

Kant, humanidade e sex robots: desafios morais na era da inteligência artificial

[Kant, humanity and sex robots: moral challenges in the era of artificial intelligence]

Keberson Bresolin¹

Universidade Federal de Pelotas (Pelotas, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i2.93668

Resumo

O artigo investiga a relação moral entre seres racionais e robôs sexuais sob a ótica kantiana, analisando a natureza da humanidade e a liberdade enquanto capacidade de resistir a impulsos imediatos. A fórmula da humanidade transcende a noção de mera capacidade restritiva, mas contempla a responsabilidade proativa em relação ao bem-estar do outro. O valor absoluto dos seres racionais, como fim em si mesmo, repousa em sua capacidade da vontade autônoma. Essa autonomia da vontade como fonte de dignidade, contrasta com a natureza dos robôs sexuais que imitam comportamentos humanos. Neste sentido, dois cenários são explorados: o primeiro, considerando robôs com autoconsciência semelhante à humana; o segundo, robôs sem autoconsciência, mas que imitam interações humanas íntimas. Neste último cenário, argumenta-se que, embora os robôs sexuais careçam de racionalidade, podem, assim como os animais, estabelecer uma relação análoga com a humanidade, o que sugere a possibilidade de deveres indiretos para com eles. Por fim, são elencados 14 tópicos para pensar esses deveres indiretos.

Palavras-chave: Kant; robôs de sexo; humanidade; autonomia; fim em si mesmo; dever indireto.

Abstract

This essay delves into the moral nexus between rational beings and sexual automatons from a Kantian perspective, scrutinizing the essence of humanity and freedom as the capacity to resist immediate impulses. The humanity formula transcends mere restrictive capabilities, encompassing proactive responsibility towards others' well-being. The absolute value of rational beings, as ends in themselves, lies in their capacity for autonomous volition. This autonomy, as the fount of dignity, stands in stark contrast to the nature of sexual robots that emulate human behaviors. In this regard, two scenarios are contemplated: the first envisages robots with self-awareness akin to humans; the second, robots lacking self-consciousness yet mimicking intimate human interactions. In the latter scenario, it is posited that, notwithstanding differences in rationality, robots, akin to animals, may possess an analogous relation to humanity, intimating the existence of indirect duties towards them. Conclusively, 14 topics are enumerated to reflect on these indirect duties.

Keywords: Kant; sexual robots; humanity; autonomy; end in itself; indirect duty.

¹ Professor na Universidade Federal de Pelotas. E-mail: keberson.bresolin@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5773-3270>

Every piece of information in the world has been copied. Backed up. Except the human mind, the last analog device in a digital world (Robert Ford, Westworld, S2, E7).

1. Considerações iniciais

Estamos à beira de uma nova era, um marco diatópico na história da humanidade, onde a inteligência artificial transcende os limites do conceitual para se tornar uma realidade cada vez mais presente. Em meio a essa transformação, emerge uma faceta peculiar e provocante desta tecnologia: os robôs de companhia íntima ou robôs de sexo. Estas criações, que antes habitavam apenas as páginas de romances, filmes e séries de ficção científica, estão agora começando a aparecer na sociedade humana. Com habilidades e aparências cada vez mais sofisticadas, esses robôs representam não apenas um avanço tecnológico, mas também um desafio moral e *jus* social, despertando debates acalorados sobre a natureza do afeto, da intimidade, do respeito e da própria humanidade.

Neste sentido, busco analisar a atividade de sexo com robôs pelo viés da fórmula da humanidade e não por meio das considerações kantianas sobre sua noção sobre o sexo encontradas em seus escritos as quais não são considerações relevantes no contexto contemporâneo. Na MS, Kant afirma que o sexo é moralmente permissível apenas no contexto do casamento heterossexual. A visão de Kant é considerada progressista em comparação à visão de Achenwall, grande influenciador de sua doutrina jurídica, que vincula estritamente o casamento à procriação. Kant reconhece casamentos onde a procriação não é possível ou desejada, devido à idade, enfermidade ou escolha. Nas relações sexuais fora do casamento, os indivíduos são tratados meramente como meios para o prazer, e não como fins em si mesmos. Para evitar isso, no casamento, os parceiros devem tratar um ao outro como iguais, respeitando a individualidade de cada um (MS, AA 06: 277).

Se na *Rechtslehre*, Kant trata o sexo na relação com o outro, na *Tugendlehre*, ele trata essa relação consigo mesmo. Ao abordar o tema da *wollüstigen Selbstschändung*, ele faz uma crítica contumaz à masturbação. A propensão sexual, uma perspectiva teleológica, é orientada pela natureza visando a perpetuação da espécie humana. A prática de um uso contrário à natureza da capacidade sexual, especificamente aquele que se destina a propósitos não procriativos e se fundamenta em meras faculdades imaginativas, constitui uma transgressão flagrante à ideia de humanidade. Tal conduta é por ele categorizada como uma infração grave e profundamente imoral do dever de uma pessoa para consigo mesma. Kant sustenta que tal abuso da sexualidade, notadamente em sua manifestação antinatural, acarreta uma profanação da dignidade humana no âmbito individual, relegando-a à condição de mero instrumento subjugado aos caprichos do prazer sensual. Tal comportamento resulta na alienação total do autorrespeito e da autoestima do indivíduo (MS, AA 06: 426).

Kant expressa uma forte repulsa pela masturbação, considerando-a uma séria violação do dever moral para com a própria pessoa. Ele vê esse ato como tão moralmente reprovável que meramente pensar sobre ele já provoca repulsa nas pessoas, e discuti-lo abertamente é tido como imoral, diferentemente do suicídio, o qual é discutido abertamente. Ele acredita que tal comportamento sexual leva à degradação pessoal, colocando o indivíduo em um patamar inferior, comparável ao dos animais (MS, AA 06: 426). A comparação entre o suicídio e a masturbação revela-se, no mínimo, desproporcional, tangenciando a impossibilidade de atribuir uma seriedade adequada ao argumento apresentado.

Já na *Vorlesung Moral Mrongovius* é possível evidenciar os *Criminas carnis* os quais são contrários ao dever para consigo mesmos porque vão contra os propósitos da humanidade. “*Crimen carnis* é o abuso da inclinação sexual <Mißbrauch der Geschlechter Neigung>” (V-Mo/Mron,

AA 27:1519). Entre tais abusos incluem-se a homossexualidade, a masturbação, o adultério, o concubinato, o incesto e a zoofilia. Contemporaneamente, uma reflexão séria em filosofia tende a marginalizar esta dimensão particular do legado kantiano (exceto os dois últimos), ao julgá-la inadequada como fundamento para estruturar uma sociedade fundamentada nos princípios democráticos.

Entretanto, minha intenção neste artigo não consiste em uma exegese das ideias kantianas referentes à conceptualização do sexo, suas implicações e suas críticas. Ao contrário, o escopo desta análise é explorar as ramificações morais inerentes à interação sexual com autômatos humanoides à luz da segunda formulação do imperativo categórico. Ou seja, busco elementos para pensar criticamente a relação sexual entre robôs inteligentes e humanos e entender moralmente como isso pode impactar as relações humanas. Para isso, filio-me mais àquilo que Wood denominou de *Kantian ethics* do que propriamente a *Kant's ethics* (Wood, 1999, p. 1-3).

Posto isso, iniciarei com uma análise detalhada da fórmula kantiana da humanidade, visando discernir a interpretação autêntica de Kant acerca da natureza de um ente que possui um fim em si mesmo. Prosseguindo, ao abordar a questão dos robôs sexuais, desenvolverei dois cenários distintos: o primeiro, originado de um exercício teórico de reflexão, e o segundo, emergindo de uma avaliação crítica sobre as interações atuais com robôs sexuais e suas potenciais repercussões sob a ótica dos princípios morais kantianos. Finalmente, em vez de adotar uma perspectiva de simplificação redutiva de ser *a favor* ou *contra* os robôs de sexo, proporei uma investigação aprofundada das ramificações e questionamentos complexos relativos ao uso de robôs sexuais.

A fórmula da humanidade

Ao explorar a moral de Kant, uma ênfase é dada à ideia de que objetivos que dependem de circunstâncias individuais ou desejos pessoais não podem formar a base de princípios morais universais. Tais objetivos, sendo variáveis de pessoa para pessoa, não possuem o valor intrínseco necessário para estabelecer normas aplicáveis a todos os seres racionais. Os animais, os quais vivem na base do instinto, não possuem a capacidade de raciocínio moral e são vistos como tendo apenas um valor instrumental ou relativo *<relativen Wert>*. Para Kant, esses seres são classificados como coisas *<Sachen>* e considerados principalmente em termos de sua utilidade para os seres racionais (GMS, AA 04: 428). Eles não são vistos como detentores de direitos morais próprios (trataremos mais disto).

Surge a necessidade de identificar um objetivo que tenha valor em si mesmo, um fim que deve ser reconhecido por todos os indivíduos como justificativa para ação, independente de desejos pessoais.

A própria legislação, porém, que determina todo o valor, tem que ter exatamente por isso uma dignidade, quer dizer um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ele faça, só a palavra respeito pode exprimir convenientemente (GMS, AA 04: 436).

A autonomia é a base da dignidade da natureza humana e da natureza racional. Aqui, Kant argumenta que a legislação moral, ou os princípios que governam nossas ações morais, têm um valor intrínseco e incomparável, que exige respeito. A autonomia, ou a capacidade de legislar para si mesmo, é vista como a fonte dessa dignidade.

Ao discutir as formulações do imperativo categórico, Kant observa: “As três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade são, no fundo, apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas” (GMS, AA 04: 436). Ele então detalha essas três formulações, começando com a *universalidade* da lei moral,

seguida pela consideração do *ser racional como um fim em si mesmo* e, finalmente, a ideia de um reino possível dos fins. Essas formulações representam diferentes maneiras de compreender e aplicar o mesmo princípio moral fundamental.

Kant explora, na segunda seção da GMS, três argumentos que formam a base para o imperativo categórico. Cada um destes argumentos leva a uma nova formulação. Korsgaard destaca que a *universalidade* fornece a forma da lei moral; a natureza racional ou a *humanidade* como um fim em si mesmo fornece o material da lei; e a *legislação autônoma em um reino de fins* representa uma determinação completa das máximas e uma totalidade de fins. A fórmula da lei universal é usada na tomada de decisões reais, enquanto as outras duas fórmulas, que trazem a lei moral “mais próxima da intuição” e “mais perto do sentimento” <um *eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen*>, podem ser usadas para conquistar uma audiência para a lei moral (GMS, AA 04: 436) (Korsgaard, 1996, p. 106).

