rawlsiano afirma que a autonomia política é um princípio igualmente absoluto. A aceitação deste princípio político pressupõe o reconhecimento moral das pessoas como autônomas em sentido kantiano, como cidadãos capazes de construir os princípios políticos que fundamentam a estrutura básica social. Assim como em Kant, o liberalismo político considera todas as pessoas como fins em si mesmas, como cidadãos autônomos que têm a capacidade de autodeterminar suas escolhas, e que por isso mesmo não podem ser tratados como simples meios. Essa é, portanto, a premissa kantiana que sustenta o argumento político rawlsiano contra o utilitarismo ou mesmo contra o perfeccionismo social.

Em síntese, o construtivismo rawlsiano, mesmo apresentando-se como político, parece pressupor traços morais kantianos. Entre eles, o valor inviolável da autonomia, aos moldes da razão prática de Kant, figura como um princípio moral fundamental para o liberalismo político, embora Rawls o interprete segundo o procedimentalismo do imperativo categórico, pelo qual a razão prática constrói reflexivamente a normatividade moral. A despeito da

pretensão expressa em *Political Liberalism*, a proposta política de Rawls não consegue se desvincular da filosofia moral kantiana, uma vez que a efetividade da concepção política de justiça depende e está inevitavelmente condicionada às suas origens kantianas, ressignificada pelo procedimentalismo construtivista. Contudo, se for admitido que há um pressuposto moral kantiano ao liberalismo político, como aqui é defendido, então coloca-se em xeque a concepção rawlsiana de autossustentabilidade do âmbito político. Como anteriormente analisado, essa independência dos princípios políticos é estabelecida para se levar a cabo um consenso sobreposto sobre valores públicos, os quais devem ser reconhecidos e endossados pelas diversas concepções de bem existentes numa sociedade democrática e plural. Ora, a pergunta que se impõe, deste modo, é a seguinte: ao assumir um pressuposto moral kantiano, o liberalismo político não estaria comprometendo a viabilidade do consenso sobreposto? A resposta rawlsiana é sim, e por isso mesmo ele nega qualquer vinculação entre o construtivismo moral kantiano e o construtivismo político da justiça como equidade. Todavia, não seria possível aceitar a fundamentação moral kantiana e manter em pé a possibilidade de um consenso sobreposto? Rawls rechaça esta possibilidade porque considera a posição kantiana como uma doutrina ética abrangente, como tantas outras existentes numa sociedade marcada pelo pluralismo razoável. Nesse caso, de fato, não é possível pressupô-la ao liberalismo político e manter em pé a possibilidade de um consenso sobreposto. Não por acaso, o filósofo assevera que o construtivismo moral kantiano pode até subscrever o liberalismo político, porém sem qualquer vinculação necessária entre um e outro.<sup>371</sup>

Nesse sentido, a posição defendida por Rawls considera a filosofia prática kantiana como mais uma das muitas concepções éticas de bem, sobre as quais é impossível se chegar a um acordo político. Como supracitado, o filósofo estadunidense não faz uma distinção rigorosa entre concepções éticas e morais. Aliás, a posição kantiana ora é tratada como uma doutrina moral abrangente, ora como uma concepção ética. Considerando o acordo semântico proposto por Forst, no entanto, é necessário distinguir as concepções éticas de bem dos valores morais, assim como das normas jurídicas e do âmbito político. Nesse caso, a filosofia prática kantiana deve ser entendida como uma concepção moral, pois ela parte de fundamentos objetivos e justifica-se universalmente. Ela não pode ser considerada, portanto, como mais uma das muitas concepções éticas de bem, uma vez que estas não atendem aos

---

<sup>371</sup> Segundo Rawls, “não há dúvida de que o liberalismo político deve rejeitar a autonomia constitutiva de Kant; no entanto, seu construtivismo moral pode subscrever o construtivismo político, até onde vai este último. E o construtivismo político aceita, com toda a certeza, a visão de Kant de que os princípios da razão prática originam-se, se insistirmos em dizer que se originam em algum lugar, em nossa consciência moral informada pela razão prática” (PL, Conf. III, §2).

critérios de justificação universal e objetivo, mas se pautam em valores privados e constituídos subjetivamente. É necessário reconhecer, portanto, que a doutrina moral kantiana é constitutiva da identidade moral, pois exige a assimilação de capacidades reflexivas da razão prática. Estes valores são universalmente reconhecidos e aceitos por todos, já que sem eles não há sociedade razoável, nem respeito mútuo entre as pessoas.

Nesse ponto, deve-se ressaltar que o construtivismo moral kantiano determina a identidade moral dos cidadãos, pois exige uma postura reflexiva orientada pelo procedimentalismo da razão prática. Isso não significa, todavia, uma determinação da identidade ética dos cidadãos, a qual é subjetivamente constituída pelas escolhas individuais. A filosofia prática kantiana, com efeito, mantém-se neutra com relação às diversas concepções de bem do âmbito ético, respeitando todas aquelas que não contradizem os princípios universais da moralidade. A razão prática pura não determina as máximas subjetivas da razão prática empírica, assim como o respeito à lei moral não impede a busca pela felicidade, mesmo que essa esteja na satisfação de inclinações sensíveis. O que há, portanto, é uma primazia da razão prática pura, enquanto uma faculdade reflexiva capaz de construir princípios morais universalmente válidos, os quais delimitam (mas não eliminam) as concepções razoáveis de bem. Aqui está a base teórica para o estabelecimento da prioridade do justo sobre o bem, do mesmo modo que se assegura a viabilidade de um consenso sobreposto acerca de uma concepção objetiva, universal e publicamente reconhecida de justiça.

Ora, é sobre os valores privados das concepções éticas de bem que não há acordo político possível, pelo que se torna impossível um consenso sobreposto a partir do âmbito ético. Com efeito, para manter-se em pé a possibilidade de um consenso sobreposto é necessário estabelecer a independência do âmbito político com relação às concepções éticas de bem, já que sobre elas não há acordo possível. Todavia, torna-se possível aceitar uma fundamentação moral para o âmbito político, sem comprometer a ideia de consenso sobreposto, desde que esse pressuposto atenda aos critérios de objetividade e publicidade dos princípios políticos. A razão prática de Kant atende esses critérios, justamente porque é a partir da universalidade da lei moral kantiana que se extraem as premissas para o construtivismo político da justiça como equidade. Assim, a moralidade kantiana pode fundamentar os princípios políticos do liberalismo, sem alterar a sua objetividade e publicidade, pois a validade universal da lei moral atende aos critérios de reciprocidade exigidos no acordo político. O reconhecimento intersubjetivo de princípios políticos razoáveis, bem como de valores sociais fundamentais como igualdade, liberdade e respeito,

exige a aceitação de pressupostos constitutivos da identidade moral das pessoas que convivem em sociedade. Esse acordo moral sobre valores universais é imprescindível, pois, de outro modo, os princípios políticos não teriam efetividade. Pode-se assumir, portanto, uma fundamentação moral kantiana para o liberalismo político, sem comprometer a viabilidade do consenso sobreposto. O que não se pode aceitar é um pressuposto ético, pois sobre esse não haveria acordo possível.

#### **4.6 A moralidade kantiana: um fundamento universal**

Considerando as diferenças entre os contextos relativos ao ético, ao jurídico, ao político e ao moral, percebe-se que o âmbito moral é o mais abrangente e universal que os demais, de modo que todos os outros contextos pressupõem os valores universalíssimos da moralidade. Essa relação entre diferentes contextos, muito embora não seja uma constante, é perceptível no próprio Kant. Na primeira parte da obra *Metafísica dos Costumes*, quando se apresenta a Doutrina do Direito, o autor expõe uma clara distinção entre o âmbito ético, o jurídico e o moral. Confirmando a ideia de universalidade moral, Kant reconhece que há uma fundamentação moral tanto do jurídico quanto do ético.<sup>372</sup> Para tanto, parte-se da ideia que há um âmbito do “ser” condicionado por leis invariáveis, onde predomina o determinismo natural. Por outro lado, também há um domínio incondicionado, onde é possível a liberdade, o qual é determinado pelas leis da moralidade. “Essas leis da liberdade, à diferença das leis da natureza, chamam-se morais” (MS, AA VI, 214). Nesse último, a razão prática tem autonomia para determinar a vontade humana de acordo com leis da moralidade. Esse é o sentido mais tradicional, por assim dizer, do conceito de moralidade em Kant, o qual abarca uma lei da razão prática como válida universalmente. Deste modo, Kant assevera que esse sentido amplo de moralidade compreende um gênero que abrange as espécies do ético e do jurídico. Com isso, as leis morais da razão prática fundamentam tanto as leis éticas quanto as leis jurídicas, uma vez que ambas são subclasses da moralidade. Por um lado, as leis éticas assumem o respeito à lei como fundamento determinante da ação; por outro, as leis jurídicas dizem respeito à mera legalidade do que se pode verificar externamente na ação.

