

Os sentidos da ideia de dignidade na obra de Immanuel Kant

[The meanings of dignity in Immanuel Kant's work]

Lorena da Silva Bulhões Costa¹

Universidade Federal do Pará (Belém, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i1.97148

Resumo

O trabalho tem como objetivo apresentar uma compreensão sobre os diferentes sentidos da ideia de dignidade kantiana, a partir de uma divisão tripartite: (a) dignidade de ser feliz; (b) dignidade humana; (c) dignidade não personificada. O argumento parte do livro *Kant on human dignity*, de Oliver Sensen, e da divisão entre paradigma tradicional e contemporâneo de dignidade, para então se afastar da interpretação do autor, na medida em que a compreensão defendida aqui é a de que a sua leitura da dignidade kantiana abarca apenas o primeiro sentido apresentado acima. Nesse sentido, o artigo é dividido em três tópicos: Começando pelas *Críticas*, apresenta como a dignidade de ser feliz se aproxima do paradigma tradicional de dignidade. Em seguida, aborda a divisão entre dignidade e preço de mercado, presente na década de 1780, em textos de filosofia prática. Por fim, apresenta a dignidade não personificada a partir da *Metafísica dos costumes*.

Palavras-Chave: dignidade; direito; humanidade; Immanuel Kant.

Abstract

The aim of this paper is to present an understanding of the different meanings of the Kantian idea of dignity, based on a tripartite division: (a) dignity of being happy; (b) human dignity; (c) non-personified dignity. The argument is based on the book *Kant on human dignity*, by Oliver Sensen, and the division between the traditional and contemporary paradigms of dignity. Later, the paper moves away from the author's interpretation, since the understanding defended here is that his reading of Kantian dignity encompasses only the first meaning presented above. In this sense, the article is divided into three topics: Starting with the *Critiques*, it presents how the dignity of being happy is close to the traditional paradigm of dignity. It then addresses the division between dignity and market price, present in the 1780s, in texts of practical philosophy. Finally, it presents non-personified dignity based on the *Metaphysics of morals*.

Keywords: dignity; law; humanity; Immanuel Kant.

¹ Doutoranda em Direito da Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: lorenablhcosta@outlook.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3805-9422>

Introdução

Quando se fala na contribuição da filosofia kantiana para o pensamento contemporâneo, a dignidade possui um papel central no campo do direito, especialmente na seara dos direitos humanos. É correto creditar a Rousseau o emprego do termo “direito humano”, que se popularizou ao longo do século XVIII, especialmente nos debates sobre a Revolução Francesa. É também coerente atribuir o início do pensamento sobre a importância da liberdade, especialmente no campo de uma nova concepção de Estado e sujeito, à Locke e, no campo do direito, Grotius (Hunt, 2010). Mas, na argumentação jurídica, quando se fala em conferir a um sujeito *dignidade humana*, a citação mais utilizada é a da segunda formulação do Imperativo categórico. O argumento normalmente se apresenta da seguinte maneira: *A ação X não deve ser praticada pois fere a humanidade dos sujeitos de uma maneira que não deve ser admitida, tornando-os coisas, e não os respeitando como seres humanos.*

Além da utilização dessa argumentação por autores da seara jurídica, teóricos como Habermas e Forst utilizam esse conceito para integrar filosofia kantiana e teoria crítica. Esse movimento, iniciado por Habermas (2010), procura integrar, de forma mais ou menos eficiente dois campos que normalmente não são estudados em conjunto. Forst (2018), por exemplo, argumenta que o conceito de autonomia é central para compreender a ideia de justificação, que por sua vez está no cerne de seu conceito de sociedade e Estado. A partir de uma visão construtivista desse conceito, o autor entende que, sem estabelecer uma forma segura de debate e justificação entre os sujeitos, não é possível conceber uma relação segura entre cidadãos.

Na esfera da teoria dos direitos humanos a argumentação apresentada na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (doravante *Fundamentação*) é a mais utilizada para definir o se compreende por dignidade. Isso ocorre porque, em si, o conceito de dignidade não possui um significado. Daniel Sarmiento (2016) e Bruno Weyne (2013), por exemplo, afirmam que, por vezes, é possível verificar que o ceticismo em relação a esse conceito, que remonta ainda a Schopenhauer, mas que também está presente no campo jurídico, provém, justamente, de uma incerteza sobre o seu significado. Nesse sentido, é necessário recorrer a outros campos do conhecimento a fim de definir aquilo que se compreende por dignidade. O campo mais comum é a filosofia, a teoria tradicionalmente utilizada é a kantiana².

Mas há divergências quanto a essa forma de argumentação. Apesar da importância da dignidade kantiana na construção desse conceito para o campo dos direitos humanos, alguns interpretes não o consideram central na teoria do autor. Um argumento para isso, seria o seu uso inconsistente ao longo do sistema kantiano. Pfordten (2009, p. 272) afirma que a diferença de importância e contexto nas vezes em que o termo aparece evidencia que a compreensão de que a *dignidade humana* seria central para a ética de Kant é equivocada.

Nesse sentido, é importante a argumentação trazida por Oliver Sensen, em *Kant on human dignity* (2015). Ali, admitindo a importância da dignidade kantiana para o conceito de direitos humanos, o autor afirma que, por mais que os conceitos sejam os mesmos, as concepções³ contemporâneas de dignidade, presentes nas normativas de direitos humanos, e aquela desenvolvida por Kant não são as mesmas e, em realidade, não podem ser utilizadas em conjunto. Segundo Sensen (2011), quando se fala em *dignidade*, na *Declaração universal dos direitos humanos*, o que se está querendo argumentar é um certo conceito de *valor intrínseco*, que todos os seres humanos possuem e que deve ser tomado como um elemento absoluto dentro de uma

2 O impacto da contribuição de Kant para o conceito de dignidade, enquanto *dignidade humana*, na história desse conceito, é apresentado no primeiro capítulo do livro *Teoria negativa da dignidade humana*, de Saulo de Matos (2025).

3 Em *O conceito de direito*, Hart (1994, p. 160), a partir do conceito de justiça, define o conceito como aquela ideia mais geral, sobre o que as partes concordam, enquanto as concepções são variáveis e representam um motivo de discordância entre os sujeitos. Assim, as normativas de direitos humanos contemporâneas e Kant utilizariam o mesmo termo (dignidade) concordando sobre a relação entre este e a importância dos sujeitos, mas sua definição seria diversa.

argumentação jurídica, não admitindo qualquer tipo de concessão ou negociação.

Para Sensen (2011, p. 2-3), esse argumento não consegue ser colocado a partir da filosofia kantiana por dois motivos centrais. O primeiro deles é que, apesar de Kant argumentar que os sujeitos devem ser respeitados, principalmente a partir da segunda formulação do imperativo categórico, ele afirma, ainda na *Fundamentação*, que a única coisa que possui um *valor*, no sentido colocado pelas Declarações contemporâneas de direitos humanos, é a lei moral em si, não os indivíduos a ela vinculados. Isso significa que seres humanos não devem ser respeitados por possuírem dignidade, mas o contrário: porque os seres humanos devem ser respeitados, então eles possuem um valor inestimável, ou seja, dignidade.

O argumento da inexistência de um valor prévio, sobre o qual a dignidade pode ser ancorada, não é o foco a ser trabalhado aqui. O artigo se propõe a debater, principalmente, a segunda parte do argumento apresentando por Sensen (2011). O autor afirma que não é possível associar Kant e o que hoje se compreende por dignidade por uma diferença entre o que ele denomina *conceito tradicional de dignidade humana* e o *conceito contemporâneo de dignidade humana*. O primeiro deles estaria vinculado à noção de *ranking* e aparece em teorias como as de Cícero, Papa Leão e Pico della Mirandola. Essa compreensão focaria em uma ordem natural, na qual o ser humano encontra-se no topo, em função de sua capacidade para agir não apenas de forma instintiva, mas com base na razão, que seria concedida por Deus ou pela própria ordem natural.

Para fazer jus à sua posição, o ser humano precisaria agir de uma forma definida, de acordo com certas regras da moralidade. Somente esse movimento, de cumprir essas normas e realizar a sua natureza, confeririam ao ser humano a dignidade. Nessa forma de argumentação tradicional a qual, para Sensen (2011), Kant estaria vinculado por não atribuir valor aos sujeitos, mas à lei moral, a dignidade não seria uma característica inerente, como ocorre com as *Declarações de direitos humanos* a partir da década de 1940. Isso porque esses diplomas normativos seguem o que o autor denomina de *paradigma contemporâneo* de dignidade.

Para Sensen (2011), apesar de em alguns pontos da filosofia kantiana, como na sempre citada página 435 da *Fundamentação*⁴, parecer que há uma argumentação diversa, interligando sujeito e dignidade, quando se toma a passagem a partir da argumentação da obra, como um todo, o que se tem ainda é o paradigma tradicional refletido em Kant. Isso faz com que não seja possível argumentar a dignidade humana, como ela é interpretada hoje, nas bases do que se tem originalmente em Kant.