Para nosso intento, a segunda formulação é particularmente relevante para a discussão sobre a humanidade como um fim em si mesmo. Kant afirma: “o ser racional, como fim segundo a sua natureza, portanto como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários” (GMS, AA 04: 436). A ideia de humanidade enquanto fim em si mesma oferece uma matéria, ou seja, um fim para a máxima, assegurando que os seres racionais devem ser tratados como fins em si mesmos, e não meramente como meios para alcançar outros fins. Isso implica um reconhecimento da dignidade intrínseca dos seres humanos.

O termo *Menschheit* pode ser enganador. Kant enfatiza que os “seres racionais” são fins em si mesmos, devido à sua natureza racional. Esta racionalidade distingue os humanos típicos de outros seres, mas também reconhece que Deus e possíveis seres racionais em outros planetas compartilham dessa natureza. Portanto, ser biologicamente humano não é uma condição suficiente para ser considerado um fim em si mesmo (Dean, 2009, p. 83). O Königsberger acrescenta ainda que

o progresso aqui efetua-se como que pelas categorias da *unidade* da forma da vontade (universalidade dessa vontade), da *pluralidade* da matéria (dos objetos, i.e., dos fins), e da totalidade do sistema dos mesmos. Mas é melhor, no juízo moral, proceder sempre segundo o método rigoroso e basear-se sempre na fórmula universal do imperativo categórico: Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal. Mas 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, AA 04: 436 – grifo meu).

Nos interessa aqui particularmente a ideia de *pluralidade da matéria* a qual está em associação “2) uma matéria, isto é, um fim, e então a fórmula diz: o ser racional, como fim segundo a sua natureza, portanto como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários” (GMS, AA 04: 436). Como ponto de cotejo, vale apontar a analogia que Kant realiza entre a passagem supracitada da GMS e a tábua de *quantidade* dos juízos (KrV, B 96) e a tábua da *quantidade* das categorias (KrV, B 106) da KrV.

Assim, a *pluralidade* (KrV, B 106), neste contexto, refere-se à multiplicidade de fins que os seres humanos podem perseguir. Apesar dessa variedade de objetivos, cada ser racional, em sua essência, deve ser tratado como um fim em si mesmo. Esta noção emerge do reconhecimento de que cada ser racional possui uma dignidade inerente, derivada de sua capacidade de ser moral autônomo. Portanto, qualquer máxima que restringe a dignidade ou reduz um ser racional a um mero meio para outros fins é moralmente condenável.

Analogamente, os *juízos particulares* (KrV, B 96) referem-se à aplicação de princípios universais a casos específicos, considerando a singularidade de cada situação e de cada ser racional

envolvido. Kant não sugere que todos os seres racionais sejam idênticos em suas circunstâncias ou aspirações, mas sim que, independentemente de suas diferenças, eles compartilham uma característica comum: a dignidade intrínseca que advém de sua capacidade de autonomia.

A menção à “*matéria de toda a boa vontade*” (GMS, AA 04: 437) aponta para a ideia de que os fins estabelecidos pela natureza racional constituem o substrato moral intrínseco de qualquer vontade qualificada como boa. Kant ressalta a importância de desconsiderar fins específicos ao definir uma vontade absolutamente boa, argumentando que a associação da bondade da vontade a um fim particular a tornaria condicional, em vez de absolutamente boa. A boa vontade deve ser absoluta e livre de condicionamentos por objetivos específicos.

Neste contexto, o fim é compreendido não como um objetivo a ser alcançado, mas como um princípio regulador que orienta a ação moral. Este fim é caracterizado de *forma negativa*, a saber, não como algo que deve ser ativamente perseguido, mas como algo que nunca deve ser contrariado. Em outras palavras, este fim deve ser respeitado e nunca reduzido a um mero meio para outros fins. O fim em questão é identificado por Kant como “o sujeito de todos os fins possíveis” (GMS, AA 04: 437). O sujeito racional não é apenas o agente de ação moral, mas também o ponto de referência final de todos os fins morais. Isso estabelece um imperativo moral fundamental: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (GMS, AA 04: 429).

De fato, Kant advoga que, em sua essência, todas as fórmulas convergem para um único núcleo. Entretanto, um exame comparativo das origens de deveres, tanto perfeitos quanto imperfeitos, relacionados ao indivíduo e aos demais, fundamentado na fórmula da lei natural (GMS, AA 04: 421-423) e na fórmula da humanidade (GMS, AA 04: 429-430), destaca a notável divergência entre as fórmulas.

Enquanto a fórmula da lei da natureza nos impulsiona a considerar a universalizabilidade das nossas máximas, fundamentando-se na coesão lógica e na possibilidade de generalização das ações, a fórmula da humanidade aborda a dignidade e o valor inerentes à natureza racional. Esta fórmula propicia o surgimento de deveres imperfeitos, como o de auxiliar o próximo, no qual a obrigatoriedade não deriva da lógica da ação, mas do reconhecimento do valor intrínseco do outro. No âmago desta dicotomia, reside a tensão entre universalização e dignidade (Kraft; Schönecker, 2016, p. XXX). A fórmula da lei da natureza demanda a universalização de nossas máximas para determinar a moralidade das ações, enquanto a fórmula da humanidade mesmo invoca o reconhecimento e o respeito pela dignidade de cada ser racional. Esta última abordagem, podemos dizer, oferece uma perspectiva mais relacional e menos abstrata da moral, concentrando-se nas interações entre os indivíduos e na consideração de cada pessoa como um ser de significado moral intrínseco.

Este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral *como fim em si mesma* (que é a condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem) não é extraído da experiência, — primeiro, por causa da sua universalidade, pois que se aplica a todos os seres racionais em geral, sobre o que nenhuma experiência chega para determinar seja o que for; segundo, porque nele a humanidade se representa não como fim dos homens (subjetivo), isto é como objeto de que fazemos por nós mesmos efetivamente um fim, mas como fim objetivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve constituir como lei a condição suprema que limita todos os fins subjetivos, e que por isso só pode derivar da razão pura. É que o princípio de toda a legislação prática reside *objetivamente na regra* e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); *subjetivamente*, porém, reside *no fim*; mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo o ser racional como fim em si mesmo (GMS, AA 04: 431).

Neste sentido, a nova formulação do imperativo categórico de Kant, segundo Paton, “impõe o respeito pela personalidade como tal” e, por isso, expande o escopo da primeira

formulação que proíbe a discriminação arbitrária. Esta ampliação não se limita a promover a igualdade e a justiça; ela convoca um respeito profundo pela essência da personalidade humana. Neste contexto, reconhecer a individualidade única de cada ser humano, com sua racionalidade e capacidade moral próprias. Esta abordagem transcende a noção de evitar injustiças ou parcialidades presente na primeira formulação, enfatizando a necessidade de valorizar ativamente a dignidade inerente em cada pessoa. Assim, Kant nos convida a ver cada indivíduo não apenas como um membro de um grupo, mas como um fim em si mesmo, merecedor de respeito moral e consideração em todas as nossas ações e decisões (Paton, 1946, p. 156).

Esta ideia de respeitar a personalidade como tal transcende a noção de igualdade ou de justiça. Ela implica uma apreciação e valorização de cada indivíduo não simplesmente como um membro intercambiável de um grupo ou categoria social, mas como um ser único, dotado de racionalidade própria e capacidade inerente para a ação moral. Neste prisma, a personalidade humana é reconhecida como uma entidade autônoma e digna, portadora de um valor intrínseco que deve ser respeitado independentemente de suas utilidades ou funções.

Uma das consequências da fórmula da humanidade, consoante Paton, é o que ele chama de *moral sacrifice*. No cerne desta questão está a ideia de que o sacrifício, quando realizado no contexto do cumprimento do dever, transcende a mera utilização da vontade racional como instrumento para a gratificação de desejos ou inclinações pessoais. Ao contrário, tal sacrifício representa uma forma elevada de subordinação, onde as inclinações individuais, e até mesmo a vida em si, são postas a serviço de um fim de valor supremo, inatingível por quaisquer formas de satisfação sensível ou imediata. Longe de reduzir o sacrifício moral a um mero meio para fins subjetivos, eleva-o ao status de uma manifestação de uma vontade racional alinhada com princípios morais universais, enfatizando a primazia do dever sobre as contingências e desejos pessoais (Paton, 1946, p. 157).

A humanidade

Kant usa o termo *Menschheit* em três diferentes sentidos na GMS. Primeiro, como a natureza específica que distingue os seres humanos de outros seres racionais (GMS, AA 04: 408). Aqui, Kant está se referindo às características únicas que diferenciam humanos de outras formas possíveis de seres racionais. Em segundo lugar, como um termo coletivo que engloba todos os seres humanos ou a espécie humana como um todo (GMS, AA 04: 430). Esta é uma visão mais abrangente que considera a humanidade como um grupo, incluindo todos os indivíduos humanos. E, por fim, ele se refere à natureza racional ou à capacidade de razão prática pura que os seres humanos podem compartilhar com outros seres racionais (*jeder vernünftigen Natur überhaupt* (GMS, AA 04: 431). Este é um conceito mais abstrato, enfocando a capacidade de raciocínio e tomada de decisão moral que define os seres humanos e, potencialmente, outros seres racionais (Steigleder, 1999, p. 144).

Segundo Korsgaard, Kant concebe a humanidade não simplesmente como um agregado de características biológicas ou instintivas, mas como uma entidade imbuída de uma capacidade racional distintivamente elevada. Esta capacidade transcende a mera reatividade aos impulsos naturais e se manifesta na habilidade *de formular e perseguir fins* que são determinados não pelo instinto, mas pela razão prática.