Todavia, estas duas subclasses encontram-se vinculadas à lei moral, a qual serve de fundamento para ambas. Segundo Kant, “na medida em que se refiram apenas às ações meramente exteriores e à conformidade destas à lei, elas se chamam jurídicas” (MS, AA VI,

---

<sup>372</sup> Para uma leitura mais profunda sobre esta questão, indicam-se os seguintes textos: (Almeida, 2006, p. 215); (Nour, 2004, p. 96); (Beckenkamp, 2009, p. 68); (Beckenkamp 2003, p. 154) e (Weber, 2013a, p. 38-47).

214). Por outro lado, “na medida em que exijam também que elas próprias devam ser os fundamentos de determinação das ações, então são éticas. Diz-se, portanto: a concordância com as primeiras é a legalidade, com as segundas a moralidade da ação” (MS, AA VI, 214). Nesse sentido, o que diferencia o âmbito ético do jurídico é o móbil que determina a ação: respectivamente, o primeiro exige que o móbil esteja no respeito à lei pelo simples dever; já o segundo admite que a vontade seja determinada por móveis externos, como imputações, coações<sup>373</sup> ou punições impostas externamente. Com efeito, “aquela legislação que faz de uma ação dever, e desse dever, simultaneamente, um móbil, é *ética*. Mas aquela que não inclui o último na lei e, portanto, também admite um outro móbil que não a ideia mesma do dever, é *jurídica*” (MS, AA VI, 219). Muito embora haja uma diferenciação com relação ao móbil da ação, tanto as leis éticas quanto as jurídicas têm como fundamento a lei moral da razão prática. A universalidade da lei moral abrange o âmbito ético e o jurídico, pelo que as leis destas subclasses não podem contrariar os princípios universalíssimos da moralidade. O que se distingue é apenas o móbil da ação em cada domínio, o qual pode ser interno (ética) ou externo (direito), porém sem contrariar a lei moral da razão prática, pois essa representa um pressuposto basilar para ambos. Aqui, percebe-se que há uma clara fundamentação moral do ético e do jurídico.<sup>374</sup> Todavia, não se pode admitir uma fundamentação ética ou jurídica para a moralidade, nem muito menos uma fundamentação ética do direito ou vice-versa, pois ambos estão embasados na lei moral da razão prática.

Perante estas relações apresentadas na *Metafísica dos Costumes*, torna-se evidente que a lei moral da razão prática kantiana serve de fundamento para âmbitos subordinados, como o ético e o jurídico. Isso endossa a tese que defende uma possível fundamentação moral (kantiana) para os princípios políticos da justiça em Rawls. Nesse caso, o que se propõe é uma

---

<sup>373</sup> Kant, na *Metafísica dos Costumes*, apresenta uma distinção entre leis éticas e leis jurídicas a partir dos respectivos móveis internos e externos. Segundo o autor, “os deveres segundo a legislação jurídica só podem ser deveres externos, pois essa legislação não exige que a ideia desse dever, que é interior, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente e, visto que ela sempre necessita de um móbil conveniente à lei, só pode ligar esta última a móveis externos. A legislação ética, em contrapartida, converte também as ações internas em deveres, mas sem excluir as externas, estendendo-se antes a tudo o que, em geral, é dever. Entretanto, precisamente porque a legislação ética inclui em sua lei o móbil interno da ação (a ideia do dever), cuja determinação não precisa entrar de modo algum em uma legislação externa, a legislação ética não pode ser externa (nem sequer a de uma vontade divina), ainda que admita como móveis, enquanto deveres em sua legislação, os deveres que se baseiam em outra, a saber, na legislação externa” (MS, AA VI, 219).

<sup>374</sup> É importante ressaltar, como muito bem identificou o professor Thadeu Weber em seu artigo intitulado *Direito e Justiça em Kant*, que mesmo assumindo uma fundamentação moral para o jurídico, Kant não aplica este pressuposto moral para resolver questões importantes no direito clássico, como é o caso do direito de equidade e do direito de necessidade. Kant afirma que estes casos devem ser pautados pelo direito estrito, conforme o direito positivo, não admitindo assim uma fundamentação moral. Aqui, aparentemente, há uma contradição, pois Kant reconhece que o direito fundamenta-se na lei moral, mas afirma que é necessário manter os termos de um contrato (no caso do direito de equidade), mesmo que injusto, por simples respeito à legalidade do direito positivo. Para uma abordagem detalhada sobre esta questão, ver: (WEBER, 2013a, p. 38-47).

necessária fundamentação moral para o âmbito político, porém sem pressupor concepções éticas de bem. A preocupação que move Rawls no sentido de afirmar a independência do âmbito político, com relação a toda e qualquer concepção ética de bem, é assegurar o reconhecimento público de princípios políticos que possam ser subscritos por todos os cidadãos racionais e razoáveis. Sobre compreensões de bem, doutrinas religiosas, convicções pessoais ou outras concepções éticas não há acordo possível. Por outro lado, os princípios fundamentais da razão prática kantiana são passíveis de reconhecimento público, porque são justificados universalmente. Assim, ao embasar os princípios políticos, estes valores morais não comprometem a possibilidade do consenso sobreposto, pois eles são reconhecidos por todos. Estes princípios morais atendem aos critérios de publicidade e reciprocidade exigidos no âmbito político. Contrariando o parecer de Rawls, a moralidade kantiana não pode ser interpretada como uma concepção ética de bem. Ela integra valores fundamentais para assegurar a efetividade dos princípios políticos aplicados à estrutura básica social. Como analisado, a ideia de autonomia política só torna-se efetiva pressupondo as características elementares da autonomia e da razão prática kantiana, a qual não deve ser tratada com uma concepção ética de bem.

Ora, o próprio Kant ressalta que a lei moral da razão prática pura possui critérios de validação diferentes daqueles que constituem as diversas concepções de bem da razão prática empírica. A primeira busca fundamentar a moralidade e possui leis objetivas e universais, ao passo que a segunda pretende unificar os seus interesses empíricos na ideia de felicidade, para a qual não há leis necessárias, senão que apenas conselhos de prudência. A felicidade está na completa satisfação das inclinações empíricas e na efetivação racional das concepções subjetivas de bem, pelo que é algo privado e relativo. Em contrapartida, a moralidade se expressa por uma lei razoável e universal, a qual se impõe como inevitável a todo e qualquer ser humano, de modo que é reconhecida como válida por todos os cidadãos razoáveis e racionais. Aqui, fica claro que Kant distingue as concepções éticas de bem, as quais são representadas por imperativos hipotéticos, da lei moral universalmente válida, a qual se impõe ao homem como um imperativo categórico. Antes mesmo disso, Kant já havia separado a razão prática (moralidade) da razão teórica, a qual busca investigar o domínio epistemológico da verdade e seus possíveis erros. O que se evidencia, portanto, é que Kant: 1) separa a moralidade das concepções éticas de bem, atribuindo critérios distintos de validação para cada âmbito; 2) afirma que a lei moral tem valor objetivo e necessário, pelo que é reconhecida universalmente por todos os seres racionais, diferenciando-a das concepções éticas que têm valor relativo às convicções subjetivas sobre a melhor maneira de se conquistar a felicidade;

3) distingue o âmbito moral (razão prática) da fundamentação teórico-transcendental da verdade (razão teórica), de modo que a moralidade possui critérios próprios e independentes de qualquer elemento externo à razão prática pura; e 4) afirma a prioridade da razão prática pura sobre as demais funções da razão, a qual é justificada pela objetividade e universalidade da lei moral. A moralidade kantiana, portanto, não é uma concepção abrangente que busca explicar tudo a partir de uma noção de verdade absoluta, pois a razão prática tem critérios próprios e estrutura-se de modo independente da razão teórica. Essa é, aliás, a base da ideia de construtivismo moral: não podendo apelar para a concepção de verdade teórica ou para qualquer intuição empírica, cabe à razão prática construir os fundamentos da moralidade.