Apesar de concordar que não é possível fazer uma aproximação exata e completa entre aquilo que Kant argumenta em sua teoria e todas as discussões atuais sobre dignidade humana, discorda-se de Sensen (2011). Acredita-se que as diferenças de sentido em torno do termo, em diferentes fases da teoria do autor, são determinantes para compreender seu significado, que são se resume ao trecho da *Fundamentação*. Com base nisso, é possível verificar que Kant parece utilizar, na *Fundamentação* e em escritos da mesma época, o termo dignidade em conjunto com expressões que denotam a relação entre essa noção e uma importância singular dos sujeitos, a partir de um ponto de vista igualitário, enquanto em outros momentos e pontos de sua filosofia, o sentido apresentado é diverso. Nesse sentido, seria possível falar tanto de uma *dignidade*, quanto de uma *dignidade humana*.

Aqui, portanto, compreende-se que Kant não apresenta, sob o mesmo contexto e com base na mesma argumentação, as expressões “dignidade de ser feliz” (*Crítica da razão pura* e *Crítica da razão prática*), “a oposição entre ser humano e coisa” a partir da dignidade (*Fundamentação*) e “a dignidade enquanto base do direito” (*Direito natural Feyerabend*). Assim, a pesquisa questiona:

⁴ “Ora, a moralidade é a única condição sob a qual um ser racional pode ser fim em si mesmo: porque só através dela é possível ser um membro legíslante no reino dos fins. Portanto, a moralidade e a humanidade, na medida em que ela é capaz da mesma, é a única coisa que tem dignidade” (GMS, AA 04: p. 435).

quais os diferentes sentidos do termo “dignidade”, na obra de Kant e como isso impacta na sua conceituação?

A ideia ao desenvolver o trabalho é apresentar o contexto de cada um desses conceitos, e seu sentido dentro da obra em comento. Nesse sentido, compreende-se que o conceito de dignidade pode ser compreendido a partir de três concepções, na obra de Kant: dignidade de ser feliz, dignidade humana, e dignidade não personificada. O primeiro aparece ao final da *Crítica da razão pura* e na *Crítica da razão prática*. Essa compreensão é a que mais se aproxima da ideia de um *comportamento que leva a uma dignidade*, que parece próximo àquilo que Sensen (2011) entende por paradigma tradicional. O primeiro tópico do artigo abordará essa primeira divisão.

Em segundo lugar, há uma *dignidade humana*, vinculada, como se indicou a partir da página 435 da *Fundamentação*, mas que aparece em outros textos, principalmente nos de filosofia prática da década de 1780. Esse será o foco do segundo tópico. Aqui, é possível verificar que o ponto central não é um *comportamento* a ser exigido do sujeito, mas antes uma *capacidade*, vinculada à humanidade, e que o coloca não em uma escala, mas em uma oposição a um objeto ou a uma máquina.

O terceiro conceito aparece, principalmente, na doutrina do direito, na *Metafísica dos costumes*. Aqui, já não há ligação direta entre o conceito de dignidade e direito que aparece na década de 1780, e tampouco o sentido mais moderno de dignidade, que Kant empresta das discussões que ocorriam em sua época. Em realidade, a dignidade é aplicada ao cargo de governante e ao Estado, e apenas secundariamente aos indivíduos, e desaparece a ideia de uma dignidade que se opõe à coisa. Será possível verificar que, mesmo na ética desenvolvida na obra, o sentido já não é de uma *dignidade humana* na forma citada anteriormente, mas antes uma aplicação voltada apenas para o próprio sujeito. Esse argumento será apresentado no terceiro tópico do artigo.

2 A dignidade de ser feliz: a finalidade do sujeito racional e sua realização com a ideia de felicidade

Sensen (2011, p. 161ss) elenca quatro características básicas do conceito tradicional de dignidade, para em seguida ligar a filosofia de Kant a cada uma delas. O quarto conceito que ele trata é definido como um *perfeccionismo*:

A quarta diferença principal na estrutura geral das concepções tradicionais e contemporâneas de dignidade é que, no padrão tradicional de pensamento, o foco principal não é na dignidade dos outros, mas na realização da *própria dignidade do sujeito*. (...) Essa ênfase deriva de um perfeccionismo subjacente (Sensen, 2011, p. 164, grifo no original, tradução nossa).

Sensen (2011, p. 170) argumenta que Kant adota essa perspectiva em sua filosofia, tendo em vista que possuir liberdade, no contexto de seu pensamento, significa fazer um uso correto da mesma, o que leva à formulação de uma série de deveres para consigo, que por sua vez são responsáveis por realizar o conceito de dignidade. Ou seja, a capacidade do ser humano de não ser completamente dominado por inclinações, e sua possibilidade de se elevar acima da natureza faz com que surja um dever de preservar e promover a própria dignidade. O sentido, aqui, seria de um exercício contínuo da razão, a fim de se manter no topo da escala da natureza, semelhante ao que ocorre na filosofia de Pico della Mirandola ou Cícero.

Kant, de fato, tem um conceito de dignidade que se assemelha a esse raciocínio, qual seja, o de um certo comportamento, exigido para que o sujeito seja digno. Ele é consubstanciado na ideia de uma *dignidade de ser feliz* <Würdigkeit>, que aparece já na *Crítica da razão pura*. A obra

tem, primeiro, um objetivo negativo, isto é, a possibilidade de definir os limites adequados para a metafísica se tornar um campo seguro para o conhecimento (KrV, A VIII). Assim, aqui está pressuposta uma razão humana que, apesar de tentar conceber um conceito de liberdade, prometido pela Ilustração, não possui os recursos necessários para essa tarefa.

Longe de conseguir construir castelos, há aqui material suficiente para um casebre (KrV, B 723). Há, então um projeto de pensamento que realiza um movimento catártico de autoanálise, que apresenta as ferramentas necessárias para evitar ilusões e preservar a pureza do pensamento puro. O conhecimento humano, que parte do pressuposto da compreensão do sujeito a partir de dois aspectos, númeno e fenômeno, bem como do uso das ferramentas mais básicas dos sujeitos: os sentidos, que são organizados de acordo com categorias do entendimento (Beckenkamp, 2017, p. 70).

A dignidade de ser feliz aparece, por sua vez, no objetivo positivo da crítica. Uma vez estabelecidos os métodos e critérios para alcançar um conhecimento seguro, bem como assegurado o afastamento da dúvida cética, a razão agora expurgada de ilusões pode compreender outras questões acerca do ser humano, não apenas sobre a possibilidade de conhecimento. Assim, o projeto kantiano se expande para a moral e à religião, no campo prático. Nesse sentido, e acordo com Höffe (2013, p. 32), a crítica tem como função, ao fim, a construção de uma *comunidade epistêmica*, estando à serviço da humanidade em seu sentido mais amplo. A crítica ao conhecimento teórico seria, portanto, um meio para o estabelecimento da moralidade.

Na segunda seção do *Cânone da razão pura*, Kant (KrV, B 832) faz uma espécie de desabafo. Ele afirma que delimitar aquilo que pode ser conhecido pela razão, como um pensamento científico seguro, consegue lidar com parte das pretensões humanas, mas não as completa. Assim, a tentativa é compreender se no campo prático é possível estabelecer aquilo que foi negado pelo pensamento especulativo. Um ponto importante é que a dignidade é apresentada, dentro desse pensamento, como um conceito importante para responder à terceira pergunta do sistema kantiano (*O que me é permitido esperar?*) e não a argumentação do segundo questionamento (*O que devo fazer?*), como irá ocorrer mais tarde na *Fundamentação* e nos demais escritos da década de 1780.

É nesse contexto, isto é, de compreensão sobre a *esperança* do gênero humano, que uma *dignidade de ser feliz* é colocada:

A felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações (...). À lei prática que se baseia no móbil da *felicidade* eu denomino pragmática (regra de prudência); àquela porém – se é que existe – que não tem por móbil senão a *dignidade de ser feliz*, denomino moral (lei moral). A primeira recomenda o que fazer caso queiramos tomar parte na felicidade; a segunda comanda como devemos nos comportar para nos tornarmos dignos da felicidade (KrV, B 834, grifos no original).

Compreender a ideia de felicidade é relevante para entender a *aproximação* entre as duas esferas do ser humano e, portanto, a possibilidade de uma *dignidade de ser feliz*. O conceito de felicidade pode possuir um sentido *empírico*, correspondendo à realização nas necessidades físicas do sujeito, sem necessariamente depender de um comando da razão (GMS, AA 04: 395). Essa felicidade, constitui o fim último do ser humano, enquanto ser fenomênico, mas não consegue ser sumariada sob um único princípio, dada sua multiplicidade (GMS, AA 04: 399). Apesar disso, a força que a ideia de felicidade tem sobre o ser humano não pode ser ignorada e, por isso, Kant (KrV, B 834ss) propõe uma espécie de *depuração*, que ocorre por meio da lei moral.