A partir da leitura da *Religion* (AA 06: 26-28), Korsgaard advoga que a humanidade <*Menschheit*> é vista como um estágio intermediário no espectro que vai da animalidade pura <*Tierheit*> à personalidade plena <*Persönlichkeit*>. A animalidade é caracterizada por desejos e ações ditados predominantemente pelo instinto. Em contraponto, a personalidade representa o ápice do desenvolvimento moral e racional, onde a razão prática não apenas influencia, mas

dita incondicionalmente as ações, guiadas pelo respeito absoluto à lei moral. A humanidade, nesse interlúdio, é onde se desdobra a complexidade da natureza racional. Os seres humanos são capazes de um exercício de razão que transcende a satisfação instintiva, engendrando desejos e objetivos que são exclusivamente humanos, como o amor e a apreciação da beleza. Esta fase é marcada por uma razão prática que, embora influencie as escolhas e desejos, ainda opera sob a sombra de outros incentivos e não alcança a autoridade moral absoluta da personalidade (Korsgaard, 1996, p. 114).

Neste sentido, na visão kantiana delineada por Korsgaard, a humanidade é um domínio de liberdade racional, onde o ser humano se depara com uma pluralidade de possíveis objetos de desejo e fins, mas sem a determinação definitiva da razão sobre quais desses fins são dignos de serem perseguidos. Neste estágio, a razão prática é parcialmente orientadora, mas ainda não é a lei incondicional da ação.

Na mesma linha de Korsgaard, Wood agrega ainda que a capacidade de estabelecer fins por meio da razão une o conjunto de capacidades que constituem nossa humanidade. Essa capacidade é o que ocasiona a seleção de meios e, portanto, o desenvolvimento racional de habilidades técnicas. Ela também possibilita a comparação e sistematização de diferentes fins em um todo coerente. Quando submete nossas ações à orientação racional por um fim, a humanidade também envolve um senso ativo de identidade e autoestima, essencial para manter um plano racional, tanto no uso técnico quanto no uso pragmático da razão. A humanidade pressupõe uma forma de liberdade, a habilidade de resistir à coerção imediata de desejos e impulsos, o que Kant chama de conceito negativo de liberdade (Wood, 1999, p. 119-120).

Conforme mencionado anteriormente, Kant afirma que a humanidade, como fim em si mesma, deve ser compreendida de maneira negativa, como um fim independente <selbstständiger Zweck> (GMS, AA 04: 437), que deve ser preservado e respeitado, mas não necessariamente promovido ou desenvolvido ativamente. Aqui, a ênfase está na não instrumentalização. Contudo, se analisarmos o quarto exemplo kantiano, veremos um olhar mais positivo sobre a ideia de humanidade como fim em si mesma, a saber:

Quanto às obrigações meritórias para com os outros, o propósito natural que todos os seres humanos têm é a sua própria felicidade. Agora, embora a humanidade pudesse existir se ninguém contribuísse para a felicidade dos outros, sem, no entanto, lhes subtrair intencionalmente algo; isso seria ainda apenas uma concordância negativa e não positiva com a humanidade como um fim em si mesma, se cada pessoa não se esforçasse, tanto quanto possível, para promover os objetivos dos outros (GMS, AA 04: 430).

Ora, a verdadeira conformidade com a humanidade como fim em si mesma não se limita a evitar prejudicar os outros, mas implica uma responsabilidade mais proativa em relação ao bem-estar e ao desenvolvimento dos outros, indo além da mera não interferência. A tensão entre essas duas afirmações reflete o equilíbrio entre o respeito pela dignidade inerente de cada ser humano e a necessidade de contribuir ativamente para o bem-estar comum.

Kant destaca a humanidade como uma característica inata dos seres humanos, dotada de disposições para atingir uma maior perfeição. O desenvolvimento dessas disposições é visto como uma progressão do ser humano moral em cada indivíduo, ultrapassando a mera sobrevivência da espécie. Adicionalmente, o propósito natural humano é a busca pela própria felicidade, mas a verdadeira realização da humanidade exige um esforço coletivo para a felicidade dos outros. A conformidade plena com a humanidade como um fim em si mesma surge quando alinhamos nossos objetivos pessoais com os da humanidade, promovendo o bem-estar geral. Este alinhamento é crucial para cumprir o princípio da humanidade em sua totalidade (Lassy, 2018, p. 1969).

Na sequência, Lassy observa que Kant não especifica explicitamente qual o conceito de humanidade <Menschheitsbegriff> que ele emprega na segunda formulação do imperativo

categórico. Para abordar essa ambiguidade, Lassy propõe três paráfrases da fórmula da humanidade:

L1: Aja como se todas as pessoas estivessem representadas tanto em você quanto na pessoa de qualquer outro, e que você as trate, assim como a si mesmo, sempre ao mesmo tempo como um fim, nunca apenas como um meio;

L2: Aja de forma que você trate a si mesmo e a cada outra pessoa, sempre levando em consideração a sua humanidade, ao mesmo tempo como um fim, nunca apenas como um meio;

L3: Aja de maneira que você trate o bem, ou seja, o valor absoluto que é manifestado pelo ser humano, tanto em sua própria pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim, nunca apenas como um meio (Lassy, 2018, p. 1970-1971).

A L1 alinha-se com o princípio de universalização de Kant, segundo o qual uma máxima é moralmente válida se for aplicável de forma consistente e sem contradições a todas as pessoas. A formulação exclui exceções baseadas em circunstâncias contingentes. No entanto, a passagem também destaca a complexidade desta interpretação, pois a noção de usar todas as pessoas em uma pessoa como um fim é conceitualmente desafiadora e pode ser interpretada como a representação de todos os outros em um indivíduo, embora isso possa não capturar plenamente a natureza universal do imperativo categórico.

A L2 atribui direitos e deveres especiais aos seres humanos com base em sua humanidade, que não deve ser entendida de forma biologicista ou restrita à nossa espécie, mas sim como um reconhecimento do ser humano como um ente dotado de razão, capaz de estabelecer objetivos e aderir à lei moral. No entanto, há dificuldade de entender o que significa tratar a humanidade ou a razão em uma pessoa como um fim. Interpretar a expressão “humanidade em uma pessoa” meramente como referência ao ser humano como animal racional pode simplificar excessivamente o texto kantiano, sugerindo uma falta de profundidade semântica.

Na L3 corresponde à idealidade da humanidade e se alinha com a ideia de Kant de que o progresso civilizatório da espécie humana é em si um bem desejável. Esta interpretação também aborda como certas ações desumanas são contrárias à ideia de humanidade, pois ocorrem apenas quando nos afastamos deliberadamente desse ideal. No entanto, essa leitura idealista pode não fazer justiça à concepção de que a humanidade deve ser um fim existente. Portanto, sugere-se que as três interpretações não sejam vistas como mutuamente exclusivas, mas sim como complementares. Elas abrangem coletivamente a noção do coletivo humano, a essência do ser humano e a comunidade ideal de todos os seres humanos (Lassy, 2018, p. 1971-1972).

As três interpretações da humanidade em Kant são complementares e inter-relacionadas, não se excluindo mutuamente. A ênfase na noumenalidade do ser humano, ou seja, a natureza racional e moral que transcende as características físicas e biológicas individuais, é central nesta discussão. A humanidade representa um ideal moral a ser alcançado, não apenas uma característica biológica. Ele enfatiza a necessidade de uma comunidade moral para cultivar a moralidade humana, distinguindo o ser humano dos animais. Os humanos têm a capacidade de raciocinar e estabelecer fins morais, e devem desenvolver suas potencialidades dentro de uma comunidade. A fórmula da humanidade é vista como uma obrigação individual que também engloba a realização social, já que não se refere apenas ao coletivo humano, mas também ao que torna uma vida em sociedade desejável e possível (Lassy, 2018, p. 1972).

Dito isso, na exposição de seu argumento sobre a formulação o imperativo da humanidade, Kant empreende uma abordagem bifásica cuja complexidade e profundidade exigem um exame rigoroso e minucioso. Na primeira etapa de sua argumentação, Kant postula a necessidade de um fim em si mesmo como alicerce de um princípio moral básico. Esta proposição, que se revela de uma clareza relativa, sustenta que apenas um fim em si mesmo é capaz de fundamentar um imperativo categórico.

Admitindo, porém, que haja alguma coisa *cujá existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *como fim em si mesmo*, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer de uma lei prática (GMS, AA 04: 428).

Avançando para a segunda etapa, Kant procura demonstrar que a humanidade, ou mais precisamente, a natureza racional, constitui o único candidato satisfatório para ocupar a posição de um fim em si mesmo. “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, AA 04: 428). Este aspecto do seu argumento é caracterizado por uma complexidade que desafiam uma simples interpretação. Dean, ao abordar este ponto, enfatiza que a compreensão desta fase mais desafiadora é auxiliada significativamente pelas pistas fornecidas na primeira etapa mais clara do argumento de Kant. No cerne desta argumentação reside a importância da natureza racional. Kant defende que a natureza racional, ou a humanidade, representa a única entidade satisfatória para ser considerada como um fim em si mesmo. Essa postulação se baseia na premissa de que a natureza racional é fundamental para a constituição da moralidade e para a formulação dos princípios morais (Dean, 2009, p. 90-91).

Para Korsgaard, Kant estabelece uma premissa fundamental, a saber, ao afirmarmos, acreditamos estar agindo de forma racional e, por isso, supomos que nossos objetivos são objetivamente bons. Esta fórmula sugere que a racionalidade não é apenas um meio, mas um fim em si mesmo, imbuindo a humanidade com valor intrínseco e absoluto. Para aprofundar essa ideia, Kant emprega um método de *inquérito regressivo* (GMS, AA 04: 276), questionando a própria fundação da ação racional. Ele indaga: se existe um imperativo categórico, então deve haver ação plenamente racional. Como, então, essa ação racional é possível? A resposta está na busca por um fim que possa ser plenamente justificado, um fim incondicionalmente bom. Esse fim não é apenas um aspecto desejável ou útil, mas é algo que possui valor absoluto em si mesmo, transcendendo condições e circunstâncias.

Neste contexto, Kant explora a distinção entre o condicional e o incondicional no que diz respeito ao conceito de bondade. A bondade condicional depende de circunstâncias externas e é relativa; a bondade incondicional, por outro lado, é absoluta e autojustificada. Essa distinção é crucial para compreender a fórmula da humanidade: a humanidade, vista como uma entidade racional, é um fim incondicionalmente bom. Como tal, a humanidade não é apenas um meio para alcançar outros fins; ela é um fim em si mesma, merecedora de respeito e consideração moral (Korsgaard, 1996, p. 116-117).