Com isso, reforça-se a tese que Rawls não deveria ter classificado a posição moral kantiana como uma concepção ética abrangente de bem, pois a razão prática não expressa uma convicção abrangente sobre a verdade (razão teórica), mas sim uma lei moral válida universalmente. A lei moral não é considerada uma verdade teórica, mas sim uma construção da própria razão prática, mediante um procedimento reflexivo construtivista. É isso que revela, aliás, o procedimento<sup>375</sup> do imperativo categórico: ele é o modo pelo qual a razão prática adapta a universalidade da lei moral às condições políticas de uma sociedade. Nesse processo, parte-se de uma máxima subjetiva e racional, eleva-se essa máxima ao âmbito universal, tornando-a razoável, e a aplica-se ao mundo social ajustado. Desse modo, o procedimento da razão prática aplica a lei moral universal às circunstâncias sociais dos cidadãos, construindo normas de ação para sujeitos em contextos sociais determinados. Essa é, pois, a leitura ressignificativa proposta por Rawls, a qual amplia o escopo da lei moral kantiana, aplicando-a em contextos sociais. Nesse mesmo contexto, Rawls rompe com o fundacionismo metafísico e apriorístico da moralidade kantiana, interpretando-a como uma concepção procedimental, de modo que a razão prática torna-se uma faculdade reflexiva capaz de construir princípios morais universalmente reconhecidos. Percebe-se, assim, que é possível considerar a lei moral como fundamento para princípios políticos, uma vez que a universalidade da moralidade é um pressuposto a partir do qual se torna possível construir outras normas de ação. É, portanto, nesse sentido que se deve entender o procedimento do imperativo categórico, mediante o qual se constroem normas políticas para cidadãos em sociedades bem-ordenadas, as quais estão fundamentadas na universalidade da lei moral.

O procedimento do imperativo categórico, conduzido pela razão prática, expressa o modo pelo qual são construídos princípios políticos a partir de pressupostos morais

---

<sup>375</sup> Esta questão foi analisada no capítulo precedente, mais precisamente no seguinte item: **3.2 O procedimento do imperativo categórico.**

universalíssimos. Essa ideia integra a base rawlsiana de uma leitura ressignificativa da filosofia prática de Kant, de modo que os princípios políticos do liberalismo encontram-se fundamentados em pressupostos morais. Esses pressupostos são constitutivos da identidade moral dos cidadãos, os quais estabelecem as condições necessárias para o processo de equilíbrio reflexivo, pelo qual são produzidos os princípios políticos ponderados que fundamentam a estrutura básica da sociedade. A partir de uma leitura ressignificativa da filosofia prática de Kant, Rawls dá um passo significativo em direção à aplicação político-social da lei moral pura, interpretando-a segundo uma concepção procedimental. Ao fazer isso, o autor estadunidense embasa-se em pressupostos morais kantianos, os quais se mantêm implícitos nos princípios políticos, a despeito da ideia de autossustentabilidade defendida em *Political Liberalism*. A normatividade das concepções que integram o âmbito político, portanto, está sustentada na normatividade moral da razão prática kantiana, pelo que aquelas concepções só adquirem efetividade à luz desta teoria moral. É importante ressaltar, contudo, que a interpretação rawlsiana rechaça os elementos metafísicos e transcendentais da moralidade kantiana, de modo a considerar a razão prática como uma capacidade normativa capaz de produzir princípios políticos de justiça. Aqui, a razão prática deixa de ser uma autoridade apriorística e torna-se uma faculdade reflexiva capaz de produzir a normatividade moral. Isso exige que os cidadãos razoáveis e racionais desenvolvam essa capacidade moral pelo equilíbrio reflexivo, de tal forma que a autonomia plena permita-os avaliar, revisar e produzir juízos morais ponderados.

Com isso, os valores universais da moralidade embasam os princípios políticos e/ou jurídicos da justiça, bem como delimitam as concepções éticas razoáveis. Uma doutrina ética que viola valores morais universalíssimos é tratada como não razoável. Os princípios políticos, por sua vez, ganham significado mediante a fundamentação moral da razão prática, pois princípios como igualdade, liberdade e respeito mútuo são valores morais fundamentais para a estabilidade social, os quais são construtivamente justificados pela capacidade reflexiva da razão prática. Aqui, ressalta-se a diferença entre os valores morais universalíssimos e as concepções éticas de bem: essas são privadas e justificadas subjetivamente; já aqueles são reflexivamente ponderados e justificados universalmente pela razão prática. Como assevera Kant, não é permitido assumir máximas subjetivas como se fossem objetivamente válidas. É, portanto, desse modo que a moralidade kantiana fundamenta os princípios políticos da teoria da justiça rawlsiana, pois a universalidade da lei moral dá efetividade aos valores assumidos pelo liberalismo político, mediante um procedimento reflexivo da razão prática.

Assim como o procedimento do imperativo categórico aplica a lei moral universal a contextos sociais particulares, é fundamentando-se na universalidade procedimental dos valores morais que os princípios políticos são estabelecidos. Valores morais expressos pela razão prática kantiana, tais como, o reconhecimento da liberdade, da autonomia e da dignidade humana, são pressupostos basilares para a constituição dos princípios políticos do liberalismo rawlsiano, os quais são justificados pelo procedimento de reflexão da razão prática, acessível a todos os cidadãos razoáveis e racionais. Estes são valores universalmente reconhecidos, como o próprio critério do imperativo categórico exige, os quais são aceitos por todos os seres racionais e razoáveis. Por isso mesmo eles servem de fundamento para todos os princípios políticos, jurídicos ou mesmo para as concepções éticas de bem. Os princípios políticos, as leis do direito ou as concepções éticas, conseqüentemente, não podem contrariar esses valores morais. Rawls vai tratar estes casos como concepções não razoáveis, pois não respeitam os valores universais reconhecidos pela reflexão prática de todos os cidadãos razoáveis e racionais. Nesse sentido, os princípios políticos não podem se fundamentar em concepções éticas de bem, uma vez que estas são privadas e escolhidas conforme as preferências individuais. Porém, todos (tanto o ético quanto o político) devem pressupor os valores morais. A moralidade kantiana fundamenta-se em valores universais, válidos para todos, os quais são passíveis de justificação pela reflexão da razão prática, de modo que os princípios políticos são subordinados aos valores morais universalíssimos. Assim como Kant assevera na *Metafísica dos Costumes*, o político é uma espécie de subclasse do moral, o qual apresenta valores universalmente válidos que normatizam os princípios políticos.