É necessário que, para além da realização da lei moral, o ser humano também consiga pensar em um conceito de destino, que pressupõe a realização da lei natural. A *felicidade*, aqui, é colocada como parte desse objetivo. Assim, ficam estabelecidos dois sentidos para esse termo. Kant (KrV, B 834) confere, na *Crítica da razão pura*, o nome de *pragmática* à legislação que rege a felicidade não depurada, mesmo termo que ele usa para definir o conceito de Imperativos

hipotéticos que versam sobre o bem-estar (GMS, AA 04: 417). Mas ainda há uma outra legislação, que compreender o ser humano como passível de razão, e que consegue realizar seu destino para além da obediência às demandas físicas, ou seja, como ser núnemico. Nesse sentido, Kant (KpV, B 834) afirma:

(...) àquela, porém – se é que existe –, que não tem por móbil senão a *dignidade de ser feliz*, denomino moral (lei moral). A primeira recomenda o que fazer caso queiramos tomar parte na felicidade; a segunda comanda como devemos nos comportar para nos tornarmos dignos da felicidade. (...) A segunda abstrai de inclinações e meios naturais para satisfazê-las, e considera apenas a liberdade de um ser racional em geral e as únicas condições necessárias sob as quais essa liberdade concorda com a divisão da felicidade segundo princípios; ela *pode* portanto, ao menos basear-se em meras ideias da razão pura, e ser conhecida *a priori*.

O ser humano, portanto, consegue se tornar digno de felicidade, que agora é compreendida em um sentido puro, quando utiliza sua razão da forma correta para realizar sua liberdade. O tema volta a aparecer na segunda crítica, publicada três anos após a *Fundamentação* e já considerando a existência do argumento presente na página 435. Assim, a felicidade é definida em conjunto com a virtude da seguinte forma:

Agora, na medida em que a virtude e a felicidade constituem juntas a posse do sumo bem em uma pessoa, mas também **na medida em que** a felicidade distribuída em exata proporção com a moralidade (enquanto valor da pessoa e sua dignidade de ser feliz) **constitui** o *sumo bem* significa o bem total e acabado, no qual a virtude é, como condição, sempre o bem supremo, porque não tem nenhuma outra condição acima dela, e a felicidade é sempre algo que, embora seja certamente agradável para aquele que a possui, não é absolutamente bom, por si mesmo e em toda consideração, mas sempre pressupõe como condição a conduta conforme a lei moral (KpV, AA 05: 199).

A *Segunda Crítica* surge como uma tentativa de trabalhar melhor o campo da liberdade na filosofia prática, a fim de realizar uma transição mais adequada entre a etapa teórica da filosofia de Kant, e a *Fundamentação*. Guyer (2006, p. 36) afirma que a obra não acrescenta muito ao que Kant já expôs, na *Fundamentação*, mas coloca algumas discussões importantes acerca do bem, continuando o citado debate da *Primeira Crítica* sobre a felicidade plena. É a partir desse ponto que o conceito de sumo bem ganha centralidade, e a dignidade de ser feliz, aqui, cumpre o papel de convergência entre o princípio formal da moralidade, com os fins das ações individuais.

Nesse ponto da teoria de Kant, a dignidade de ser feliz é vinculada a ideia de um *sumo bem*⁵, objeto final da razão prática e se aproxima a uma ideia de valor, afastando-se da argumentação acerca da importância da humanidade, em si. A dignidade de ser feliz corresponde, mais uma vez, a uma realização que tem por base a conformação dos sujeitos à lei moral. A virtude, colocada aqui por Kant (KpV, AA 05: 199), como o bem supremo, não consegue, somente em função dessa qualidade, ser um objeto acabado, mas antes *necessita da felicidade*. Isso porque, retomando uma ideia que já foi exposta ao longo do trabalho, é preciso lembrar sempre que a razão prática é aplicada a seres finitos, de natureza dividida e, portanto, que também precisam se realizar enquanto *fenômeno*.

Note-se, aqui, a semelhança entre esse argumento, ou seja, um comportamento que leva a uma dignidade, com aquele colocado por Sensen (2011), no início do tópico, a partir da ideia de um paradigma tradicional desse conceito. O ponto do argumento, aqui, é demonstrar que Kant possui, de fato, um conceito de dignidade que versa sobre a obediência à lei moral como

5 “O conceito do que é *sumo* já contém uma ambiguidade que, caso não se atente a **ela**, pode ocasionar discussões desnecessárias. Sumo pode significar supremo (*supremum*) ou também acabado (*consumatum*). O primeiro consiste naquela condição que é ela mesma incondicionada, isto é, que não está subordinada a nenhuma outra **condição** (*originarium*); o segundo **consiste** naquele todo que não é parte de um todo maior da mesma espécie (*perfectissimum*). Ficou provado na Analítica que a *virtude* (enquanto dignidade de ser feliz) é a *condição suprema* de tudo o que possa nos parecer aspirável e, portanto, também de toda a nossa procura por felicidade e que, portanto, **a virtude** é o *bem supremo*” (KpV, AA 05: 199, grifos no original).

forma de alcançar uma certa dignidade, compreendida como uma posição perante à natureza, que ocorre justamente a partir da superação de sua parte *animal* ou *fenomênica* a partir da razão e com o exercício da liberdade. O termo específico para essa visão mais antiga de dignidade, na teoria kantiana, é *Würdigkeit*, e não versa sobre uma dignidade humana, no sentido moderno desse conceito, ou seja, não trata de uma importância intrínseca dos sujeitos e sua inviolabilidade.

Esse termo e a ideia de *Würde* que aparece, três anos antes na *Fundamentação*, não possuem sentido, utilização e contexto semelhantes. Com o reaparecimento da noção de *Würdigkeit* na *Crítica da razão prática*, definindo a ideia de dignidade de ser feliz também em termos de comportamento, torna-se difícil defender o argumento, como colocam Pforden (2009) e Sensen (2011), de que o aparecimento do conceito de dignidade não é rigoroso suficiente para representar um elemento central na filosofia de Kant.

Apesar de Sensen (2015, p. 124ss) reconsiderar a sua interpretação do paradigma tradicional, para incluir nele uma espécie de *respeito para com os outros por derivação*, ele continua considerando que Kant possui em sua filosofia, tão somente, a forma tradicional de compreender a dignidade, nunca uma visão de importância intrínseca dos sujeitos, a partir da ideia de uma *dignidade humana*. Em outras palavras, é como se existe somente a forma de raciocínio que deriva da ideia de uma *dignidade de ser feliz*, o que não pode ser compreendido como coerente. Isso fica ainda mais claro porque a noção de *Würde* se assemelha, sobremaneira, à ideia de uma inviolabilidade essencial do ser humano, como ocorre na discussão moderna, inclusive no contexto de pensamento no qual Kant desenvolveu seu sistema. Ademais, como se verá no próximo tópico, esse elemento se repete ao longo de mais de um texto kantiano, sem se limitar à *Fundamentação*, sempre em relação com os mesmos elementos.

3 A dignidade kantiana como *dignidade humana*

Diferente do sentido até aqui exposto, na *Fundamentação*, *Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?* (Doravante *Resposta à pergunta*) e *Direito natural Feyerabend* o termo utilizado é diferente. Nesses textos da década de 1780, a dignidade <*Würde*> é vinculada à três ideias e campos distintos. Na definição sobre os elementos que constituem o Imperativo categórico, ela aparece realizando a diferença entre *objetos com preço* <*Marktpreis*> e humanidade, conferindo a esta última um valor inestimável <*Würde*>:

A razão refere, portanto, toda máxima da vontade enquanto legislando universalmente a toda outra vontade e também a toda ação para consigo mesmo, e isso, aliás, não por causa de qualquer outro motivo prático ou vantagem, mas em virtude da ideia da *dignidade* de um ser racional que não obedece nenhuma lei senão àquela que ele dá ao mesmo tempo a si mesmo. No reino dos fins tudo tem ou bem um *preço* ou bem uma *dignidade*. O que tem preço em seu lugar também se pode pôr outra coisa, enquanto *equivalente*; mas o que se eleva acima de todo preço não permitindo, por conseguinte, qualquer equivalente, tem uma dignidade. O que se relaciona com as inclinações e necessidades humanas tem um *preço de mercado*; (...) mas o que constitui a condição sob a qual algo pode ser um fim em si não tem meramente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor intrínseco, isto é, dignidade (GMS, AA 04: 434-435).

A *Fundamentação*, que representa um trabalho preparatório para a *Metafísica dos costumes*, que ficaria pronta apenas na década seguinte, tornou-se um dos trabalhos mais difundidos de Kant (Guyer, 2006, p. 34). Aqui ele apresenta o seu conceito completo de lei moral, delimitando-o a partir de uma filosofia pura, sem considerar o campo da antropologia, e como uma primeira forma de entender os princípios que, mais tarde, informarão o sistema completo de deveres kantiano (GMS, AA 04: 388-389).