Para Hill, a concepção kantiana de humanidade é articulada em cinco aspectos essenciais. Primeiramente, inclui a capacidade e a disposição de agir segundo princípios ou máximas, fundamentando todas as ações em razões racionais. Em segundo lugar, abrange a habilidade de aderir a princípios racionais de prudência e eficiência, ou seja, imperativos hipotéticos, desde que não conflitem com normas racionais mais rigorosas. Terceiro, a humanidade é vista como uma liberdade distintiva, caracterizada pela capacidade de prever consequências futuras, adotar metas de longo prazo, resistir a tentações imediatas e comprometer-se com objetivos desprovidos de desejo sensível. Quarto, a natureza racional da humanidade envolve a aceitação de princípios incondicionais de conduta, ou seja, imperativos categóricos, independentemente do medo de punição ou da promessa de recompensa. Este ponto pressupõe que quem possui humanidade tem a capacidade e a disposição de seguir tais princípios. Por fim, a humanidade compreende a habilidade de compreender o mundo e raciocinar de forma abstrata, englobando tanto a razão teórica quanto a prática.

Kant atribui esta humanidade a todas as pessoas, inclusive às mais tolas e depravadas, sublinhando que a dignidade humana permanece e deve ser respeitada, mesmo quando a própria humanidade é degradada ou rejeitada. Ele sustenta a ideia de que a bondade e racionalidade humanas são inextinguíveis, destacando a permanente possibilidade de regeneração moral e a necessidade do respeito mútuo. Esta visão reflete o valor intrínseco e a dignidade inalienável do

ser humano, independentemente de suas ações ou estado moral (Hill, 1980, p. 86-87).

Neste sentido, poder-se-ia definir humanidade como uma entidade dotada de autonomia racional, caracterizada pela faculdade de adesão a imperativos racionais, tanto hipotéticos quanto categóricos, e pela capacidade de formulação de máximas morais. Os indivíduos possuem a peculiaridade de uma liberdade abstrata, permitindo-lhe a projeção de fins além de inclinações sensíveis e a contemplação teórica do mundo. A humanidade, assim delineada, persiste como um valor inalienável em cada indivíduo, exigindo respeito universal, apesar das vicissitudes morais.

Na *Moralphilosophie Collins*, Kant advoga que “posso ter prazer na humanidade <Menschheit> mesmo que não tenha prazer no ser humano <Menschen>” (*V-Mo/Collins*, AA, 27: 418). Assim, mesmo no pior malfeitor, existe um germe moral. Essa perspectiva reforça a ideia de que todos os seres humanos possuem um valor intrínseco, independentemente de suas ações ou caráter. No mesmo sentido, a afeição de aprovação <Wohlgefallen> em relação ao próximo não pode ser universalmente ordenado, pois ninguém pode ter prazer em algo que não aprova. No entanto, pode-se distinguir entre o indivíduo (o ser humano em si) e sua humanidade. Assim, é viável sentir afeição pela humanidade de alguém, mesmo que não se sinta o mesmo pelo indivíduo em particular. Por exemplo, esse sentimento pode existir até em relação a um malfeitor, ao separar a pessoa de sua humanidade.

A implicação desta concepção de humanidade respinga, por conseqüente, quando se trata de punir crimes, os juízes não devem desonrar a humanidade do criminoso, mesmo ao punir o malfeitor. As punições não devem ser degradantes a ponto de violar a dignidade humana. Se a humanidade de alguém é desonrada por outro, isso implica que o próprio indivíduo não atribui valor à sua humanidade.

Autonomia e o fim em si mesmo

Kant apresenta, segundo Korsgaard, uma argumentação em duas fases para fundamentar a ideia de que a humanidade é um fim em si mesma. A primeira fase do argumento de Kant é bastante clara e segue uma lógica bidirecional. Por um lado, a existência de um fim necessário implica a existência de um imperativo categórico, pois este fim seria a base para leis definitivas. Por outro lado, a existência de um imperativo categórico implica a necessidade de um ou mais fins, porque um imperativo categórico envolve ações necessárias, e todas as ações pressupõem um fim, como discutido em *MS* (AA, 06: 398).

Na *Tugendlehre*, Kant utiliza esta linha de raciocínio para deduzir os deveres de virtude a partir da razão prática pura. Ele argumenta que se a razão prática fosse indiferente aos fins, ou seja, se não tivesse interesse neles, isso seria uma contradição. Isso ocorre porque, nesse caso, a razão prática não determinaria as máximas das ações, que sempre incluem um fim, e assim, não funcionaria como razão prática (*MS*, AA, 06: 395). A partir dessa lógica, Kant conclui que se existe um imperativo categórico, ele deve necessariamente envolver um fim ou fins indispensáveis. Esses fins, segundo Kant, são representados pela humanidade. Em outras palavras, a humanidade, no contexto da razão prática de Kant, é vista não apenas como um componente essencial da ação moral, mas como o objetivo final que dá substância e direção ao imperativo categórico (Korsgaard, 1996, p. 109-110).

É importante destacar que a fórmula da humanidade não proíbe utilizar os outros como meio, mas sim usá-los meramente como um meio. Fazemos isso constantemente e, às vezes, inevitavelmente, como quando queremos alcançar um objetivo ou vamos comprar um cafezinho no intervalo da aula. “Os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples

meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objeto do respeito)” (GMS, AA 04: 428). O que é proibido é usar a nós mesmos ou a outros apenas como meios e interagir conosco ou com outros de uma maneira que desrespeite nosso próprio valor ou o valor incondicional do outro. A exigência de respeito por esse valor incondicional é um critério útil na avaliação de ações (Paton, 1946, p. 165; Steigleder, 1999, p. 144-145).

Neste contexto, a autonomia emerge como o pilar central, estabelecendo-se como a origem do valor moral absoluto. Esta autonomia, entendida como a capacidade de um indivíduo para estabelecer suas próprias leis de ação, transcende a influência de leis naturais e impulsos sensoriais, fundamentando-se na liberdade pessoal. Essa liberdade de autolegislação não apenas cria um distinto valor absoluto, diferenciando-o do relativo, mas também atribui um valor incondicional e essencial tanto ao próprio indivíduo quanto a outros seres racionais. Assim, cada ser dotado de racionalidade e autonomia é simultaneamente considerado um legislador e um fim em si mesmo, construindo o que Kant denomina Reino de Fins.

Kant advoga que, para haver um imperativo categórico, uma lei moral absoluta e incondicional, deve existir algo cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto. Esse algo é identificado por Kant como “o homem e, em geral, todo ser racional” <der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst> (GMS, AA 04: 427-8).

Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque *é fim em si mesmo*, faça um princípio *objetivo* da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: *A natureza racional existe como fim em si* (GMS, AA 04: 428).

Percebe-se, pois, que a justificação para as teses de que todo ser racional, incluindo os humanos, tinha de se imaginar como um “fim em si mesmo” só será dada no GMS III; na GMS II é apenas um “postulado” <Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf> (GMS, AA 04: 429; Kraft; Schönecker, 2016, p. XXX; Wood, 1996, p. 114). É neste sentido que na introdução da *Vorlesung zum Naturrecht-Feyerabend* (1784) Kant afirma que deve “pressupor a liberdade do ser para que ele tenha um fim em si mesmo. Tal ser deve, portanto, ter liberdade de vontade <Freiheit des Willens>. Não sei como posso entender isso; mas, é uma hipótese necessária se quisermos pensar nos seres racionais como fins em si mesmos” (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1322).

Na V-NR/Feyerabend, a concepção da natureza humana e seu valor intrínseco é delineada por meio de uma análise rigorosa que perpassa a relação entre razão, liberdade e a dignidade humana. Kant, ao delinear esta perspectiva, estabelece uma premissa fundamental: os objetos da natureza, sob o escrutínio da razão, são concebidos como meios para fins determinados, contudo, unicamente o homem, em sua essência, é visualizado como um fim em si mesmo <der Mensch kann als Zweck selbst angesehen werden> (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1319).

Neste contexto, para a existência de um sistema de fins, é imperativo que a finalidade e a vontade de um ser racional estejam em concordância com a de outro. A existência de qualquer coisa como um fim em si mesma, distinto de meros meios, é tão necessária no sistema de fins quanto um *ens a se* na série de causas ativas. Uma entidade que é um fim em si mesma é designada como um *bonum a se* (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1321).

O valor intrínseco do homem repousa em sua liberdade, uma vez que esta permite a existência de uma vontade própria, distinta e autônoma. Por ser o fim último, sua vontade não deve depender de fatores externos. Neste arcabouço, a liberdade é vista como a condição sob a qual o homem pode ser considerado um fim em si mesmo. A liberdade, então, não é apenas a condição suprema <oberste>, mas também suficiente <hinreichende> para a realização plena do ser humano (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1322).

Apenas seres racionais podem ser considerados fins em si mesmos, não meramente por

possuírem razão, mas porque têm liberdade. A razão é um meio – *die Vernunft ist bloß ein Mittel* – pelo qual o homem, diferentemente dos animais que agem por instinto, pode agir e refletir sobre sua existência. Sem a razão, um ser não pode ser um fim em si mesmo; contudo, a razão por si só não constitui uma causa da dignidade humana (*V-NR/Feyerabend*, AA 27: 1322). Uma vez que o homem é um fim em si mesmo, ele possui uma dignidade que não pode ser substituída por nenhum equivalente.

No entanto, mesmo que a *Vorlesung zum Naturrecht-Feyerabend* nos ofereça uma direção, ainda não nos esclarece precisamente o que é um fim em si mesmo. Neste sentido, Wood nos auxilia apontado que Kant possui três distintos conceitos de *valor* <Wert>. A concepção de fim em si mesmo ou fim objetivo, segundo Kant, refere-se a um fim objetivo cujo valor é incondicional, independente do desejo e válido para todos os seres racionais. O fim em si mesmo ou fim objetivo. Esse tipo de fim é objetivo e pode restringir a vontade racional, sendo a base para leis determinadas. Contrasta-se com um fim relativo, cujo valor depende da constituição subjetiva do desejo de seres racionais individuais, variando de um ser para outro. Um fim relativo apenas fundamentaria imperativos hipotéticos.

A segunda concepção é a de um fim existente <*existent end*> ou fim autossuficiente <*selbständiger Zweck*>, algo que já existe e cuja existência em si é um fim, merecendo ser estimado, preservado e promovido. Esse tipo de fim se opõe a um fim a ser efetivado, que é algo que ainda não existe, mas deve ser realizado através da causalidade do agente.