Com isso, mesmo assumindo o pressuposto moral kantiano, é possível salvaguardar o consenso sobreposto, o qual se torna extremamente necessário para assegurar um acordo político entre as diversas concepções éticas de bem existentes nas sociedades democráticas. Assim, mesmo defendendo que o construtivismo rawlsiano não pode ser estabelecido de modo alheio aos pressupostos morais de Kant, isso não significa um abandono do seu perfil político. Muito pelo contrário, o reconhecimento da filiação moral kantiana não compromete a concepção política do construtivismo rawlsiano, apenas a fundamenta em valores universalíssimos, procedimentalmente justificados pela capacidade reflexiva da razão prática. Aqui, o que se questiona não é a concepção política de justiça em si, senão que a ideia de independência do âmbito político com relação a valores morais construídos reflexivamente por um procedimento conduzido pela razão prática. Daí que o liberalismo não se transforma em mais uma concepção ética de bem, já que isso comprometeria a estabilidade do sistema político. O procedimento do imperativo categórico, justificado pelos critérios de

universalidade e necessidade da razão prática kantiana, tendo em vista seu caráter público, pode fundamentar uma teoria política, como apresentada em *Political Liberalism*, sem convertê-la a uma concepção ética de bem. Isso porque a interpretação rawlsiana rechaça os elementos fundacionais e apriorísticos da razão prática kantiana, compreendendo-a como uma faculdade normativa capaz de construir princípios morais mediante a reflexão dos cidadãos situados em contextos sociais específicos. Da mesma maneira, a pressuposição deste fundamento moral não compromete a ideia de prioridade do justo sobre o bem. Isso porque, dessa forma, não se estão submetendo os princípios políticos a concepções éticas de bem, mas sim a valores morais universalíssimos. Valores morais têm prioridade sobre concepções éticas de bem, de modo que, ao fundamentarem os princípios políticos, não alteram a prioridade do justo sobre o bem. Essa prioridade justifica-se pelo reconhecimento público da esfera moral, o que é possível pela capacidade reflexiva da razão prática que permite aos cidadãos construir (autonomamente) princípios morais universalmente reconhecidos.

No mesmo sentido, a pressuposição de valores morais não compromete o acordo entre diversas concepções éticas de bem sobre princípios políticos de justiça. Com efeito, ao fundamentar os princípios políticos na moralidade kantiana, não se coloca em xeque a possibilidade do consenso sobreposto, como acredita Rawls. Isso porque a lei moral é universalmente reconhecida e passível de justificação pela razão prática de todos, mediante um exercício reflexivo, de modo que todos podem subscrevê-la, independente de suas concepções éticas de bem. Portanto, o necessário reconhecimento do pressuposto moral kantiano, o qual dá sustentabilidade ao liberalismo político rawlsiano, não compromete o consenso sobreposto, nem a ideia de estabilidade da justiça como equidade. A universalidade da lei moral, a qual adquire efetividade social e política com o procedimento de imperativo categórico, além de fundamentar os princípios políticos do liberalismo, assegura as condições necessárias para se levar a cabo o consenso sobreposto. Em sociedades democráticas marcadas pelo pluralismo de concepções éticas de bem, esse acordo acerca de uma concepção política de justiça torna-se imprescindível. Somente assim é possível estabelecer princípios políticos de justiça fundamentados em valores morais, os quais, mesmo não estando vinculados a concepções éticas de bem, são endossados por elas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O projeto filosófico rawlsiano segue uma trajetória teórica marcada por profundas revisões e reformulações aprimorativas, as quais o conduzem a mudanças significativas em aspectos fundamentais de sua teoria. Uma das consequências mais marcantes deste *work in progress*, certamente, encontra-se na ideia de autossustentabilidade da concepção política de justiça, integralmente exposta na obra de 1993. *Political Liberalism* rompe, portanto, com a posição apresentada pelo autor em *A Theory of Justice* (1971), de modo a rechaçar qualquer pressuposto vinculado a doutrinas morais abrangentes. Desde então, os debates relativos a possíveis pressupostos implícitos ao liberalismo político são recorrentes, sobretudo no que diz respeito a doutrinas éticas ou concepções morais que dariam sustentação à concepção política de justiça defendida por Rawls. Autores comunitaristas, por exemplo,<sup>376</sup> articulam vigorosas objeções à ideia de independência do âmbito político, ressaltando a exigência de se evidenciar as concepções de bem que estariam por detrás do liberalismo político. Nesse enredo, mesmo não corroborando essas críticas comunitaristas, buscou-se mostrar que há pressupostos morais que sustentam a concepção política de justiça rawlsiana, os quais são localizados na filosofia prática de Kant.

Nessa esfera de debates, a contribuição da presente pesquisa está em acenar para a existência de pressupostos morais kantianos ao liberalismo político, porém sem seguir o viés crítico que o relaciona a concepções éticas de bem. Por esse motivo, fez-se necessário delimitar o significado e os diferentes usos relativos aos conceitos de “ético”, “jurídico”, “político” e “moral”, pois essas distinções não são evidentes no texto rawlsiano. Para que fique claro o sentido atribuído ao alegado pressuposto moral kantiano, contudo, tornou-se extremamente necessário distingui-lo do âmbito ético, de modo a ressaltar que a proposta consiste em relacionar os princípios políticos a pressupostos morais, mas não a éticos. Daí, pois, a razão pela qual tal pressuposição não comprometeria a possibilidade de se levar a cabo um consenso sobreposto acerca de uma concepção política de justiça, nem a ideia de prioridade do justo sobre o bem. No entanto, para que isso fosse possível, tornou-se imprescindível considerar a razão prática de Kant segundo os padrões semânticos da moralidade, como uma postura universalmente reconhecida e publicamente justificável.

---

<sup>376</sup> Cf. SANDEL, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981. TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

Assim, no tocante à moralidade kantiana, pôde-se comprovar que a origem do projeto da filosofia prática encontra-se na admissibilidade teórica do conceito de liberdade transcendental, estabelecida ainda na *Crítica da Razão Pura*. É daí que se abrem as portas para a razão prática iniciar o seu empreendimento, pois, se não houvesse liberdade, nem sequer seria possível falar em moralidade. Todavia, as contribuições da razão teórica à moralidade terminam aqui. Mesmo tendo suas condições asseguradas pela admissibilidade da liberdade, coube à razão prática construir por si só, sem pressupor qualquer intuição ou elemento externo à própria razão pura, os fundamentos da moralidade. Com isso, muito embora não se enquadre nas leituras mais canônicas da moralidade kantiana, a interpretação construtivista proposta por Rawls parece ser plausível. Isso porque, pressupondo apenas o conceito negativo de liberdade transcendental, a filosofia prática tem o dever de fundamentar a lei moral na razão pura, de forma autônoma, sem apelar a qualquer intuição externa ou a verdades necessárias do domínio epistemológico. Por ser uma construção da razão prática, a normatividade da lei moral não se dá pela evidência de uma verdade absoluta, senão que por um dever expresso pela autoridade da lei moral como um *factum* da razão, o qual se apresenta à vontade humana como um imperativo categórico.

Na leitura ressignificativa proposta por Rawls, a lei moral é aplicada ao contexto social dos agentes, mediante o procedimento do imperativo categórico, pelo qual a universalidade da moralidade kantiana ganha conteúdo político e social. A interpretação rawlsiana busca abandonar os elementos metafísicos fundacionais da moralidade kantiana e explorar uma concepção procedimental, na qual a razão prática deixa de ser uma autoridade apriorística e torna-se uma faculdade normativa capaz de construir princípios morais. A universalidade da razão prática permite que todos os cidadãos razoáveis e racionais, mediante um exercício de reflexão moral, tornem-se autores das normas que fundamentam a estrutura básica da sociedade em que vivem. Deste modo, evidenciou-se uma profunda vinculação entre o construtivismo da teoria da justiça rawlsiana e o deontologismo da filosofia prática kantiana.

Essa vinculação, porém, é rechaçada a partir do momento em que Rawls apresenta uma concepção estritamente política de justiça, como resposta ao fato do pluralismo razoável (de compreensões de bem) presente nas sociedades democráticas. Procurou-se mostrar, contudo, que o liberalismo político poderia ter seguido outro caminho, se o filósofo estadunidense tivesse estabelecido uma hierarquia de valores, por assim dizer, distinguindo concepções éticas de bem e princípios morais universalíssimos. Se o fizesse, como analisado, seria possível aceitar os pressupostos morais sem converter a teoria da justiça a uma

concepção ética de bem. Ademais, Rawls não precisaria rechaçar as suas origens kantianas, desvinculando a concepção política de justiça de todo e qualquer pressuposto moral. Se a razão prática do filósofo de Königsberg estiver relacionada aos critérios semânticos do âmbito moral, torna-se possível, então, assumi-la como um fundamento legitimador dos princípios de justiça rawlsianos. Nesse caso, a interessante interpretação ressignificativa de Kant pode ser integrada ao liberalismo político, sem comprometer a estabilidade social dos princípios de justiça. Diferente das concepções éticas de bem, as quais são privadas e justificadas subjetivamente, a moralidade kantiana pauta-se por critérios objetivos e justificados universalmente, de modo que se atende aos critérios (de reciprocidade e publicidade) exigidos pelo âmbito político. Daí, portanto, a necessidade de se distinguir a filosofia moral kantiana das concepções éticas de bem.