A obra deduz o conceito de moralidade a partir de dois pontos de vista distintos. Em um

primeiro momento ele é abordado a partir da ideia de uma boa vontade, e na segunda seção da obra, considerando o conceito de Imperativo categórico. A forma como a lei é compreendida, aqui, deriva principalmente da noção de dever, que define a de boa vontade. A razão humana, para além de buscar a felicidade empírica, também consegue abdicar desta para agir em situações nas quais o fim particular não é o que determina a ação, mas antes o próprio conceito de dever. A ideia de uma moralidade que é construída para além de condições particulares gera, por sua vez, a necessidade de determinação daquele princípio que informará tal sistema (GMS, AA 04: 399-400).

Corolário desse raciocínio se tem a pretensão kantiana de delimitar o conceito de Imperativo categórico, que deriva da noção de dever e fornece os critérios necessários para determinar as máximas que estão de acordo com a boa vontade e, portanto, podem ser consideradas moralmente corretas. De acordo com Guyer (2006, p. 35) esse é o ponto mais abordado e um dos mais importantes da obra. Os imperativos surgem quando um ditame da razão precisa ser aplicado a criaturas cuja vontade não é santa, ou seja, seres humanos, para que então haja uma convergência entre a ação prática e aquilo que é correto. A pretensão da teoria kantiana, contudo, não é apresentar uma lei com *autoridade externa* se aplica ao sujeito, mas antes uma normativa que se aplica *a partir do* sujeito, adequando os princípios subjetivos do querer aos critérios da legislação moral. É a forma como essa subsunção deve ocorrer que Kant descreve na *Fundamentação*.

A lei, por sua vez, é essencial para garantir que haja liberdade, vez que o comportamento sem qualquer tipo de restrição, consubstanciada na ideia de autonomia, é uma forma de degradação da própria humanidade (V-Eth, AA 27: 152-154; GMS, AA 04: 446). Assim, na segunda seção da *Fundamentação*, Kant (GMS, AA 04: 407) retoma os conceitos que foram encontrados a partir do senso comum e da ideia de uma boa vontade e passa, então, a apresentar a noção de imperativo. Diferentes tipos de imperativos são colocados, inclusive os pragmáticos, que se conformam com a ideia de prudência e felicidade empírica.

O ponto principal dos Imperativos hipotéticos, que também podem ser denominados *técnicos* considerando o fim que a ação possui, é que o sujeito deseja o fim da ação. Um médico deseja a cura, por exemplo, enquanto o conselho para que alguém melhore sua vida pessoal deseja sua felicidade. O meio para que isso aconteça não possui um valor para o sujeito, mas sim a adequação da ação a um *fim particular* que envolve seus desejos empíricos. No caso os imperativos hipotéticos pragmáticos, esse fim pode ser resumido na ideia de felicidade (GMS AA 04: 416).

Mas com o imperativo categórico ocorre algo diferente. A finalidade da ação não é relevante para determinar seu valor. Se ao falar a verdade, o sujeito racional não promove a felicidade de outras pessoas isso não possui relevância, como no famoso exemplo de Kant (VRML, AA 08: 301) no texto *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, no qual a ação de um indivíduo que escolhe falar a verdade provoca a morte de outrem. O que é importante, aqui, é que a máxima do sujeito cumpra com os requisitos necessários para que ela se torne lei universal.

O primeiro desses requisitos, disposto na segunda seção da *Fundamentação*, é que a máxima possa ser universalizada. Isto é, ela deve poder servir como máxima não apenas para o sujeito que age segundo ela, mas para qualquer sujeito racional da comunidade epistêmica. Se, ao tentar universalizar a máxima, ela apresenta qualquer tipo de incoerência, seja ela lógica ou interna⁶, então ela precisa ser abandonada de acordo com a *Fórmula da Lei Universal*. Esse

⁶ A máxima, ao ser universalizada, pode ser tornar contraditória, como aquela referente ao conceito de falsa promessa. Se o sujeito considera que todos os demais podem realizar uma falsa promessa, e toma isso como uma lei universal, então o próprio conceito de promessa deixa de existir, pois se torna contraditório. Mas, pode acontecer, também, da tentativa de universalização não gerar qualquer tipo de contradição lógica, mas simplesmente um resultado não desejável. Esse é o caso dos dois últimos exemplos que Kant (GMS, AA 04: 423) apresenta nesse ponto do texto: a própria perfeição e a felicidade dos outros. É possível pensar em um mundo no qual o indivíduo não cultiva seus

raciocínio é a forma mais filosófica da ideia a qual Kant (GMS, AA 04: 421) chegou no final da primeira seção da obra.

Contudo, definir a ação dos sujeitos somente em função da sua forma não consegue abarcar a completude do que é o ser humano. Kant (GMS, AA 04: 426) argumenta que é preciso pensar os sujeitos por meio de um *fim*, que aqui já não é mais de tipo particular, como ocorre nos imperativos pragmáticos. Esse elemento surge quando se tem em mente que a vontade deve possuir um fundamento, quando ela age de acordo com a representação da lei. A natureza desse elemento pode ser subjetiva, considerando somente molas propulsoras da vontade, como aquelas que determinam os fins dos imperativos hipotéticos e técnicos, ou pode ser válido de forma incondicional, sendo igual para todos os seres racionais (GMS, AA 04: 428).

Aquilo que é um fim em si mesmo, e que consegue ocupar um *status* de incondicionalidade é o que fundamenta o dever. Esse elemento, por sua vez, é o ser humano, enquanto sujeito que não pode ser utilizado como um mero meio para a vontade alheia, mas antes como um fim em si mesmo. É isso que faz com que, ao contrário dos objetos que possuem uma relação com as inclinações, os seres humanos possuam um valor incondicional, que não pode ser negociado. Aqui é importante fazer duas observações. A primeira é sobre a repetição desse argumento no campo do direito, ainda na década de 1780. Nas anotações sobre as aulas de direito natural de Kant, feitas por Feyerabend (VNR, AA 27: 1319), é apresentada a mesma ideia de que seres humanos possuem valor como fins, e não como meros meios para uma ação. Isso influencia, inclusive, em um aspecto contratual⁷. Os sujeitos podem ser pensados *também* como meios dentro de um contrato de trabalho, mas nunca *somente* como meios.

Em segundo lugar, é preciso observar que o conceito que confere aos sujeitos um *status* de fins em si mesmos é o de *humanidade*. Há três noções centrais que definem o ser humano em Kant. *Animalidade*, *humanidade* e *personalidade*. Os três estão delimitados na *Religião nos limites da simples razão*:

Quanto ao seu fim, podemos com justiça reduzi-la a três classes como elementos da determinação do homem: 1) A disposição para *animalidade* do homem como ser *vivo*; 2) A sua disposição para a *humanidade* enquanto ser vivo e *racional*; 3) A disposição para sua *personalidade* como ser racional e, simultaneamente, *susceptível de imputação* (RGV, AA 06: 26).

O que é, portanto, um fim em si mesmo é a capacidade dos sujeitos para a racionalidade, ou seja, estabelecer quaisquer fins para si mesmos, sejam estes vinculados a um imperativo categórico ou simplesmente uma ação de acordo com um conselho de prudência. A segunda formulação, aliás essencial para compreender a maior parte das citações sobre dignidade contemporâneas a partir de Kant, estabelece, portanto, que a humanidade não pode ser destruída em função de algo que possui um valor relativo. É por isso que essa compressão é fortemente vinculada à ideia de não objetificação dos sujeitos, e que os coloca como ponto central de qualquer tipo de relação. Reforçando esse ponto há a ideia de a dignidade pode ser compreendida, em realidade, como parte do fundamento do direito.

Ainda em *Direito natural* Feyerabend, Kant parece estabelecer uma ligação direta entre direito, dignidade e humanidade dos sujeitos. Para a além da noção de fim em si mesmo, no texto, lê-se:

O ser humano é, assim, um fim em si mesmo, e só pode ter, portanto, um valor interno, i.e. uma dignidade, em cujo lugar não pode ser posto nenhum equivalente. Outras coisas têm um valor externo, i.e. um preço contra o qual alguma coisa que sirva para o mesmo fim possa ser posta como equivalente. O valor interno do ser

próprios talentos, mas esse mundo não pode ser desejado por um sujeito racional.

7 “Se faço um contrato com um empregado, então ele também tem de ser fim como eu, e não mero meio. Ele também tem de querer. – A vontade humana é limitada, portanto, à condição do consentimento geral da vontade de outrem. – Se deve haver um sistema de fins, então o fim e a vontade de um ser racional têm de colocar-se de acordo com a do outro” (VNR, AA 27: 1319).

humano baseia-se em sua liberdade, no fato de que ele tem uma vontade própria (VNR, AA 27: 1319).