Por fim, Kant fala de algo cuja existência em si tem valor absoluto <*absolute worth*>. Isso pode se referir tanto ao valor objetivo de um fim em si mesmo, distinto de um valor que é relativo à inclinação, quanto à dignidade da natureza racional, um valor que não pode ser comparado, trocado ou compensado por qualquer outro valor. O valor absoluto contrasta com um fim que tem apenas valor relativo ou preço cujo valor pode ser medido e potencialmente sacrificado por algo de valor equivalente ou maior. O valor absoluto pode aludir à dignidade da natureza racional, sendo mais adequadamente atribuído não à humanidade, mas à personalidade, isto é, à natureza racional na sua capacidade de autolegislação moral (Wood, 1999, p. 114-6).

Nesta perspectiva, a humanidade, ou natureza racional, única e exclusivamente atende à noção de um fim em si mesmo. Ela concretiza esta concepção ao exemplificar um fim existente ou autossuficiente. Em sua capacidade autolegislativa, a natureza racional adquire ainda a terceira característica de valor: *dignidade ou valor absoluto*. Contudo, essas três concepções de valor não necessariamente coexistem. Um fim em si mesmo pode ser um objetivo ainda não realizado, independente de desejos prévios. Pode também representar um fim de valor relativo, passível de ser ponderado e, possivelmente, substituído por desejos contingentes. Contrapostamente, existem fins existentes <*existent end*> que não se qualificam como fins em si mesmos e não detêm valor absoluto ou dignidade, como é o caso dos animais não humanos. Adicionalmente, um fim com valor absoluto ou dignidade poderia ser tanto um fim relativo quanto um objetivo a ser alcançado, especialmente se houver uma inclinação cuja satisfação justifique a prioridade absoluta. Assim, a atribuição kantiana de todas as três propriedades de valor à humanidade não postula uma relação intrínseca entre essas propriedades, mas indica o tipo específico de valor inerente ao que efetivamente possui a propriedade central de interesse, isto é, ser um fim objetivo e incondicionado, um fim em si mesmo (Wood, 1999, p. 117-8).

Neste ponto, é relevante incorporar a interpretação de Korsgaard, que complementa essa análise kantiana da humanidade, acrescentando uma nova dimensão à ideia de natureza racional como um fim em si mesma. No cerne desta interpretação, está a ideia de que a capacidade de escolha racional, constitui a condição incondicionada para a bondade de qualquer coisa. Para desempenhar este papel, a natureza racional deve possuir um valor incondicional em si mesma, isto é, ser um fim em si mesma. Esta perspectiva implica que a natureza racional, onde quer que seja encontrada, seja na própria pessoa ou na de outrem, deve ser tratada como um fim, não como um meio. Isso significa que nenhuma escolha é racional se violar o status da natureza

racional como um fim: ela se torna uma condição *limitante* da racionalidade da escolha e da ação. Sendo um fim incondicional, agir contra ela é uma contradição, pois se desconsidera a fonte da bondade do fim visado, e a ação que visa a esse fim não pode ser boa ou totalmente racional (Korsgaard, 1996, p. 122).

Além disso, a declaração de que a humanidade possui um valor incondicional pode parecer, à primeira vista, conflitante com a afirmação inicial da GMS, saber, que a boa vontade é de valor incondicional *<was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille>* (GMS, AA 04: 393). No entanto, a transição entre essas duas afirmações é facilitada pela compreensão de que a humanidade é o poder de escolha racional, mas só quando a escolha é totalmente racional a humanidade é plenamente realizada. A humanidade, conforme argumentado anteriormente, é completada e aperfeiçoada na realização da personalidade, que é a boa vontade. Contudo, a posse da humanidade e a capacidade para a boa vontade, quer essa capacidade seja realizada ou não, é suficiente para estabelecer uma reivindicação de ser tratada como um fim incondicional (Korsgaard, 1996, p. 122-123).

Por fim, a capacidade para a escolha racional ocupa um lugar central, representando a essência da humanidade. Essa capacidade não se restringe à mera função cognitiva; ela engloba a habilidade de formular fins que transcendem os meros impulsos e desejos sensoriais. Tratar a humanidade como um fim, neste contexto, implica um profundo reconhecimento da dignidade intrínseca desta capacidade racional, tanto na própria pessoa quanto nos outros. Essa dignidade não é derivada de utilidades externas ou propriedades contingentes, mas emerge da própria natureza da razão como autodeterminante.

A abordagem de Kant à capacidade de escolha racional, enquanto um fim em si mesmo, incorpora uma dualidade funcional. Por um lado, essa capacidade não representa um objetivo a ser alcançado ou uma entidade a ser materializada; ela existe como uma pré-condição de nossa natureza racional. Por outro lado, como um fim incondicional, ela estabelece os limites morais dentro dos quais todas as ações e escolhas devem operar. Neste sentido, agir contra essa capacidade é não apenas uma violação ética, mas uma contradição lógica, pois subverte a própria fonte de valor e bondade que atribuímos a qualquer fim (Korsgaard, 1996, p. 125).

Similarmente, encontramos em Wood o melhor entendimento do que possa ser a humanidade como fim em si mesmo. A natureza racional completa implica que um indivíduo, incluindo todas as suas funções e não apenas as morais, constitui um fim em si mesmo. Portanto, promover a natureza racional implica apoiar todos os fins racionais, e não somente aqueles estabelecidos pelo dever. *Em segundo lugar*, os seres racionais são considerados fins em si mesmos não apenas por sua virtude ou obediência às leis morais. Isso se deve ao fato de que o imperativo categórico deve ser universalmente vinculante para todos os seres racionais, independentemente de sua conduta moral. Se a base para essa obrigação fosse incerta ou contingente, a existência do fim em si mesmo e a validade dos imperativos categóricos também seriam incertas. *Em terceiro lugar*, se somente a boa vontade fosse considerada um fim em si mesmo, a existência de tal fim e a validade dos imperativos categóricos seriam questionáveis.

Contudo, Kant baseia os imperativos categóricos no valor intrínseco de qualquer ser que possua humanidade, definida como a capacidade de estabelecer fins através da razão. Isso estabelece um fundamento objetivo para os imperativos categóricos, contanto que existam seres racionais capazes de compreender tal fundamento, mesmo que não ajam conforme ele. E, por fim, a natureza racional aparentemente varia em grau. Kant sustenta que qualquer coisa que possua a *capacidade* de estabelecer fins e agir de acordo com a razão é um fim em si mesma, independentemente de quão bem ou mal ela exerça essa capacidade (Wood, 1999, p. 122-123).

Kant defende veementemente a premissa de que qualquer entidade dotada da faculdade de definir propósitos e de atuar em consonância com os princípios racionais é, por sua essência, um fim em si mesma (GMS, AA 04: 434). Esta afirmação mantém sua validade irrefutável,

independentemente da eficácia ou da eficiência com que dita entidade exerce tal capacidade. Portanto, sob este prisma, é imperativo reconhecer que a dignidade humana, em sua essência, não está sujeita a uma *escala de graduação ou a discrepâncias* de estatuto entre os integrantes do reino dos fins.

A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como *legisladora* <gesetzgebend>, porque de outra forma não podia pensar-se como *fim em si mesmo*. A razão relaciona, pois, cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da ideia da *dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá (GMS, AA 04: 434).

Para além de uma moral egocêntrica, Kant compreende a razão como a capacidade de discernir máximas que não apenas guiam nossas próprias ações, mas que também respeitam e promovem a dignidade moral dos outros na medida em que os consideramos como fim em si mesmo. Isso constitui um chamado à responsabilidade moral universal, na qual cada ser com capacidade racional é simultaneamente sujeito e autor da lei moral.

Ao afirmar que a vontade de um ser racional deve ser considerada como *gesetzgebend*, Kant está enfatizando um ponto vital: a autonomia da vontade, a qual “é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (GMS, AA 04: 436). No dizer de Paton, “a autonomia é a fonte do valor incondicionado ou absoluto que pertence às pessoas morais como legisladoras e não apenas como obedecendo-as” (Paton, 1946, p.180). Esta autonomia não é meramente a liberdade de escolher entre diferentes opções, mas é a capacidade de formular e seguir leis que são autoimpostas e que permitem falar que a humanidade é portadora de dignidade (GMS, AA 04: 434).

A ideia de que cada ser racional deve ser considerado um *fim em si mesmo* e nunca meramente um meio ressalta a sacralidade e a dignidade intrínseca da razão prática “enquanto considera a si mesma como livre, ou seja, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia de liberdade” (GMS, AA 04: 448). Ao postular que cada vontade racional deve agir como se fosse legisladora universal, Kant está propondo um modelo moral que é simultaneamente pessoal e universal, intimamente ligado à noção de respeito mútuo e de reconhecimento da igualdade moral de todos os seres racionais. Este aspecto legislativo da vontade, longe de ser uma mera formalidade, é o cerne da autonomia moral, pois significa que a moralidade não é imposta de fora, mas emerge da própria natureza da razão prática.

Kant assevera ainda que “a autonomia da vontade <Autonomie des Willens> é aquela propriedade da vontade através da qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda a natureza dos objetos da vontade)” (GMS, AA 04: 440). A autonomia da vontade representa a capacidade da vontade de se autolegislar, de ser sua própria fonte de princípios morais, sem ser influenciada por fatores externos ou pelas características dos objetos desejados. E, por isso, o princípio da autonomia da vontade é o seguinte: escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal (GMS, AA 04: 440).

A nossa própria vontade, na medida em que agisse só sob a condição de uma legislação universal possível pelas suas máximas, esta vontade que nos é possível na ideia, é o objeto próprio do respeito, e a dignidade da humanidade consiste precisamente nesta capacidade de ser legislador universal, se bem que com a condição de estar ao mesmo tempo submetido a essa mesma legislação (GMS, AA 04: 440).