Esse argumento foi reforçado pela análise sistemática da filosofia de Kant, pelo que se pôde concluir que a razão prática pura não se fundamenta na evidência apodítica do conhecimento teórico, bem como se distingue das disposições subjetivas da razão prática empírica. Isso significa que a lei moral kantiana não parte de uma pretensa verdade absoluta, nem se vincula às concepções subjetivas de bem, as quais são sintetizadas na ideia de felicidade compreendida de acordo com a satisfação das disposições empíricas. A lei moral, portanto, fundamenta-se na razão prática pura, a qual é universalmente reconhecida e apresenta-se como uma obrigação objetiva à vontade humana. Além da diferença entre o uso teórico e o uso prático de uma mesma razão, como reconhecido por Kant, a própria razão prática divide-se em pura e empírica. Daí, respectivamente, chega-se aos imperativos categóricos e hipotéticos: os primeiros prescrevem mandamentos universais da razão prática pura e, por isso, impõem-se como uma obrigação incondicional a todos os seres humanos; já os segundos apresentam conselhos de destreza ou regras de prudência que são relativas e subjetivas, pois não se impõem a todos da mesma maneira. Evidenciou-se, por conseguinte, que as concepções éticas de bem, as quais Rawls qualifica como doutrinas abrangentes, não fazem parte da razão prática pura de Kant. Elas são constituídas segundo os imperativos hipotéticos da razão prática empírica e envolvem disposições subjetivas, as quais não podem ser universalizadas, como no caso do conceito de felicidade que tem significados distintos para diferentes pessoas. Por isso, não há leis universais relativas às disposições da razão prática empírica, mas apenas conselhos de prudência. Não se deve, com efeito, assumir concepções subjetivas de bem como mandamentos morais universalmente aplicáveis, pois se estaria tomando uma ideia subjetiva como válida objetivamente.

Como no caso das ilusões antinômicas da razão especulativa, Kant acredita que a origem de graves equívocos está em considerar como objetivo aquilo que é apenas subjetivo. Essa é a fonte da ilusão no que diz respeito às ideias metafísicas, porque, mesmo sendo disposições naturais da razão humana, elas são apenas subjetivas e não devem ser tomadas como se fossem conhecidas objetivamente. Esse foi o erro da metafísica tradicional que se deixou enganar por essa ilusão natural da razão humana, já que acreditou conhecer objetivamente ideias metafísicas subjetivas. Algo parecido ocorre na razão prática: as disposições empíricas são naturais e subjetivas, porém não possuem validade objetiva, uma vez que não são universalmente reconhecidas. Aqui, torna-se evidente a distinção kantiana entre moralidade e felicidade. Considerando a felicidade uma disposição subjetiva vinculada à satisfação das inclinações sensíveis, não há, portanto, leis universais que possam conduzir até ela, mas apenas conselhos de prudência. A moralidade, por outro lado, é constituída pelas condições *a priori* da razão prática pura, mediante leis que são reconhecidas universalmente pelos sujeitos racionais, impondo-se como um dever incondicionado à vontade de todos os seres humanos. Com efeito, a lei moral é válida objetivamente e tem abrangência universal, ao passo que as concepções de bem são subjetivas, particulares e válidas apenas segundo as preferências individuais.

Compreendeu-se, assim, a necessária delimitação rawlsiana entre a teoria da justiça e as concepções éticas de bem, pelo mesmo motivo que Kant separou a razão prática pura da empírica. Tanto na moralidade kantiana quanto na teoria da justiça rawlsiana, os princípios fundamentais devem ser objetivamente justificados pela razão prática e reconhecidos publicamente, de modo que não é permitido vinculá-los a concepções subjetivas de bem. Todavia, isso não significa dizer que essas concepções devam ser eliminadas, elas têm validade subjetiva e são definidas pelas preferências individuais de acordo com projetos racionais de vida. Com isso, reforça-se o argumento que rechaça a qualificação rawlsiana da teoria moral kantiana como uma doutrina ética abrangente, uma vez que as concepções de bem são formadas pela razão prática empírica. Ao defender essa tese, tornou-se imprescindível reconhecer que a autonomia moral kantiana não é constitutiva da identidade ética dos sujeitos, mas sim da identidade moral. Ela está vinculada a valores morais universais que todos os seres humanos devem respeitar, porém ela não determina as preferências pessoais relativas às concepções de bem, como no caso da busca pela felicidade, por exemplo. A lei moral kantiana, assim sendo, mantém uma postura de respeito e neutralidade frente às diferentes concepções de bem, pois, muito embora não esteja vinculada a nenhuma delas, não as impede de se manifestar. Desde que elas não entrem em conflito com os valores universais

da moralidade, todas as disposições subjetivas e as diferentes concepções de bem podem ser livremente desenvolvidas e fomentadas.

Os princípios da razão prática pura, deste modo, são constitutivos da identidade moral das pessoas, todavia não interferem na identidade ética. Eles determinam a vontade humana segundo valores morais universalmente reconhecidos, os quais são justificados objetivamente pela razão prática de todo e qualquer ser humano. Portanto, pressupondo o acordo semântico que delimita diferentes significados para o âmbito ético e para a esfera moral, tornou-se possível identificar a razão prática kantiana com princípios morais, distinguindo-a das concepções éticas de bem. Assumindo essa delimitação semântica entre o ético e o moral, a teoria da justiça rawlsiana não precisaria rechaçar os seus pressupostos kantianos, já que isso só se faz necessário quando essa postura filosófica é tratada como uma concepção ética de bem. Não obstante, se considerada segundo os critérios semânticos da moralidade, a razão prática de Kant pode fundamentar a teoria da justiça, sem comprometer a sua estabilidade política. Aventa-se, assim, uma nova possibilidade interpretativa para o liberalismo rawlsiano, segundo a qual a concepção política de justiça pode ser interpretada à luz do deontologismo kantiano. Isso não significa, todavia, rechaçar o caráter político dos princípios de justiça, mas tão somente os fundamentar em valores morais identificados na filosofia prática de Kant, a qual está na origem do projeto filosófico de Rawls.

Nesse sentido, procurou-se mostrar que a leitura rawlsiana amplia as possibilidades da moral kantiana. Isso porque, embora a pressuponha, a justiça como equidade estende os princípios morais (universais) ao âmbito político, aplicando-os à estrutura básica da sociedade. A razão prática, com efeito, não é uma autoridade *a priori*, a qual dá legitimidade às ações morais pelo simples *factum* de existir. Aplicada a uma concepção social de justiça, a razão prática não perde sua autoridade normativa, na medida em que se torna uma faculdade capaz de justificar princípios políticos e normas de ação. Tem-se, aqui, a leitura construtivista da moralidade kantiana, pela qual a razão prática é ressignificada e torna-se uma faculdade humana capaz de construir e justificar publicamente os princípios políticos que fundamentam a estrutura básica social. Essa leitura pôde ser corroborada pelo procedimento do imperativo categórico, pelo qual a razão prática, fundamentando-se na universalidade da lei moral, constrói normas de ação aplicadas a contextos sociais específicos. A universalidade da moral kantiana, nesse caso, serve de pressuposto para a construção de princípios políticos e sociais. Aqui, mais uma vez, reforça-se a tese de um fundamento moral para o liberalismo político. Conjuga-se, assim, a autonomia moral kantiana com a autonomia política dos cidadãos em

sociedades democráticas: em ambos os casos, o ser humano só se submete a leis de sua própria autoria, construídas por sua própria razão.