No mesmo texto, Kant⁸ utiliza a expressão “direito humano” para se referir ao conceito de liberdade, que aqui já aparece como fundamento primeiro da ideia de direito, o que faz pensar que o contexto de argumentação, aqui, longe de se referir a uma forma específica de compreender esse campo, em verdade era a compreensão que Kant possuía do fundamento do direito natural. Por isso é tão importante a presença do vocábulo *Würde*. Em realidade, de acordo com Bacin (2020, p. 91) o texto é o primeiro lugar no qual alguns conceitos aparecem na filosofia kantiana, como a ideia de *fim em si mesmo*, aqui em estreita conexão com a dignidade.

Unindo esse resultado ao exemplo do contrato de trabalho, fornecido por Kant, é possível questionar a tese de Sensen (2011, p. 170-171) de que o conceito de dignidade gera, tão somente, deveres para os próprios sujeitos, sem ter relação com um conceito de direito, tampouco fundamentar deveres para com o próximo. Reforçando o que foi argumentando aqui e no tópico anterior, esse argumento é possível quando se tem em mente a *dignidade de ser feliz* <Würdigkeit>, mas o conceito de *dignidade humana* <Würde> apontado aqui não possui a mesma estrutura, tampouco se conecta com os mesmos termos. Recorde-se que a dignidade de ser feliz é formulada no contexto de uma discussão sobre aquilo que os sujeitos podem esperar, bem como é estabelecida em conjunto com uma ideia de virtude, ao contrário do conceito de dignidade humana, que tem uma relação direta com as noções de respeito e com a qualidade de fins em si mesmos dos demais sujeitos.

Isso porque há aqui um tipo específico de respeito, que faz com que os indivíduos limitem suas ações à humanidade dos demais. Esse conceito, portanto, ajuda na delimitação da ideia de liberdade, como disposto nas *Lições de ética* e na terceira seção da *Fundamentação*. Dean (2009, p. 84) ajuda a compreender o conceito de *fim* disposto aqui. No geral, essa noção trata de objetivos que podem ser variáveis entre os sujeitos, e dependem dos planos de vida de cada um. O *fim objetivo*, contudo, corresponde àquilo que incita todos a agirem da mesma maneira. Nesse caso, esse conceito está vinculado à humanidade.

Retomando a argumentação da *Fundamentação*, o conceito de dignidade não aparece até que seja apresentada a ideia de autonomia. O autor prossegue seu raciocínio e introduz um conceito que é essencial à ideia de dignidade humana que será exposta aqui: a autonomia. Esse elemento é importante para que Kant (GMS, AA 04: 339-440) interligue as ideias de sujeitos livres e limitação da vontade por uma lei moral. Isso porque, se for pressuposta qualquer autoridade externa, então já não é possível atribuir essa característica aos seres humanos. Ao mesmo tempo, como já foi argumentado, não possível pressupor a liberdade, sem que exista lei. Kant, então, recorre ao conceito de autonomia. O sujeito racional obedece a uma legislação, que limita a sua liberdade, respeitando assim a humanidade em si e nos outros, através de leis que *ele mesmo* confere para si. Não há, portanto, a aplicação de um mandamento externo ao sujeito, mas tão somente sua autoridade sobre sua razão.

Assim somente serão legítimas aquelas máximas que o sujeito confere a si mesmo, de acordo com a razão prática. O sujeito é, então, soberano e súdito da lei moral. Somente a partir do conceito de autonomia é que a vontade consegue se libertar das inclinações e ser, de fato, incondicional. De acordo com Holtman (2009, p. 105), aqui se torna possível entender de que maneira a lei moral poder ser formulada do ponto de vista do sujeito, não mais dos outros indivíduos. Reath (2006, p. 12) coloca que a autonomia da vontade, na filosofia kantiana, possui mais de um sentido. Em primeiro lugar, ela diz respeito a um impedimento para imposição de normas que venham de uma autoridade externa. Em um aspecto positivo, ela estabelece as leis que o sujeito pode impor para si. Esse conceito, portanto, torna-se uma afirmação da vontade,

⁸ “Não há nada, além do ser humano, a que se possa atribuir tanto respeito quanto ao direito humano” (VNR, AA 27: 1319). O termo também aparece na tradução italiana do texto (*il diritto degli uomini*). No original, o termo é o mesmo: *Recht der Menschen*.

independentemente de qualquer interesse empírico.

Do conceito de autonomia surge o de reino dos fins. Aqui, há uma ligação sistemática entre os seres racionais, que ocorre por meio de leis que obedecem a legalidade universal, sem estarem atadas à particularidade de cada um. Essas leis, por sua vez, refletem o raciocínio colocado pela segunda formulação, ou seja, a necessidade de tratar os sujeitos sempre ao mesmo tempo como fins, e nunca meramente como meios. É aqui que Kant (GMS, AA 04: 434) começa a argumentação que precede a página 435.

Tudo o que determina a moralidade, deve ter conexão com o que é possível em um reino dos fins. Aqui, o dever surge porque a natureza humana, como se explicou anteriormente, não está sempre de acordo com as determinações que a vontade humana dá. Esse dever, por sua vez, se aplica a todos. A necessidade de agir dessa forma não provém de qualquer tipo de sentimento empírico, mas da legalidade e da qualidade fim em si mesmo dos seres racionais (GMS, AA 04: 433). Essa natureza não existe em função de qualquer coisa que a razão possa alcançar, mas antes em função da dignidade que todo ser humano possui, que por sua vez pressupõe o conceito de autonomia:

A partir do que se acabou de dizer é fácil explicar como é que se dá que, embora nos representemos em pensamento pelo conceito de dever uma submissividade à lei, nos representemos ao mesmo tempo, no entanto, uma certa sublimidade e *dignidade* naquela pessoa que cumpre todos os seus deveres. Pois na verdade, não há nela qualquer sublimidade na medida em que está submetida à lei moral, mas há-a, certamente, na medida em que ela é ao mesmo tempo *legislante* com respeito à mesma lei e esta só por isso está submetida (GMS, AA 04: 440).

Assim, aquilo que a razão impõe à vontade na forma de um dever, correspondendo a um conceito de boa vontade, possui um valor intrínseco, ou seja, essa valoração não ocorre em função de alguma realização específica. A moralidade é, então, o campo que permite pensar o conceito de autonomia e conceber o ser humano como um sujeito com *dignidade humana*. Assim, as ações que estão conforme as fórmulas do imperativo categórico são capazes de gerar o conceito de dignidade humana pois: “dá, pois, a conhecer como dignidade o valor de semelhante maneira de pensar, e coloca-a infinitamente acima de todo o preço (...)” (GMS, AA 04: 435).

Na filosofia política do mesmo período, a oposição entre um objeto e o ser humano também fica clara, consolidando a ideia de uma não objetificação em relação aos outros. A dignidade humana, aqui, realiza a distinção entre aquilo que possui liberdade de pensamento e tem, portanto, um valor inestimável <Würde> e o que é um *objeto artificial* <Maschine> e, portanto, não possui liberdade. O argumento principal para esse ponto aparece ao final do texto *Resposta à pergunta*:

Se, pois, a natureza debaixo desse duro invólucro, desenvolveu o germe de que delicadamente cuida, a saber, a tendência e a vocação para o *pensamento livre*, então ela atua por sua vez, gradualmente, sobre o modo do sentir do povo (pelo que este tornar-se-á cada vez mais capaz de agir *segundo a liberdade*) e, por fim, até mesmo sobre os princípios do *governo*, que acha salutar para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que uma *máquina*, segundo sua dignidade (WA, AA 08: 493-494).

A dignidade aparece, portanto, em um texto da mesma época, a década de 1780, em um contexto semelhante, mas em conjunto com um termo diferente: máquina <Maschine>. Há uma oposição aqui, portanto, entre aquilo que consegue se determinar somente em função de leis estritas da natureza⁹, e um ser que consegue se determinar por leis próprias. Ao contrário do que ocorre na *Fundamentação*, contudo, esse conceito não é trabalhado do ponto de vista somente dos sujeitos, mas enquanto um dever, por parte do governante, o que demonstra que Kant pensava a não objetificação dos sujeitos também do ponto de vista da comunidade política.

⁹ A natureza é descrita, na *Fundamentação*, como máquina: “Não obstante, ainda que o todo da natureza seja considerado como máquina (...)” (GMS, AA 04: 473-479).

A liberdade aqui continua sendo um elemento central porque, por meio dela, essa compreensão do ser humano para além da natureza é possível. É essa saída da menoridade intelectual e o processo de cada vez mais ascender a um espaço de pensamento livre que gera a exigência de mudança de comportamento do governante, bem como a obrigação de tratar os sujeitos com dignidade, não mais de acordo com um *valor monetário*, ou como uma *máquina*. Isto posto, é difícil compreender como o conceito de dignidade de Kant, pelo menos nesse período de seu pensamento, seria uma mera repetição daquele de origem estoica, vez que está inserido em uma outra forma de pensamento, tempo histórico e objetivo¹⁰.