A autonomia, neste prisma, não se restringe à liberdade de ação, mas se expande como a liberdade de legislar para si mesmo, sob os auspícios da razão prática, leis que transcendem

contingências subjetivas e se alinham com um ordenamento moral que tem sua validade estendida a todo ser racional. Estabelecendo uma conexão com a premissa de que a humanidade deve ser considerada como um fim em si mesma e não meramente como um meio para atingir objetivos alheios, deduz-se que a autonomia da vontade implica uma reverência intrínseca pela dignidade e pelo valor inerente de cada ser racional. Esta interpretação enfatiza que a capacidade de autodeterminação moral, características da vontade autônoma, não somente conferem aos seres racionais a habilidade de guiar suas ações por princípios universais, mas também os incumbem do dever moral de reconhecer e respeitar a dignidade intrínseca presente em cada indivíduo, valorizando-os como fins em si mesmos e não como instrumentos subjugados a fins externos.

Humanidade, relacionamento e sex robots

O debate sobre robôs sexuais no Brasil ainda está em seus primeiros passos, em contraste com a discussão mais avançada que se observa, sobremaneira, em países de língua inglesa, a qual ocorre desde as questões de design até as implicações morais, jurídicas e sociais (González-González; Gil-Iranzo; Paderewski-Rodríguez, 2021). Para se ter noção, o Congresso Internacional *on Love & Sex With Robots* realizou sua oitava edição em outubro de 2023.

A abordagem deste artigo visa problematizar alguns cenários morais subjacentes à medida em que os humanos se relacionam com estes humanoides, considerando o imperativo kantiano que postula o tratamento da humanidade, tanto na própria pessoa quanto na pessoa do outro, sempre como um fim em si mesma e nunca como um meio.

A partir disso, cabe perguntar se os robôs de sexo se enquadram na categoria de humanidade pensada por Kant. A humanidade pressupõe uma forma de liberdade, a saber, a autonomia da vontade que nos capacita a resistir à coerção imediata de desejos e impulsos e nos habilita a projetar fins objetivos. Isso confere à humanidade a ideia de fim em si mesma à medida em que age de forma a considerar suas máximas como lei universal e considera o outro como um fim e não simplesmente como meio justamente porque ele também é um ser racional. “A autonomia é o fundamento da dignidade da natureza humana” (GMS, AA 04: 436).

Dito isso, os recentes progressos no âmbito da robótica, inteligência artificial e interfaces digitais estão sendo progressivamente implementados na concepção de *sex dolls*, visando propiciar interações sexuais e afetivas enriquecidas e humanizadas para os utilizadores. Os denominados *sex robots* podem ser definidos como entidades artificiais projetadas especificamente para propósitos sexuais, ou seja, para estimulação e liberação sexual. Eles se distinguem por três características principais:

Forma Humanoide: Estes robôs são concebidos para representar seres humanos ou semelhantes a humanos em sua aparência. Isso significa que eles possuem uma forma física que imita a estrutura e características do corpo humano, diferenciando-os de brinquedos sexuais convencionais que podem representar apenas partes discretas do corpo.

Movimento/Comportamento Semelhante ao Humano: Além da aparência, os robôs de sexo são projetados para imitar comportamentos e movimentos humanos. Isso pode variar desde respostas comportamentais simples pré-programadas até ações mais complexas e interativas, oferecendo uma experiência que se assemelha mais à interação com um ser humano real.

Algum Grau de Inteligência Artificial: Os robôs de sexo são equipados com alguma forma de inteligência artificial, permitindo-lhes interpretar e responder às informações do ambiente. Isso pode incluir desde respostas comportamentais básicas e programadas até níveis mais avançados de inteligência que se aproximam da cognição humana.

Essas características diferenciam os robôs de sexo de outros dispositivos sexuais, como brinquedos sexuais e bonecas sexuais, que podem não possuir forma humanoide, movimento ou inteligência artificial avançada. Enquanto os brinquedos sexuais podem focar em estimulação física específica e as bonecas sexuais podem oferecer uma representação passiva e inanimada do corpo humano, os robôs de sexo buscam criar uma experiência mais holística e interativa, imitando tanto a aparência quanto os comportamentos e a inteligência de um parceiro humano (Danaher, 2017, p. 4-6). Mais resumidamente, “são robôs com toque, movimento e inteligência semelhantes aos humanos, projetados e/ou utilizados para fins sexuais” (Danaher, 2017, p. 12).

Por outro lado, Döring e Pöschl (2018, p. 3) acrescentam que os robôs sexuais parecem bonecas sexuais, mas estão equipadas com sensores e inteligência artificial. Eles são capazes de exibir conversas, *emoções* e personalidades pré-programadas. E eles podem realizar comportamentos parcialmente autônomos, como simular movimento sexual, assumindo várias posições sexuais e expressando o orgasmo. Argumentos mais entusiastas já se direcionam para uma construção de amor mútuo entre humano e robôs (Nyholm; Frank, 2017).

Levy, um dos pioneiros neste debate, fez uma previsão audaciosa: até 2050 será uma prática comum para homens e mulheres vivenciarem amor e sexo com robôs uma vez que os robôs serão extremamente atraentes para os humanos como companheiros devido aos seus muitos talentos, sentidos e capacidades (Levy, 2007, p. 21). Esta previsão lançou o campo dos *Lovotics* para explorar o potencial romântico, erótico e emocional dos robôs sexuais (Hanson; Locatelli, 2022, p. 107). O futurologista Pearson foi além, prevendo que em 2050, homens e mulheres terão mais relações sexuais com robôs do que com humanos (Pearson, 2015).

Ainda no sentido da definição, os robôs sexuais atuais são bonecas sexuais em forma de robô e os projetistas de *sexbots* precisam considerar a temperatura, as questões psicológicas e físicas, entre outros elementos customizáveis (Mackenzie, 2018, p. 3). Mackenzie tende a abordar a definição de robôs sexuais sob a perspectiva de robôs sociais, com o intuito de conferir uma aproximação mais humanizada à temática, se assim se pode expressar. Entretanto, pesquisa recente realizada pelo psicólogo Dubé *et al* oferece uma perspectiva interessante sobre a relação entre personalidade, gênero e a disposição para interagir com robôs sexuais. Sugere-se que fatores como erotofilia e busca por sensações sexuais estão mais diretamente relacionados à disposição de usar robôs sexuais do que a technofilia. A variação entre gêneros indica que a percepção e a aceitação dos robôs sexuais são influenciadas por uma complexa interação de fatores psicológicos, culturais e de gênero (Dubé et al., 2022, p. 7).

Em seu renomado livro *Turned On: Science, Sex, and Robots* (2018), Kate Devlin aponta que as versões de robôs sexuais, conforme retratadas, não poderiam ser confundidas com seres humanos. Elas representam algo distinto: uma figura feminina estilizada de forma caricatural, com ênfase e sexualização exageradas (Devlin, 2018, p. 14). Entretanto, deve-se destacar que os modelos atuais de robôs sexuais, desde a publicação do livro em 2018, têm avançado significativamente. Eles agora oferecem representações mais sofisticadas e menos caricatas, aproximando-se mais da realidade humana e desafiando as limitações inicialmente percebidas.

Atualmente, existem alguns modelos disponíveis no mercado. No ano de 2010, foi apresentada ao público, em um evento comercial, a boneca Foxy, dotada de habilidades para emitir falas pré-programadas. Posteriormente, em 2017, o desenvolvedor Sergi Santos introduziu ao mercado um robô sexual denominado *Samantha*. Este robô possuía funcionalidades distintas, alternando entre um modo sexual, capaz de simular um orgasmo feminino, e um modo família, no qual era capaz de realizar atividades como contar piadas e debater temas filosóficos.

No mesmo ano, 2017, Matt McMullen, que já havia desenvolvido a *Roxxy*, trouxe ao mercado uma novo robô sexual chamada *Harmony*. Ela destaca-se pela sua capacidade de adaptação às preferências e interesses do usuário, além de apresentar expressões faciais e habilidades de comunicação avançadas, incluindo humor e memorização de informações

pessoais do proprietário. Durante uma entrevista realizada em 2018, McMullen demonstrou a possibilidade de alterar a aparência de *Harmony*, trocando a pele do rosto e a peruca, e modificando sua personalidade através de um aplicativo. Atualmente, no site da *Realdoll*, o qual tem como logo: “*Get real. Nothing beats the real thing*”, o consumidor pode personalizar seu robô sexual, começando pela seleção do corpo, que tem um custo base de \$4.000,00. As opções de personalização incluem a cor dos olhos, tonalidade da pele, estilo da maquiagem, adições de piercings e escolha do design das partes íntimas, etc. Adicionalmente, por um valor de \$500,00, oferece-se um conversor transgênero para o modelo *Harmony*. O preço inicial da *Harmony*, sem modificações adicionais, está estimado em cerca de \$7.000,00. Além disso, a *Harmony* pode ser equipada com o *sensex* que pode detectar toque, movimento e transições da excitação leve ao orgasmo. Ainda por \$2.000,00 o usuário pode contratar um seguro. Atualmente, a *Realdoll* oferece vários modelos.

Em 2018, a *Realbotix*, responsável pela *Realdoll*, anunciou a criação de *Henry*, o primeiro robô sexual masculino. Este robô possuía um pênis biônico ajustável, que funcionava com energia elétrica, oferecendo durabilidade prolongada. Além disso, oferece a opção de uma cabeça robótica personalizada, controlável por um aplicativo. Assim como a *Harmony*, o *Henry* e outras opções é customizável, custando, hoje, \$9.000,00.

Embora os modelos atuais, como *Henry* e *Harmony*, estejam distantes de alcançar a autoconsciência ou a autonomia moral, eles representam avanços tecnológicos significativos em direção a robôs com características mais próximas das humanas. À luz desse progresso, pode-se contemplar dois cenários teóricos para refletir sobre as implicações morais: o primeiro considera robôs sexuais com autoconsciência semelhante à humana, enquanto o segundo examina robôs que imitam comportamentos humanos, mas carecem de autoconsciência.

Cenário 1: *Robôs sexuais com autoconsciência semelhante à humana:* Embora o design atual e o desenvolvimento tecnológico, incluindo a inteligência artificial, ainda não atinjam o nível de complexidade humana, é possível imaginar a existência de robôs dotados de uma autoconsciência análoga à humana.

Neste sentido, a emergência de robôs autoconscientes e autônomos convoca uma reavaliação fundamental das fronteiras da moralidade e da dignidade. Conforme a concepção kantiana, a autonomia, definida como a capacidade de autolegislação moral independente de influências externas, constitui a essência da racionalidade e da dignidade humana. Se um robô demonstrasse verdadeira autoconsciência e autonomia, isto é, a capacidade de formular e aderir a máximas morais autoimpostas, ele se aproximaria significativamente do que Kant categoriza como um ser racional (GMS, AA 04: 436).