Nesse sentido, como se procurou mostrar, o deontologismo kantiano constitui a base moral para os princípios políticos da teoria da justiça rawlsiana. Apresentou-se, assim, uma linha interpretativa que oferece uma resposta plausível à questão relativa aos possíveis pressupostos não evidenciados nos últimos escritos de Rawls, sintetizados em *Political Liberalism*. É evidente que essa não é a única resposta à supracitada questão, há várias leituras possíveis, como as de Charles Larmore e de Paul Ricoeur que foram mencionadas na última parte do texto. Aliás, no tocante às objeções à ideia de autossustentabilidade do âmbito político, cabe ressaltar uma crítica extremamente relevante, mas que em virtude da delimitação do tema não foi explorada: trata-se daquela apresentada por Jürgen Habermas em *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism* (1995), a qual é respondida<sup>377</sup> por Rawls em *Political Liberalism: Reply to Habermas* (1995). Não obstante, há uma contribuição interessante na leitura aqui proposta, pois ela integra a origem do construtivismo político com o seu pressuposto fundamental, a saber: a moralidade kantiana. A intenção foi acenar para uma leitura do liberalismo político que não o desvincula de sua origem moral deontológica, o qual ainda pode apresentar-se como uma concepção política de justiça, mas reconhecendo-se como inevitavelmente vinculado à razão prática de Kant. Colocou-se em xeque, com isso, a tão questionada ideia de autossustentabilidade do âmbito político, porém sem comprometer a viabilidade do consenso sobreposto nem a importantíssima defesa da prioridade do justo sobre o bem, pois a razão prática de Kant atende aos critérios de reciprocidade e publicidade exigidos pelo âmbito político.

Como se pôde comprovar, a alternativa apresentada não exige o abandono da concepção política de justiça em si, mas apenas a sua pretensão de autossustentabilidade. Isso porque, a despeito de sua exposição independente, a teoria da justiça rawlsiana encontra-se profundamente vinculada à moralidade kantiana, interpretada segundo o procedimentalismo construtivista da razão prática, a qual é entendida como uma faculdade humana capaz de justificar a normatividade moral. Acenou-se, portanto, para um pressuposto moral não evidenciado por Rawls, o qual, todavia, não compromete a estabilidade nem o perfil político da justiça como equidade. Na última parte do texto, mostrou-se que esse pressuposto moral

---

<sup>377</sup> Esse debate ocorreu em 1995, promovido pelo então editor do *Journal of Philosophy*, Michael Kelly. Para uma análise mais aprofundada desta questão, ver: ORBEN, Douglas João. Jürgen Habermas e John Rawls: um debate sobre o liberalismo político. *Kínesis* (Marília), v. 8, p. 1-18, 2016.

torna-se imprescindível para a constituição da autonomia plena dos cidadãos em sociedades democráticas, bem como na fundamentação do primeiro princípio de justiça proposto por Rawls. Sem a pressuposição da liberdade prática e da autonomia moral kantiana, o liberalismo político não se sustenta. Com isso, torna-se necessário assumir uma concepção de autonomia constitutiva da identidade moral dos cidadãos (mas não ética), cuja origem está na autodeterminação da razão prática de Kant. Esse pressuposto é assimilado ao liberalismo político pelas concepções ponderadas de justiça formadas pelo processo de equilíbrio reflexivo, mediante o qual a identidade moral dos cidadãos é gradativamente constituída. Aqui, pois, a autonomia moral kantiana torna-se o fundamento da autonomia plena dos cidadãos racionais e razoáveis que convivem em sociedades bem-ordenadas.

Mesmo partindo dos princípios construídos na posição original, o equilíbrio reflexivo não é uma ideia estática. Ele apresenta-se como um procedimento constitutivo da autonomia política dos cidadãos, mediante o exercício da razão prática no contínuo processo de construção de juízos bem ponderados. É precisamente esse o ponto onde a autonomia moral kantiana torna-se fundamental ao liberalismo político: ela dá as condições necessárias para a constituição da autonomia política. Como analisado, na leitura rawlsiana, a razão prática de Kant abandona a sua autoridade *a priori* e estática, expandindo-se até o contexto social e tornando-se uma faculdade reflexiva capaz de formar juízos morais bem ponderados. Ela fundamenta, com efeito, o processo de equilíbrio reflexivo amplo e forma a autonomia plena, pela qual os cidadãos são capazes de justificar, avaliar, questionar e revisar os princípios políticos que constituem a estrutura básica da sociedade. Essa tese pôde ser endossada pela interpretação procedimental do imperativo categórico proposta por Rawls, tendo em vista que nela a universalidade da lei moral é aplicada ao contexto social dos agentes por meio de um processo reflexivo conduzido pela razão prática. A despeito de suas origens reconhecidamente vinculadas à moralidade kantiana, Rawls não admite que essa posição moral fundamente o seu liberalismo político, o qual é concebido como autossustentável. Procurou-se mostrar, contudo, que essa ideia é equivocada, pois a razão prática kantiana compõe a base de sustentação para a concepção política de justiça rawlsiana.

Por fim, pelo que se pôde comprovar, é possível defender uma fundamentação moral (kantiana) para o liberalismo político sem comprometer, no entanto, a afirmação da prioridade do justo sobre o bem, nem a ideia de consenso sobreposto. Cabe dizer, contudo, que essa perspectiva não foi profundamente explorada no texto, devido às delimitações da pesquisa aqui proposta. Essas questões, não obstante, ficam abertas e disponíveis a novas investigações filosóficas. Espera-se, entretanto, que a proposta aqui exposta produza efeitos que resultem

em contribuição significativa para o âmbito da pesquisa filosófica, seja pela própria tese apresentada ou mesmo por meio de novos debates sobre o assunto. A intenção não foi responder todas as questões relativas ao tema abordado, mas sim aventar uma leitura plausível sobre um problema extremamente caro ao contexto da filosofia política. A presente tese, deste modo, apresenta-se muito mais como um convite a debruçar-se sobre os pressupostos morais kantianos no liberalismo político do que como uma resposta definitiva à questão. Novas pesquisas, portanto, poderão aprimorar e ampliar os horizontes da tese aqui exposta.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Prólogo e tradução de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1992.

ALMEIDA, G. A. de. “Kant e o ‘facto da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?”. In: *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1, 1998, p. 53-81.

\_\_\_\_\_. Crítica, Dedução e Facto da Razão. In: *Analítica*, v. 4, n. 1, 1999, p. 57-84.

ARISTÓTELES. *Tópicos. Dos argumentos sofísticos. Metafísica: livro I e livro II. Ética a Nicômaco. Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Kant e as Fórmulas do Imperativo Categórico. In: Fátima Évora, Paulo Faria, Andrea Loparic, Luiz Henrique Lopes dos Santos e Marco Zingano. (Org.). *Lógica e Ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, v. p. 9-26.

\_\_\_\_\_. Liberdade e moralidade Segundo Kant. In: *Analytica*, Rio de Janeiro: v. 2, n. 1, 1997.

\_\_\_\_\_. Sobre o Princípio e a Lei Universal do Direito em Kant. In: *Kriterion*, n. 114, 2006, p. 209-222.

AVINERI, Shlomo; DE-SHALIT, Avner. *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford university Press, 2001.

BARBOSA, Evandro. O contratualismo e a metáfora da construção em John Rawls. *VERITAS (PORTO ALEGRE. IMPRESSO)*, v. 62, p. 17-38, 2017.

\_\_\_\_\_. Objetividade moral em teorias da justiça: a proposta de John Rawls. *SÍNTESE - REVISTA DE FILOSOFIA*, v. 43, p. 475-496, 2016.

\_\_\_\_\_. O neocontratualismo de John Rawls - uma justiça como equidade e imparcialidade. *IHU On-Line (UNISINOS. Impresso)*, v. 1, p. 27, 2014.

\_\_\_\_\_. O caráter deontológico na teoria da justiça de John Rawls. In: BARBOSA, Evandro; BRESOLIN, Keberson. (Org.). *Temas de Filosofia do Direito II - Debates contemporâneos*. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, v. 1, p. 71-94.

BARRY, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Teorías de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 1995.

BECK, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

BECKEMKAMP, J. Sobre a Moralidade do Direito em Kant. In: *Ethic@* v.8, 2009, p. 63- 83.