Além disso, a dignidade não está, necessariamente na *lei*, como Sensen (2011) afirma, mas no sujeito, vez que deriva de sua capacidade para legislar de forma universal, consubstanciadas nos conceitos de autonomia e personalidade moral. Afirma Kant (GMS, AA 04: 440):

É a nossa própria vontade, na medida em que agisse tão somente sob a condição de uma legislação universal possível por suas máximas é esta vontade possível para nós na idéia, que é o objeto propriamente dito do respeito, e a dignidade do homem consiste exatamente nessa capacidade de ser universalmente legislante, ressalvada a condição de estar ao mesmo tempo submetido a exatamente essa legislação.

Na *Fundamentação*, portanto a dignidade a toma um tom diferente do que ocorre com o conceito de *dignidade de ser feliz*. No texto, apesar da discussão ocorrer dentro do debate sobre o conceito de lei moral, os termos envolvidos são humanidade e autonomia, que não são aplicados à normativa abstrata, mas antes aos seres humanos, o que é reforçado pelo texto *Resposta à pergunta*. Em resumo: no primeiro termo há uma relação direta entre dois conceitos, apenas (dignidade de ser feliz e lei moral), no segundo sentido, entre três termos (dignidade, humanidade e lei moral), no sentido do opúsculo, apenas entre dois termos: sujeito e dignidade.

Também é importante notar que, na argumentação do opúsculo, a dignidade é trabalhada do ponto de vista de uma comunidade de sujeitos, o que até então não havia ocorrido. Isso também é parte de uma certa estrutura de pensamento que aparece na teoria kantiana, especificamente na década de 1780. Reforça-se, portanto, a noção de uma dignidade *humana* <Würde>, não mais interligada a discussões sobre lei moral, mas que se expande para outros campos da teoria de Kant, como a filosofia política e a teoria do direito por ele apresentadas. Isso ajuda a reforçar a noção de que o conceito de dignidade desempenha um certo papel na teoria do autor, e não é colocado nos textos de forma incidental ou secundária, como Sensen (2011)¹¹ também argumenta em sua obra. Compreende-se, aqui, que a dignidade humana <Würde> é o corolário de uma certa posição política e filosófica adotada por Kant em um certo ponto de sua filosofia, derivada diretamente de uma nova visão sobre o Estado e o ser humano. Esse ponto se torna evidente porque a dignidade é completamente vinculada à segunda pergunta kantiana, e não mais colocada a partir de uma noção de destino.

Isso é importante para compreender que parece haver, no pensamento kantiano, uma certa visão sobre a importância incondicional dos sujeitos que *atravessa* seus textos em um determinado período histórico, e que, nessa linha de pensamento, é essencial para a construção do seu conceito de comunidade moral, regida por meio de uma lei universal. Conceber os seres humanos a partir de sua importância intrínseca, em função desse elemento, parece ser uma condição para estabelecer a posição da lei moral e, conseqüentemente, do direito e da política, que dela tiram parte de sua validade. É interessante notar, contudo, que esse conceito não permanece na teoria kantiana, mas desaparece, doze anos depois, na publicação da *Metafísica dos costumes*. O último tópico do trabalho versará sobre esse ponto, e apresentará a terceira

10 De acordo com Rivero (2024, p. 252, tradução nossa) afirma que os debates acerca do direito e da filosofia do Estado, na época de Kant, versavam sobre “se e qual era o papel do conceito de humanidade (*Menschheit*) assim como o direito “direito de humanidade” (*Recht der Menschheit*), na formação do Estado”.

11 “Isso faz sentido com o fato de que Kant faz um uso escarço e disperso de ‘dignidade’, e especialmente do fato de que ele nunca se ampara no valor ou dignidade sempre que ele diz que justifica os requerimentos da lei moral ou quando ele sumariza sua posição” (Sensen, 2011, p. 7).

concepção de dignidade, que aqui é denominada de *dignidade não personificada*.

4 A dignidade na *Metafísica dos costumes*: O retorno ao conceito tradicional e a ideia de uma *dignidade não personificada*

Até aqui, foram apresentados dois conceitos de dignidade que possuem contextos específicos de delimitação. A dignidade de ser feliz <Würdigkeit> corresponde ao sentido tradicional desse conceito, que Sensen (2011) delimita a partir da história contínua, desde a filosofia de Cícero até a de Pico della Mirandola. Esse termo está presente nas *Críticas* kantianas, e tem conexão com conceitos como destino e virtude. Além disso, se desenvolvendo em paralelo nos campos da moralidade, política e direito, há a *dignidade humana* <Würde>, pesada a partir dos conceitos de autonomia e da compreensão de não objetificação dos sujeitos.

Poderia se esperar, com o desenvolver da obra filosófica de Kant na década de 1790, e o fechamento do seu sistema filosófico com a *Metafísica dos costumes*, que esses conceitos fossem retomados e que houvesse, principalmente, uma expansão da ideia disposta nas obras de filosofia prática, como a *Fundamentação* e os *Opúsculos políticos*. Porém, não é isso que parece ocorrer. Longe de argumentar a partir das ideias até então presentes, Kant parece retomar um sentido antigo de dignidade. A *Metafísica dos costumes*, dentro do sistema kantiano, ocupa uma posição de fechamento. Ela é o texto prometido por Kant desde a publicação da *Fundamentação*, e consolidaria os conceitos colocados ao longo de sua teoria prática.

Trevisan (2019, p. 17) destaca, contudo, que o longo período que foi necessário para que a obra em comento viesse à luz, não correspondeu à sua recepção. A *Metafísica dos costumes* é considerado, em verdade, um dos pontos mais fracos do projeto kantiano. A obra guarda uma incoerência profunda em relação ao restante do sistema, sendo atribuída, por vezes, ao intelecto senil de Kant. Ela parece pressupor um caráter dogmático, que não está presente em qualquer outro momento de sua obra. O livro é considerado uma repetição fraca de muitos dos erros que Kant já havia cometido, especialmente na primeira obra de seu sistema. Ao comentar como Arendt compreende Kant, Trevisan (2019, p. 19) destaca que a autora prefere utilizar obras que não correspondem à filosofia moral e política para trabalhar esses temas, na teoria kantiana.

A partir dessa visão sobre a construção do sistema de Kant é possível verificar, portanto, que na *Metafísica dos costumes* muito do caráter inovador da teoria do filósofo parece ter se perdido. O mesmo pode ser dito do conceito de dignidade. Tratando sobre a obra em si, a mesma se divide em duas etapas maiores: a Doutrina do Direito e a Doutrina das Virtudes, publicadas separadamente no ano de 1797. Nesse ponto, a filosofia da *Fundamentação* já havia sido recepcionada como uma versão de uma teoria liberal. Maliks (2014, p. 23) argumenta que o conceito de imperativo categórico abriu espaço para que liberais alemães interpretassem os conceitos ali contidos como uma justificação do Estado alinhada com suas ideias. A formação de um *reino dos fins*, em especial, parecia implicar em uma ideia de cidadãos com direitos comuns, o que por sua vez indicava que poderia haver uma relação entre a teoria ali colocada e uma ideia de democracia rousseauiana. Entre aqueles que eram discípulos da filosofia, havia inclusive uma defesa dos novos ideais que desencadearam a Revolução Francesa¹² (Losurdo, 2015, p. 144; Maliks, 2015, p. 89).

Contudo, essa visão começa a mudar a partir do escrito *Sobre o dito comum: Isso pode ser verdade na teoria mas nada vale na prática?* A negação clara do direito de revolução, presente ali, bem como o aparecimento de conceitos mais conservadores ali, como a ideia de cidadania

12 A relação entre a filosofia de Kant e o conceito de revolução, bem como a própria Revolução Francesa, é bastante complexa. Sobre isso, o texto de Losurdo (2015) e Beiser (1992) apresentam visões divergentes sobre como essa conexão e afastamento acontecem.

vinculada à propriedade, faz com que a filosofia kantiana deixe de representar, em alguma medida, um novo caminho de pensamento (TP, AA 08: p. 243-246). Desaparece uma aparente preocupação, extremamente vinculada à modernidade, de um conjunto de direitos do homem, derivados da ideia de dignidade humana e do pressuposto de não objetificação dos sujeitos.

Em alguma medida, essa mudança, que se mantém e se intensifica na *Metafísica dos costumes* é refletida no conceito de dignidade. Aqui, aparece uma forma de compreender esse conceito que é denominada, aqui, de *dignidade não personificada*. Esse conceito se assemelha ao que se tem, na antiguidade, com o conceito romano de *dignitas*. Sensen (2011, p. 153) o define da seguinte forma:

O paradigma tradicional de dignidade humana é relacionado com um terceiro e mais antigo paradigma aristocráticos de “dignidade”. O uso aristocrático é parte da linguagem corriqueira se, por exemplo, alguém fala sobre um “dignatário” ou uma “baronesa que se move com dignidade”. O paradigma aristocrático pode ser visualizado no termo romano *dignitas*, de acordo com o qual a dignidade é uma posição elevada ou rank. Em Roma, *dignitas* era um conceito da vida política: ele expressava a *posição elevada* da classe governante. Em seu uso aristocrático, a “dignidade” não é assegurada a todos os seres humanos, mas como uma forma de distinção; era uma forma de concepção aristocrática no sentido de que se aplicava somente a alguns, por exemplo um cônsul ou senador.