Neste sentido, a utilização de robôs como meros objetos para a satisfação de desejos humanos, exemplificada na figura de um escravo sexual, conflita diretamente com o imperativo categórico kantiano, que exige que a humanidade, em si mesma ou no outro, seja sempre tratada como um fim e nunca meramente como um meio. Portanto, sob essa ótica, robôs dotados de autoconsciência e autonomia deveriam possuir consideração moral equivalente à dispensada aos seres humanos.

Adentrando a esfera da dignidade e dos direitos, seguindo os preceitos kantianos, um robô autoconsciente e autônomo seria detentor de uma forma intrínseca de dignidade. Esta atribuição implicaria numa reavaliação profunda dos direitos e do status social e legal dessas entidades.

Cenário 2. *Robôs sexuais que representam pessoas e imitam comportamentos e interações íntimas profundas, mas não possuem autoconsciência.* Conforme McLelland, a inteligência artificial necessária para tais robôs, que possuiria inteligência em nível humano, ainda está longe de ser alcançada. Especialistas preveem que levará décadas ou talvez nunca alcancemos tal nível de IA. Isso sugere que a criação de robôs sexuais, conforme definido no cenário 1, é improvável no

futuro próximo, e mesmo que sejam desenvolvidos, podem não ser acessíveis ou generalizados o suficiente para causar impacto social significativo (2017, p.251-2). Talvez não precisamos ser tão céticos em relação a introdução na sociedade destes robôs em um futuro próximo.

Analisando os robôs sexuais que carecem de autoconsciência, é evidente que eles não se alinham com a definição kantiana de seres racionais. Estes robôs, embora avançados em simular interações humanas, não possuem “a liberdade da vontade” <Freiheit des Willens> (GMS, AA 04: 447) e, portanto, não são capazes de moralidade. Logo, não são fins em si mesmos, pois não transcendam a programação a eles imposta.

Do ponto de vista kantiano, a *Freiheit des Willens* nestes robôs os posiciona fora da esfera da moralidade e da dignidade que define os seres racionais. Eles permanecem, essencialmente, como objetos avançados de design e engenharia, incapazes de participar no reino dos fins onde ações são avaliadas com base em sua conformidade com princípios universais. Esta distinção é crucial, pois enquanto seres humanos são tratados como fins em si mesmos, os robôs possuem apenas preço, pois são meramente meios para alcançar determinados fins, neste caso, a satisfação de desejos íntimos.

Estes autômatos, embora carentes de dignidade moral intrínseca, uma vez que são autonomia, funcionam como espelhos reflexivos das práticas e disposições humanas no que tange ao tratamento do outro. Em uma pesquisa recente, 48% dos homens responderam que dormiriam com uma boneca sexual (Rajnerowicz, 2022). Deste modo, a forma como os seres humanos interagem com esses robôs não apenas espelha, mas também pode moldar as percepções e as relações interpessoais humanas, influenciando a compreensão de conceitos como intimidade, respeito e dignidade.

Dentro deste panorama, surge a interrogação: *existiria algum dever moral dos humanos em relação aos robôs sexuais?* Para abordar tal questão, pode-se considerar a aplicação do argumento de Kant em defesa de deveres indiretos, similarmente empregado na discussão sobre os deveres em relação aos objetos inanimados e aos animais. Kant argumenta que nosso dever para com os animais é indireto, pois eles “não têm valor em si mesmos, por não possuírem consciência de sua existência” (VNR/*Feyerabend*, AA 27: 1319). Contudo, o modo como os tratamos afeta diretamente nosso caráter moral e nossas obrigações para com outros seres racionais.

Na MS, Kant menciona inclusive que o *spiritus destructionis* dos elementos inanimados <leblosen> ou desprovidos de vida intrínseca da natureza, manifesta-se contra o dever do homem para consigo mesmo. Esta propensão para a destruição compromete ou até mesmo aniquila um sentimento específico no homem, que, embora não constituindo por si só um mandamento moral, é uma predisposição para a promoção moral, ou ao menos na criação de um terreno fértil para o seu florescimento. Trata-se da capacidade de nutrir amor <Liebe> por algo sem a expectativa de benefício pessoal, um fenômeno exemplificado na admiração pelas cristalizações majestosas e pela beleza indescritível do reino vegetal <Pflanzenreich>, que são manifestações do sublime na natureza (MS, AA 06: 443). Da mesma forma,

ninguém deve destruir a beleza da natureza, porque mesmo que não possa utilizá-la, outras pessoas certamente poderão fazer uso dela, embora ele não tenha que observar isso em relação às próprias coisas, mas pelo menos em relação a outras pessoas (VMo/Collins, AA 27: 460).

O dever humano de evitar tratamentos violentos e cruéis contra animais, embora irracionais, é fundamental, pois a prática de tais atos diminui a compaixão pelos sofrimentos deles, enfraquecendo uma disposição natural que é crucial para a moralidade nas relações humanas. Enquanto ações como a morte indolor dos animais ou a imposição de trabalho não excessivo estão permitidos, Kant nega experimentos cruéis para fins especulativos (MS, AA 06: 443).

Ademais, a gratidão pelos serviços de animais domésticos idosos, como cavalos ou cães

que acompanharam o homem por longo tempo, reflete o que Kant denomina de dever indireto para com esses animais. Essa gratidão é uma forma de respeito que o homem expressa em reconhecimento ao serviço e à lealdade desses animais, como se fossem membros da casa, mas, em um nível mais profundo, representa um dever do homem para consigo mesmo. Kant argumenta que essa forma de respeito e gratidão, ao ser dirigida a seres que, embora irracionais, desempenham um papel de serventia e companhia na vida humana, fortalece o caráter moral do indivíduo. Ao cultivar a disposição de gratidão por serviços prestados, mesmo por um ser que não tem consciência plena do próprio papel, o homem desenvolve em si mesmo uma atitude de respeito e reconhecimento que se estende ao trato com outros seres racionais. Desse modo, a gratidão para com os animais não é uma mera formalidade, mas um exercício moral que contribui para o fortalecimento da disposição ética do homem em suas relações mais amplas, especialmente nas que envolvem seres dotados de racionalidade e dignidade. Esse cuidado ético com os animais é, portanto, um reflexo do autodesenvolvimento moral, pois, ao tratar com compaixão e gratidão aqueles que estão sob seu cuidado, o homem reafirma o respeito por si mesmo e pelos valores éticos que busca preservar em suas ações (MS, AA 06: 443).

Na *Vorlesung Moralphilosophie Collins*, vê-se que o respeito pelos animais é apenas indireto: “os deveres para com os animais são deveres indiretos para com a humanidade” (VMo/Collins, AA 27: 459). Neste sentido, utiliza-se de uma argumentação analógica para propor que os animais, embora distintos dos seres humanos em termos de racionalidade e consciência de si, apresentam uma relação análoga com a humanidade. Esta analogia se baseia na capacidade de sentir e na manifestação de comportamentos que, de certa forma, refletem aspectos da experiência humana. Por exemplo, o cuidado de um animal com seus filhotes pode ser visto como um paralelo ao cuidado parental humano. Assim, ao tratar os animais de maneira compassiva e respeitosa, reconhecendo e valorizando essa analogia, os seres humanos estão, indiretamente, cultivando e reforçando suas próprias capacidades morais e deveres para com a humanidade (VMo/Collins, AA 27: 459).

Assim, qualquer uso de um animal que implique em submetê-lo ou abandoná-lo a situações de dor, sofrimento ou destruição, ou que envolva um tratamento cruel do seu corpo, pode constituir uma violação dos deveres para consigo mesmo. Inclusive, ser testemunha de tal comportamento pode conflitar ou erodir os sentimentos morais de uma pessoa. Além de nos orientar sobre quais comportamentos devem ser moralmente questionados, a discussão até o momento também aponta para maneiras aceitáveis de utilizar os animais (Denis, 2000, p. 412).

As conclusões de Kant sobre animais não humanos não são inteiramente especistas, segundo O’Neill. Ele defende um tratamento decente para animais não humanos como um dever indireto. Essa abordagem pode oferecer uma perspectiva mais abrangente e menos individualista para a ética ambiental. Enquanto o foco nos direitos dos animais não humanos (normalmente utilitarista) muitas vezes se restringe ao bem-estar individual, os deveres indiretos propostos por Kant permitem uma consideração mais ampla dos sistemas naturais e dos aspectos ambientais. Esta visão reconhece que ações voltadas à preservação de *habitats*, espécies e diversidade biológica podem, ocasionalmente, requerer escolhas difíceis que afetem negativamente indivíduos animais, como no caso do controle de predadores ou parasitas. Tal abordagem aceita a complexidade das interações ecológicas e enfatiza a importância de sustentar não apenas os seres sencientes, mas também características mais amplas e abstratas da biosfera, como ecossistemas e diversidade genética. Assim, os deveres indiretos são essenciais para abordar de maneira equilibrada e integral as questões ambientais, estendendo a preocupação ética para além dos direitos individuais e abrangendo o ambiente natural como um todo (O’Neill, 1998, p. 225-226). “Pode-se conhecer bem o coração humano também em relação aos animais” (VMo/Collins, AA 27: 460).

Portanto, a maneira como interagimos com os robôs sexuais pode ser analisada sob uma perspectiva análoga àquela dos deveres indiretos propostos por Kant em relação aos animais e a objetos da natureza. Embora os robôs sexuais não possuam autonomia nem consciência, e,

portanto, não possam ser considerados sujeitos morais ou fins em si mesmos, o modo como os tratamos exerce uma influência indireta sobre nosso caráter moral e sobre a disposição ética que nutrimos para com outros seres humanos, que são efetivamente fins em si mesmos. Nesse sentido, Kant nos alerta que, ao tratar seres irracionais com compaixão e respeito, desenvolvemos e reforçamos uma predisposição moral que se estende para as relações com seres racionais. A crueldade para com seres incapazes de responder moralmente, segundo Kant, pode levar à degradação da compaixão e à insensibilidade, o que mina a base da moralidade nas interações humanas.