\_\_\_\_\_. O Direito como exterioridade da legislação prática da razão em Kant. *Ethic@*, v. 02, n. 02, 2003, p. 151-171.

BERRY, Bryan. *La justicia como imparcialidad*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1997.

\_\_\_\_\_. *Theories of Justice: a treatise on social justice*. Volume 1. Berkeley: University of California Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *The Liberal Theory of Justice*. London: Oxford University Press, 1973.

BAGNOLI, Carla, *Constructivism in Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

BONELLA, A. E. *Concepção de justiça política em Rawls*. In: FELIPE, S. T. (org.). *Justiça como equidade*. Florianópolis: Editora Insular, 1998.

BORGES, Maria de L. *Razão e emoção em Kant*. Pelotas: UFPel, 2012.

BRINK, D. O. Appendix 4: Rawlsian constructivism. In: *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge/Mass: Cambridge University Press. 1989, p. 303-319.

COPÉRNICO, N. *As Revoluções dos Orbes Celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

DANIELS, Norman (org.) *Reading Rawls*. Oxford: Blackwell, 1975.

\_\_\_\_\_. *Reading Rawls: Critical Studies of 'A Theory of Justice'*. New York: Basic Books, 1975

\_\_\_\_\_. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

DARWALL, Stephen L. A defence of the kantian interpretation. *Ethics*, v. 86, n. 2, p. 164-170, 1976.

DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Felix Alcan Éditeur, 1905.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. *Discurso do Método*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

DIAS, Maria Clara. Justiça: procedimental ou substantiva? In: FABRI, M.; NAPOLI, R.; ROSSATO, N. (Orgs.). *Ética e Justiça*. Santa Maria: Palloti, 2003. p. 85-95.

DOPPELT, Gerald. "Rawls's System of Justice: A Critique from the Left". *Nous* 15 (1981): 259-307.

\_\_\_\_\_. "Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible"? *Ethics* 99 (1989) 815-851.

DWORKIN, R. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. A justiça e os direitos. In: DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESTEVES, Julio Cezar Ramos. *Kant tinha de compatibilizar tese e antítese na 3ª antinomia da "Crítica da Razão Pura"?*. In: ANALYTICA, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 2, nº 1, pp. 123-173, 1997.

ESTLUND, David. The insularity of the reasonable: why political liberalism should admit the truth. *Ethics*, v. 108, n. 2, p. 252-275, 1998.

FELIPE, Sônia (org.) *Justiça como equidade: fundamentação, interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*. Florianópolis: Insular, 1998.

FORST, Rainer. *Kontext der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Komunitarismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

\_\_\_\_\_. *Contextos da justiça*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FREEMAN, Samuel (Org.). *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Rawls: Routledge Philosophers*. Londres: Routledge, 2007.

GALILEI, G. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomáico e copernicano*. 2. ed. São Paulo: Imprensa Oficial, 2004

GUYER, P. *Kant*. London/New York: Routledge, 2006.

\_\_\_\_\_. *Kant on Freedom, Law and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Trad. Gerard Vliar Roca. Barcelona: Paidós, 1998.

\_\_\_\_\_. *Teoria do Agir Comunicativo*. v. 1 e 2. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Moralbewusstsein und Kommunikatives handeln*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

\_\_\_\_\_. Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's Political Liberalism. In: *The Journal of Philosophy*. Vol. XCII, n 3, March 1995, p. 109- 131

\_\_\_\_\_. *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997, Vol. I e II.

\_\_\_\_\_. *Justification and Application*. Trad. Ciaran Cronin. Cambridge: MIT Press, 1993.

HAMM, Christian. "Princípios, motivos e móveis da vontade na filosofia prática kantiana". In: NAPOLI, R. B. de, ROSSATO, N. D, FABRI, M. (Org.): *Ética & Justiça*. Santa Maria: Pallotti, 2003.

HAMPTON, Jean. *Political philosophy*. Boulder: Westview Press, 1996.

HEGEL, G. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencias políticas*. Tradução de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.

HENRICH, Dieter. *The unity of reason: essays on Kant's philosophy*. Trad. Richard Velkley. London: Harvard University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. La noción kantiana de deducción y los antecedentes metodológicos de la primera Crítica. *Argumentos Trascendentales*. Org: Isabel Cabrera. México: Universidad nacional autónoma de México, 1999.

\_\_\_\_\_. The deduction of the moral law: The reasons for the obscurity of the final section of Kant's Groundwork of the metaphysics of morals. In: GUYER, Paul (Org). *Kant's Groundwork of metaphysics of morals: Critical essays*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

HILL, Thomas E. Jr. Kantian constructivism in Ethics. *Ethics*, vol. 99. Chicago: The University of Chicago, 1989, p. 752-770.

HOBBS, T. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Coleção Clássicos).

\_\_\_\_\_. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Martins Fontes: São Paulo, 2003.

HOWARD, Dick. "Kant's political theory: the virtue of his vices". *Review of Metaphysics* 34 (1980): 325-350.

HÖFFE, Otfried. *Justiça política: fundamentação de uma teoria crítica do direito e do Estado*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. O imperative categórico do direito: uma interpretação da 'Introdução à Doutrina do Direito'. *Studia Kantiana* 1/1, 1998, p. 203-236.

\_\_\_\_\_. *O que é justiça?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

\_\_\_\_\_. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.

JOHNSTON, D. *The idea of liberal theory: a critique and reconstruction*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

JOHNSON, Oliver A. The kantian interpretation. *Ethics*, v. 85, n. 1, p. 58-66, oct. 1974.

\_\_\_\_\_. The Kantian Interpretation. In: RICHARDSON, H. S. e WEITHMAN, P. J. (orgs.) *The Philosophy of Rawls – A Collection of Essays*. (The Two Principles and their Justification). New York/London: Garland Publishing Inc., 1999, p. 210-218.

\_\_\_\_\_. Autonomy in Kant and Rawls: a reply to stephen darwall's 'a defense of the kantian interpretation'. *Ethics*, n. 87, p. 251-254, 1977.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. 5. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, v. 1 e 2, 1991.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 381 p. (Biblioteca de filosofia).

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 3ª ed., 2011.

\_\_\_\_\_. *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

\_\_\_\_\_. *Kritik der Praktischen Vernunft*. Hrsg. Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999.

\_\_\_\_\_. "Que significa orientar-se no pensamento?". In: *A paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1987a.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Correspondence, 1759 – 1799*. Ed. A. Zweig. Chicago: Universidad of Chicago Press, 1967.

\_\_\_\_\_. *Progressos da Metafísica*. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 1995. (Textos filosóficos, 5).

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos a toda a metafísica futura: que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70, 1987b.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

\_\_\_\_\_. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Erlagen: Fischer, 1984.

\_\_\_\_\_. *Lecciones de ética*. Tradução de Roberto Rodríguez Aramayo e Concha Roldan Panadero. Barcelona: Editorial crítica - grupo editorial grijalbo, 1988.

\_\_\_\_\_. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

\_\_\_\_\_. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993. 137 p. (Textos filosóficos, 37).

\_\_\_\_\_. *Opúsculos de filosofia natural*. Madrid: Alianza, 1992. 202 p.

\_\_\_\_\_. *Realidade e existência: lições de Metafísica: introdução e ontologia*. São Paulo: Paulus, 2002. (Filosofia).

KERSTING, Wolfng. *Liberdade e liberalismo*. Trad. Luís Marcos Sander. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

\_\_\_\_\_. *John Rawls zur Einführung*. 2ª. Ed. Hamburg: Junius Verlag, 2004.

\_\_\_\_\_. “Spannungsvolle Rationalitätsbegriffe in der politischen Philosophie von John Rawls.” In: APEL, K. O. e KETTNER, M. (orgs.) *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 227-265.

KRASNOFF, Larry. How Kantian is Constructivism?. *Kant-Studien*. n° 90, 1999, p. 385- 409.

LARMORE, Charles. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge, 2008.

\_\_\_\_\_. The moral basis of political liberalism. *The Journal of Philosophy*. V. 96, p. 599-625, 1999.

\_\_\_\_\_. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge, 1996.