Esse conceito tem, como base, a ideia de uma *não personificação* do conceito de dignidade, que acaba se referindo a um cargo ou posição, e pode ser perdida. A diferença começa a ficar clara na própria conceituação de *pessoa*. Recorde-se que na *Fundamentação*, *pessoa* é aquilo que pode ser oposto à *coisa*. A diferença essencial desses conceitos é, justamente, a *dignidade humana*. Quando Kant (MS, AA 06: p. 223) conceitua pessoa na *Metafísica dos costumes* já não há referência a esse elemento:

Pessoa é aquele sujeito cujas ações são suscetíveis de *imputação*. A personalidade *moral*, portanto, é tão somente a liberdade de um ser racional submetido a leis morais (a psicológica não passando, porém, da capacidade tornar-se a si mesmo consciente da identidade de sua existência nos seus diferentes estados), donde se segue que uma pessoa não está submetida a nenhuma outra lei além daquela que dá a si mesma (seja sozinha ou, ao menos, juntamente com outras). *Coisa* é aquilo que não é suscetível de imputação. Todo objeto do livre-arbitrio, carente ele mesmo de liberdade, chama-se por isso coisa (*res corporalis*) (MS, AA 06: 223).

Isso poderia parecer uma diferença entre campos de argumentação, vez que a citada delimitação é feita em uma obra que trabalha a moral, enquanto o conceito de pessoa ligado à imputação é feito em um livro que tem outro escopo, mas recorde-se que em *Direito natural Feyerabend* a conexão entre ser humano e dignidade é feita de forma clara. Aqui esse argumento já não possui a mesma força. Kant (MS, AA 06: 225) parece focar mais no caráter universal da lei, definido o princípio de direito a partir da ideia de *universalidade*, não mais como a *humanidade como fim em si mesmo* como seu fundamento: “É *correta* toda ação que permite, ou cuja máxima permite, à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal etc.” (MS, AA 06: 230).

É fato que o conceito de direito não é alterado de forma significativa, quando é feita a comparação entre *Direito natural Feyerabend* e a *Metafísica dos costumes*, mas o que há é, em realidade, uma distinção de *fundamento*. Enquanto no primeiro este elemento era focado, principalmente, na noção de fim em si mesmo dos sujeitos, mesmo diante da necessária separação entre direito e moral, na segunda obra essa forma de colocar o argumento desaparece, deixando espaço, tão somente, para a compreensão do respeito à humanidade *do próprio sujeito*.

O abismo entre as duas formas de entender o conceito de direito de Kant aparece quando o autor, ao expor as fórmulas de Ulpiano, descreve o conceito de *honestidade jurídica*:

Seja um homem correto (honeste vive): A honestidade jurídica (honestas iuridica) consiste no seguinte: afirmar na relação com os outros o seu próprio valor como de um homem.

Dever este que se expressa na proposição: “Não faça de si um simples meio para os demais, mas seja para eles ao mesmo tempo um fim”. Este dever será explicado no que se segue como obrigação surgida do *direito* da humanidade em nossa própria pessoa (*Lex iusti*) (MS, AA 06: 236).

Note-se a diferença entre esse trecho e a insistência de Kant em definir o direito, no texto da década de 1780, em função da necessidade de considerar *os demais* como fins em si mesmos. Aqui, a tentativa parece a de esvaziar esse termo, deixando-o apenas como a marca de um conceito de direito que é de acordo com uma nova tradição do direito natural, mas não mais uma versão aprimorada deste, de acordo com conceitos que o expandem. O termo parece indicar, tão somente, a necessidade de colocar o sujeito como parte de um nùmeno, a fim de que ele possa fundamentar uma ideia de direito racional. Isso é corroborado por outro trecho, ainda na *Introdução à Metafísica dos costumes*:

Posto que na doutrina dos deveres o homem pode e deve ser representado segundo a propriedade de sua faculdade da liberdade, que é totalmente supra sensível - portanto somente segundo sua *humanidade*, como personalidade independente de determinações físicas (*homo noumenon*), à diferença deste mesmo *homem* enquanto sujeito afetado por estas determinações (*homo phaenomenon*) (...) (MS, AA 06: 239).

O termo dignidade aparece em um sentido abstrato, referindo-se aos poderes do Estado, nunca aos cidadãos que o compõem e possui o mesmo sentido romano de *dignitas*, citado no início do tópico a partir de Sensen (2011). O que desaparece, também, é a compreensão de uma dignidade que iguala todos os sujeitos dentro da comunidade moral, permanecendo apenas uma noção de importância do indivíduo, enquanto sujeito isolado do todo. Um outro ponto essencial para compreender como Kant pensa uma *dignidade não personificada* nessa parte de sua obra é quando, na única vez que o termo se aplica ao sujeito durante a *Doutrina do Direito*, seu sentido é de uma que pode ser perdida em função de um ilícito: “Não pode haver no Estado nenhum homem sem qualquer dignidade, pois ao menos a de cidadão ele tem; a não ser que por meio de seu próprio *crime* ele se torne, embora mantido vivo, um mero instrumento do arbítrio de um outro (do Estado ou de outro cidadão)” (MS, AA 06: 329-330).

Mesmo nesse trecho, portanto, Kant não parece estar ligando a dignidade ao sujeito em função de uma capacidade para a lei moral, mas a um certo comportamento. Esse sentido se assemelha à compressão da dignidade enquanto paradigma tradicional, citada anteriormente, e que voltar a aparecer na *Metafísica dos costumes*, na *Doutrina das Virtudes*, quando Kant apresenta a ideia de servilismo. Ele afirma:

Somente o homem considerado como *pessoa*, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral, eleva-se acima de qualquer preço; pois como tal (*homo noumenon*) tem de ser avaliado não meramente como meio para outros fins, nem mesmo para seus próprios fins, mas como fim em si mesmo, isto é, ele possui uma *dignidade* (um valor interno absoluto), pela qual ele constrange todos os outros seres racionais do mundo a ter respeito por ele e pode medir-se com qualquer outro dessa espécie e avaliado em pé de igualdade (MS, AA 06: 435).

O argumento segue com uma lista de comportamentos que os sujeitos devem seguir, a fim de não renegar sua dignidade inerente. Apesar de todos serem referenciáveis ao Imperativo categórico, esse termo não é diretamente citado na lista, tampouco a ideia de lei moral. Na *Metafísica dos costumes*, portanto, Kant parece querer estabelecer uma divisão muito clara entre a argumentação, com base na ideia humanidade do próprio sujeito, igualdade e dignidade não personificada que pode ser apresentada no campo do direito, e a dignidade no sentido tradicional, colocada como parte da ética. Essa não parecia tão clara em *Direito natural Feyerabend*, quando a dignidade funcionava como um fundamento para a própria ideia de direito natural.

Aqui parece mais evidente o ponto colocado por Sensen (2011) de que deve haver um certo comportamento para que o sujeito seja considerado possuidor de uma *dignidade humana*. É importante notar que há uma volta uma ideia semelhante àquela da dignidade de ser feliz. Porém, novamente é importante ressaltar que esses elementos reaparecem na *Metafísica dos*

costumes sempre de uma forma dissociada do que Kant vinha até então desenvolvendo e trabalhando. A impressão é que na citada obra uma certa linha de raciocínio presente na filosofia prática do autor se perde.

Esse último trecho, em conjunto com os mais pontos da teoria de Kant que aqui foram colocados nos permitem chegar a algumas conclusões, sobre o problema que foi inicialmente posto e, em especial, sobre a forma como Sensen (2011) interpreta o conceito de dignidade kantiano. Em primeiro lugar é possível dizer que há mais de um sentido para o termo dignidade na obra de Kant, como o autor assevera que ocorre, e que, em algum deles, ao contrário do que é colocado por Sensen (2011), em realidade há uma ligação entre dignidade e humanidade no sentido de gerar uma *dignidade humana*, mas esse uso é específico de alguns pontos da filosofia kantiana e também de uma certa etapa de seu pensamento.

Também é possível afirmar que há um conceito de dignidade *específico* que se interliga com a ideia de um certo comportamento que gera uma dignidade, expressamente elaborado por Kant na ideia de uma *dignidade de ser feliz*, e que aparece em suas obras nas quais a moralidade é apresentada sob o ponto de vista de uma discussão mais metafísica, como a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática*. Kant parece se aproximar de um conceito tradicional de dignidade, principalmente nesses dois escritos, no qual a concordância com a lei moral é determinante para que o sujeito ocupe uma *posição* de dignidade. Para além desses dois conceitos há, contudo, também uma *dignidade não personificada* na obra do autor, o que gera a conclusão que há, em verdade, uma multiplicidade de usos para o termo dignidade, mas que são utilizados de acordo com uma certa lógica, e aparecem seguindo um certo padrão.