LEVINE, Andrew. Rawls' kantianism. *Social Theory and Practice*, n. 3, p. 47-63, 1974.

LOPARIC, Z. “O fato da razão – uma interpretação semântica”. In: *Analítica*, v. 4, n. 1, 1999, p. 13-55.

LOCKE, J. *Segundo tratado Sobre o Governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MASON, H. E. On the kantian interpretation of Rawls’ theory. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 1, p. 47-55, 1976.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

\_\_\_\_\_. *Whose justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.

MAHONEY, Jon. Public reason and the moral foundation of political liberalism. In: BROOKS, T.; FREYENHAGEN, F. (Eds.) *The legacy of John Rawls*. New York: Continuum Books, 2007. p. 85-106.

MCCARTHY, Thomas. “Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, *Ethics* 105 (October 1994): 44-63.

MILL, John Stuart. *Utilitarianism and On Liberty*. 2 ed. Massachusetts: Blackwell, 2003.

\_\_\_\_\_. *Utilitarismo*. Porto: Porto Editora, 2005.

NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant: Filosofia do Direito Internacional e das Relações Internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. O Legado de Kant à Filosofia do Direito. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v.3, p. 91-103, set/2004.

NUSSBAUM, Martha. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

O’NEIL, Onora. *Constructions of reason: explorations of Kant’s practical philosophy*. Cambridge University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. Constructivism in Rawls and Kant. In: FREEMAN, S.(org.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 347-367.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Tractatus Ethico-Politicus*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. Critique of Public Reason Revisited: Kant as Arbiter between Rawls and Habermas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n.4, p. 583-606, 2000.

\_\_\_\_\_. Kant, Rawls e a fundamentação de uma teoria da justiça. In: FELIPE, Sônia T. (org.), *Justiça e Equidade*. Florianópolis: Insular, 1998.

\_\_\_\_\_. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

ORBEN, Douglas João. Jürgen Habermas e John Rawls: um debate sobre o liberalismo político. *Kínesis* (Marília), v. 8, p. 1-18, 2016.

\_\_\_\_\_. A consignação subjetiva das ideias transcendentais como princípios de orientação do pensamento. *Kalagatos - Revista de Filosofia*, v. 11, p. 217-244, 2014.

\_\_\_\_\_. WEBER, Thadeu. Considerações acerca das antinomias da razão em Kant. *Argumentos*, v. 01, p. 64-72, 2018.

\_\_\_\_\_. MACIEL, Everton, LESSA, Jaderson Borges; CORDIOLI, Leandro (orgs.). *A Invenção da Modernidade: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

PATON, H. *The Categorical Imperative: A study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson's University Library, 1947.

\_\_\_\_\_. *The Aim and Structure of Kant's Grundlegung*. *The Philosophical Quarterly*, Vol 8, Nr. 31, 1958.

PAVÃO, Aguinaldo A. C. *Liberdade e Moralidade em Kant*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 1998.

\_\_\_\_\_. “Liberdade Transcendental e Liberdade Prática na *Crítica da Razão Pura*”. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, 2002.

\_\_\_\_\_. “Sobre a inevitável antinomia entre liberdade e natureza”. *Kant: Liberdade e Natureza*. Org: Maria de Lourdes Borges e José Heck. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

POGGE, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell, 1989.

\_\_\_\_\_. “The Kantian Interpretation of Justice as Fairness”. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Vol. 35. Meisenheim/Glan: Verlag Anton Hain, 1981, p. 47-65.

PONTIN, Fabricio. Political Economy and the roots of Rawls? original position. *Dois Pontos* (UFPR), v. 10, p. 177-194, 2013.

RAWLS, John. *A Theory Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

\_\_\_\_\_. Reply to Habermas. In: *The Journal of Philosophy*. Vol. XCII, No 3, March 1995. p. 132-180.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Justiça e Democracia*. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. In: FREEMAN, S. (org.) *Collected Papers*. Cambridge(Massachusetts): Harvard University Press, 1999, p. 388-414.

\_\_\_\_\_. *Kantian Constructivism in Moral Theory*. In: FREEMAN, S. (org.) *Collected Papers*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1999, p. 303-358.

\_\_\_\_\_. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. 2ª. Ed. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *O direito dos povos*. Trad. L.C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Outline of a Decision Procedure for Ethics*. In: FREEMAN, S. (org.) *Collected Papers*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1999, p. 01-19.

\_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. Paperback edition, 1996.

\_\_\_\_\_. *The Independence of Moral Theory*. In: FREEMAN, S. (org.) *Collected Papers*. Cambridge(Massachusetts): Harvard University Press, 1999, p. 286-302.

\_\_\_\_\_. *The law of peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Themes in Kant's Moral Philosophy*. In: FREEMAN, S. (org.) *Collected Papers*. Cambridge(Massachusetts): Harvard University Press, 1999, p. 497-528

\_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. Trad. A. Pissetta e L.M.R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Trad. Lucy M. César. Campinas: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. *O Justo 1. A justiça como regra moral e como instituição*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. Ática, São Paulo, 1981.

ROSSATO, N. (Orgs.). *Ética e Justiça*. Santa Maria: Palloti, p. 85-95, 2003.

ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*. Abril Cultural, São Paulo, 1983.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SANDEL, M. *Justice: What's the right thing to do?* New York: Farrar, Straus and Giroux, 2010.

\_\_\_\_\_. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SCANLON, T. "Rawls on justification". In: *The Cambridge Companion to Rawls* (ed. Samuel Freeman). Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 139-166.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen W. A "Fundamentação da Metafísica dos Costumes" de Kant. Um comentário introdutório. São Paulo: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – ein einführender Kommentar*. 2ª Ed. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 2004.

SEN, Amartya. *A Ideia de Justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Inequality Reexamined*. New York: Oxford University Press, 1992.

SILVEIRA, Denis Coitinho. *Justiça e Coerência: ensaios sobre John Rawls*. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *Contrato e Virtudes: por uma teoria moral mista*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

\_\_\_\_\_. Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação. *Trans/Form/Ação* (UNESP. Marília. Impresso), v. 32, p. 139-157, 2009.

\_\_\_\_\_. Construtivismo Político: além do realismo e antirrealismo. *Ethic@* (UFSC), v. 10, p. 1-25, 2011.

\_\_\_\_\_. O critério de justiça e a descritividade. *Ethic@* (UFSC), v. 15, p. 14, 2016.

\_\_\_\_\_. Justificação pública: a função da ideia de estrutura básica da sociedade em Rawls. *Kriterion* (UFMG. Impresso), v. 52, p. 197-211, 2011.

SMITH, Norman K. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan, 1918.

STRATTON-LAKE, P. Formulating Categorical Imperatives. In: *Kant-Studien* n°. 83. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993, p. 316-340.

TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sources of the self – the making of the modern identity*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 1989.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

VITA, Álvaro de. *Justiça liberal*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

\_\_\_\_\_. *A justiça igualitária e seus críticos*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WALZER, Michael. *As esferas da justiça: uma defesa do Pluralismo e da igualdade*. (trad. Jussara Simões). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEBER, Thadeu. Razão teórica e Razão prática em Kant. In: *Veritas*, Porto Alegre: PUC, v. 42, n. 4, p. 913-921, dez./1997.

\_\_\_\_\_. Direito e justiça em Kant. In: *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, v. 5, n.1, p. 38-47, janeiro-junho 2013a.

\_\_\_\_\_. *Ética e Filosofia do Direito: Autonomia e Dignidade da Pessoa Humana*. Porto Alegre: Vozes, 2013b.

\_\_\_\_\_. Fundamentação moral do liberalismo político de Rawls. In: *Ethic@* - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 15, n. 3, p. 398 – 417. Dez. 2016.

WENAR, Leif. Political liberalism: an internal critique. In: *Ethics*, v. 106, p. 32-62, 1995.

WOOD, Allen W. Kant. A Boa Vontade. In: *Studia Kantiana*, v. 09, n. 09, p. 07-40, 2009.

\_\_\_\_\_. *Kant's ethical thought*. Cambridge: University Cambridge, 1999.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)