Dessa forma, ao contrário do que coloca Sensen (2011), não há como se compreender esse conceito meramente a partir da noção de *ranking*, e sua força depende, em grande medida, dos conceitos de humanidade e da filosofia moral de Kant, o que acontece de uma forma específica nos textos da década de 1780, inclusive no que diz respeito à sua aproximação com a ideia de direito. Kant, portanto, apesar de não poder se integrar, de forma absoluta, a um conceito contemporâneo de dignidade, em função de limitações temporais que sua filosofia apresenta, não pode ser colocado de maneira estrita, como um representante de um conceito tradicional de dignidade, tendo em vista que em diversos momentos de sua obra, a sua compreensão do valor intrínseco dos seres humanos parece ir de encontro a forma como Sensen (2011) apresenta este paradigma.

Considerações finais

O trabalho tinha como ponto de partida o conceito de dignidade kantiano e, mais especificamente, como Oliver Sensen, autor da obra *Kant on human dignity*, afirma que, a noção contemporânea de dignidade, presente nas Declarações de Direitos a partir de 1940, não pode ser compreendida a partir de um viés kantiano. O autor argumenta, como ficou disposto brevemente na introdução, que existem duas formas de compreender a dignidade. Uma referente a um valor intrínseco ao sujeito, e outra que possui relação com a noção de *ranking*. De acordo com sua obra, Kant estaria vinculado, mesmo nos trechos mais difundidos da *Fundamentação*, à essa segunda leitura. O trabalho, contudo, considerou que apesar de não ser possível atribuir uma relação completa entre o conceito de dignidade kantiano e aquele presente nas Declarações, também não é viável concordar com Sensen, vez que ao longo da teoria kantiana existem, pelo menos, três conceitos de dignidade, que possuem contextos e sentidos diferentes, e pelo menos um deles pode ser compreendido como uma *dignidade humana*, que não possui uma relação direta com a forma como Sensen compreende esse conceito a partir do paradigma tradicional.

O primeiro sentido apresentado é aquele presente nas duas primeiras críticas kantianas: a *dignidade de ser feliz*. Esse conceito aparece, primeiro, ao final da *Crítica da razão pura*, quando Kant procura expandir o conceito de razão para o campo prático, e trabalhar com o objetivo positivo da crítica, para além de sua tarefa de construir as bases para o pensamento seguro. Ali, Kant trabalha com o destino dos seres humanos, e com a forma como a ideia de felicidade precisa se integrar com a moralidade a fim de que o sumo bem possa ser realizado. Nesse ponto, há uma ligação direta entre dignidade e lei moral, no sentido de que o sujeito consegue alcançar um local de dignidade somente quando realiza a lei moral e participa da felicidade que não é simplesmente empírica, mas que também faz parte da sua liberdade.

O segundo conceito, que também é aquele mais difundido dentro dos estudos sobre dignidade que trabalham com Kant, é aquele presente não apenas na *Fundamentação*, mas em dois outros textos do mesmo período, a década de 1780. Aqui, parece que Kant expande seu conceito de dignidade, tornando-a uma *dignidade humana*. Apesar de trabalhá-lo dentro de uma ideia de lei moral, na *Fundamentação*, a ligação entre esse conceito e o ser humano, na obra em comento, é realizado por meio da capacidade para agir moralmente, a autonomia da vontade. Mesmo nesse período, contudo, a ligação entre dignidade e lei moral não é obrigatória. No texto *Resposta à pergunta*, não existe a citada correlação. Também nesse ponto, é possível ver que existe uma conexão entre a ideia de ser um fim em si mesmo, e trabalhar os demais sujeitos dessa forma e o conceito kantiano de direito, presente na obra *Direito natural Feyerabend*.

No último tópico, é apresentado um conceito diferente daqueles que foram colocados até esse ponto do trabalho, principalmente em relação ao segundo sentido. Ali, a *Metafísica dos costumes* é trabalhada, considerando principalmente a forma como a ideia de tratar os sujeitos como fins em si mesmos perde seu sentido coletivo, bem como a forma como a noção de dignidade volta a ser utilizada em relação ao Estado, não mais ao sujeito, consolidando, nessa etapa da obra, uma forma de *dignidade não personificada*. Mesmo quando esse conceito aparece, em relação ao conceito de servilismo, na ética, ele guarda uma relação profunda com uma ideia de realização moral, de forma ainda mais intensa do que poderia ser visto nas duas primeiras críticas.

Respondendo, portanto, ao questionamento feito na introdução, os sentidos podem ser resumidos em três principais: 1) O primeiro vinculado à ideia de felicidade núnica, que se realiza por meio do cumprimento da moralidade por parte de sujeitos racionais finitos, ou seja, uma *dignidade de ser feliz*; 2) O segundo um conceito que depende somente da capacidade para a autonomia, e que está presente tanto no campo político quanto moral, possuindo uma relação direta com o direito, consubstanciado na noção de uma *dignidade humana*; 3) o terceiro presente na *Metafísica dos costumes*, que possui uma conexão com conceitos abstratos, como os poderes do Estado e que não influenciam na forma como os seres humanos são tratados dentro de uma estrutura jurídica ou política, ou seja, a *dignidade não personificada*. Sendo assim, não é possível falar em um único conceito de dignidade dentro da obra de Kant e, especialmente em relação ao segundo conceito citado, não há como argumentar que existe um sentido apenas antigo de dignidade, mas antes uma noção mais moderna desse conceito, interligada com a ideia de Iluminação dos seres humanos por meio da razão.

Referências

BACIN, S. End in Itself, Freedom, and Autonomy: The Place of the Naturrecht Feyerabend in Kant's Moral Rationalism. In: RUFFING, M.; SCHLITTE, A. e BORDONI, G. (Ed.). *Kants Naturrecht Feyerabend: Analysen und Perspektiven*. Berlin, Boston: De Gruyter, p. 91-116, 2020.

- BECKENKAMP, J. *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- BEISER, F. C. *Enlightenment, Revolution and Romanticism – The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.
- DEAN, R. The Formula of Humanity as an End in Itself. In: HILL Jr., T. (Ed). *The Blackwell Guide's to Kant's Ethics*. West Sussex: Blackwell Publishing, 2009.
- FORST, R. *Justificação e Crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- GUYER, P. *Kant*. New York: Routledge, 2006.
- HABERMAS, J. The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. *Metaphilosophy*, v. 41, p. 464-480, 2010.
- HART, H. L. A. *The Concept of Law*. 2 Ed. Nova York: Cambridge University Press, 1994.
- HÖFFE, O. *Kant - Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- HOLTMAN, S. Autonomy and the Kingdom of Ends. In: HILL Jr., T (Ed.). *The Blackwell Guide's to Kant's Ethics*. West Sussex: Blackwell Publishing, 2009.
- HUNT, L. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- KANT, I. *À Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Editora 70, 2015a.
- KANT, I. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Editora 70, 2008.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016b.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015b.
- KANT, I. e MATTOS, F. C. Introdução ao Direito natural Feyerabend. (Curso de Direito Natural (1784), segundo as anotações do aluno Gottfried Feyerabend). *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 15, p. 97-113, 2010.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Guido de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; São Paulo: Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Lições de Ética*. Tradução de Bruno Leonardo Cunha, Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Tradução da primeira parte por Cecília Aparecida Martins e da segunda parte por Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

LOSURDO, D. *Autocensura e Compromisso no Pensamento Político de Kant*. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

MALIKS, R. *Kant's Politics in Context*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MATOS, S. *Teoria Negativa da Dignidade Humana*. São Paulo: Dialética, 2025.

PFORDTEN, D. On the Dignity of Man in Kant. *Philosophy*, v. 84, no. 329, p. 371–91, 2009.

REATH, A. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*. New York: Oxford University Press, 2006.

RIVERO, G. Kant's Doctrine of Right between Conservatives and Radicals. In: FALDUTO, A. (Ed.). *Problems of Reason: Kant in Context*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2024, p. 251-266.

SARMENTO, D. *Dignidade da pessoa humana: conteúdo, trajetórias e metodologias*. 2 ed. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

SENSEN, O. Kant on human dignity reconsidered. *Kant-Studien*, vol. 106, no. 1, 2015, p. 107-129.

SENSEN, O. *Kant on human dignity*. Gottingen: De Gruyter, 2011.

TREVISAN, D. *Metafísica dos costumes: A autonomia para o ser humano*. São Paulo: LiberArs, 2019.

WEYNE, B. *O princípio da dignidade humana: Reflexões a partir da filosofia de Kant*. São Paulo: Saraiva, 2013.