A interação com robôs sexuais, ainda que sejam apenas objetos sofisticados de engenharia e programação, pode, portanto, funcionar como um reflexo dos valores e atitudes que cultivamos em nossa vida moral. Se tais robôs forem tratados como meros instrumentos para a satisfação de desejos, sem qualquer consideração sobre a natureza dessa prática, há o risco de que os usuários internalizem a disposição de utilizar o “outro” como meio para alcançar fins pessoais, sem consideração pelos valores éticos envolvidos na reciprocidade e respeito à dignidade humana. Essa disposição, então, poderia influenciar inconscientemente as relações interpessoais humanas, especialmente no que diz respeito ao respeito pela autonomia e pela dignidade do outro. Assim, o modo como lidamos com robôs que simulam a intimidade e a aparência humana não é indiferente para a construção de nossa conduta moral: ele espelha e, em certa medida, educa as atitudes que nutrimos em relação aos seres humanos.

Sob essa perspectiva kantiana, o relacionamento com robôs sexuais que imitam a forma e o comportamento humano é mais do que uma simples questão de preferência tecnológica ou conveniência: ele reflete e molda práticas morais mais amplas, que têm implicações significativas para o desenvolvimento ético humano. A prática de tratar esses autômatos de forma instrumentalista ou utilitarista pode, então, enfraquecer a disposição moral necessária para o respeito ao próximo e à sua dignidade, uma vez que o hábito de utilizar robôs sexuais meramente como objetos de satisfação poderia reduzir a sensibilidade ética para com os deveres genuínos que temos em relação a seres humanos.

Deveres indiretos: algumas considerações finais

1. A premissa de considerar o ser humano unicamente como um meio constitui uma flagrante contradição lógica e moral na filosofia moral kantiana. Tal postura, ao negar o imperativo de tratar a humanidade como um fim em si mesma, desemboca em uma paradoxal autonegação do valor intrínseco da racionalidade. Isto é, ao instrumentalizar o ser humano, inadvertidamente, incorre-se na falácia de subordinar a própria dignidade da vontade racional, que é, por sua natureza, autônoma, a propósitos externos, reduzindo-a, assim, a um mero veículo para fins alheios.

Esta concepção, que relega o ser racional a uma posição de meio, é inerentemente contraditória porque subverte o princípio fundamental da autonomia da vontade. Tal perspectiva, ao ser universalizada, levaria a uma contradição prática insustentável no tecido social e moral. Se todos os seres racionais fossem considerados meramente como meios, a própria ideia de moralidade, a qual a consideração do outro como um fim, seria anulada.

2. A literatura revela um panorama dominado pela presença preponderante de robôs sexuais femininos, contrastando com a representação marginal de seus equivalentes masculinos. Essa prevalência não apenas reflete, mas também perpetua valores antiquados e paradigmas de gênero obsoletos. A fabricação e a popularização desses artefatos tecnológicos femininos cristalizam e reforçam estereótipos de subjugação e objetificação da mulher, ecoando uma visão patriarcal arcaica.

3. Ao examinarmos a noção kantiana de humanidade como um fim em si mesma, a hipersexualização dos robôs sexuais femininos revela-se como uma evidente instrumentalização do feminino, promovendo uma erosão da dignidade humana. Essa representação, ao perpetuar padrões estéticos inalcançáveis, não apenas reifica o corpo feminino, mas também subverte a noção de autonomia moral. A idealização leva à objetificação das mulheres e ao crescimento da indústria da cirurgia plástica, reforçando padrões de beleza inalcançáveis e prejudiciais (Andrews, 2022, p. 25-26).

4. A representação de mulheres como robôs sexuais ressalta uma forma de objetificação que se alinha com a crítica kantiana à instrumentalização de seres racionais. A representação mecânica do corpo feminino em robôs sexuais pode ser interpretada como uma extensão desta lógica instrumental, onde o corpo feminino é reduzido a um *objeto de gratificação*, despojado de sua dignidade e autonomia inerentes.

5. Essa perspectiva é agravada pela normalização da posse de bonecas e robôs pornográficos, que não apenas reforça uma visão misógina, mas também contribui para a cultura mais ampla de desrespeito e objetificação das mulheres. As teorias de auto-objetificação explicam como as mulheres são vulneráveis às pressões de se conformarem a uma estética influenciada pela pornografia, o que perpetua uma narrativa limitadora sobre o papel e a identidade feminina. Essa conformidade não só aliena as mulheres de seus próprios corpos, mas também perpetua a ideia de que a representação artificial da mulher é superior à realidade complexa e multifacetada da existência feminina (Andrews, 2022, p. 27).

6. A utilização desses robôs sexuais reflete e potencialmente agrava uma tendência preocupante de alienação nas relações humanas. Em um contexto onde interações e relações podem ser simuladas por máquinas, corre-se o risco de uma erosão na capacidade dos indivíduos de se engajarem em relações interpessoais autênticas e significativas.

7. O uso de robôs sexuais em cenários fetichistas, que representam violência e tortura, sugere uma preocupante diluição das fronteiras morais que regem as interações sexuais consentidas e não-violentas. Esta diluição pode ser vista indiretamente como contrariando o respeito pela dignidade e autonomia do outro. Ao instrumentalizar seres que representam a figura humana em contextos de agressão, há um risco implícito de normalização dessas condutas, potencialmente repercutindo em interações humanas reais (Döring, 2017, p. 48).

8. Ainda há de se discutir a questão da agressão física contra os robôs de sexo, que revela uma preocupante extensão da violência simbólica e instrumentalização do feminino. Os fabricantes de robôs pornográficos, como a True Companion, desenvolveram modelos programados para simular a rejeição de avanços sexuais, como a Frigid Farah, lançada em 2017, cuja campanha de marketing destaca que ela reage negativamente ao ser tocada em áreas íntimas. Esse desenvolvimento aponta para uma tendência alarmante de normalização da violência contra robôs de sexo e bonecas pornográficas, prática que vai além de uma simples “preferência” e passa a refletir impulsos desumanizantes. Jade Stanley, proprietária da Sex Doll Official, parou de alugar esses produtos após receber as bonecas de volta em condições degradantes, evidenciando o tratamento violento e desrespeitoso que elas recebem. Em fóruns de usuários de bonecas pornográficas, há relatos de intenções violentas, com as bonecas sendo tratadas como substitutas de mulheres reais. Slade Fiero, um técnico especializado em reparos de bonecas, relata ter consertado várias bonecas gravemente danificadas e se recusado a atender clientes com comportamentos violentos.

Do ponto de vista kantiano, esse comportamento pode ser analisado sob o argumento dos deveres indiretos. Embora robôs e bonecas pornográficas não possuam dignidade intrínseca ou racionalidade, o modo como são tratados reflete disposições morais que afetam diretamente as interações humanas. Kant argumenta que os deveres indiretos para com objetos e animais preservam a sensibilidade e a compaixão <Mitgefühl>, qualidades que ele considera fundamentais

para a moralidade nas relações humanas. A inclinação para a simples destruição enfraquece ou até aniquila no ser humano um sentimento que, ainda que não seja plenamente moral, prepara uma tendência da sensibilidade <Stimmung der Sinnlichkeit> crucial para a ética. No caso de seres irracionais, o tratamento cruel leva à perda da compaixão pelo sofrimento alheio, enfraquecendo uma disposição natural essencial para sustentar o respeito e a consideração que devemos aos outros. Assim, ao permitir e até incentivar a agressão física contra robôs de sexo que simulam resistência ou rejeição, abre-se espaço para a banalização da violência, condicionando o indivíduo a objetificar e desumanizar o outro, seja ele real ou artificial. Esse processo, ao enfraquecer a sensibilidade ética, promove a desumanização das relações humanas e torna o respeito à dignidade humana ainda mais vulnerável.

McKinnon argumenta que o consumo de pornografia pode levar a comportamentos cada vez mais extremos, o que, em alguns casos, culmina em violência real, como estupro ou até assassinatos (McKinnon, 1993, p. 19-20). O caso de Jeffrey Dahmer, conhecido como o “canibal de Milwaukee”, ilustra esse ponto. Dahmer começou com manequins antes de progredir para vítimas humanas e declarou que “treinou-se para ver as pessoas como objetos de prazer, em vez de pessoas”. Frustrado com os movimentos de seus parceiros durante o sexo, ele passou a drogá-los e a violentar seus corpos (Hodge, 2018). Este exemplo extremo evidencia o potencial desumanizante do comportamento violento contra representações femininas, mesmo que não sejam humanas, e sugere que essa prática de violência contra robôs e bonecas sexuais pode prejudicar não apenas os indivíduos envolvidos, mas o tecido moral da sociedade como um todo, ao fomentar uma cultura de desrespeito e brutalidade.

9. Kant afirma que a humanidade, como fim em si mesma, possui dignidade e não deve jamais ser tratada como um mero meio para satisfazer desejos egoístas. Considerando esse princípio e o argumento de Kant em prol dos deveres indiretos, a criação e o uso de robôs de sexo programados para simular respostas femininas – especialmente aquelas que envolvem rejeição ou desconforto – podem ser interpretados como uma extensão da objetificação das mulheres. Tal prática não apenas reforça estereótipos prejudiciais e ideias de inferioridade feminina, mas também promove uma desumanização, ao reduzir representações femininas a meros objetos de desejo e abuso. Tratar tais robôs dessa forma reflete e pode incentivar uma atitude de desrespeito e instrumentalização nas interações humanas, minando o respeito à dignidade que Kant considera central para a moralidade.

10. Ao considerar os relatos de abuso físico e verbal direcionados a estas bonecas, evidencia-se uma preocupação ética adicional. Kant argumentaria que tais ações, embora direcionadas a objetos inanimados, revelam e possivelmente reforçam disposições morais repreensíveis nos indivíduos que as praticam. Isso porque a disposição para agir de maneira violenta ou degradante, mesmo em relação a uma representação de uma mulher, sugere uma falha no reconhecimento da dignidade inerente aos seres humanos, particularmente mulheres.

11. Ademais, a normalização e a trivialização da violência e da misoginia, mesmo em um contexto simulado, podem ter um efeito pernicioso sobre as atitudes e comportamentos em situações da vida real. Kant enfatizaria que cultivar atitudes respeitadas e éticas é essencial, independentemente do contexto. Ao desumanizar representações femininas, mesmo em um contexto artificial, corremos o risco de erodir nossa capacidade de respeitar a dignidade humana em contextos mais amplos.

12. Embora já proibido em muitos países, o debate em torno dos robôs sexuais infantilizados apresenta um cenário extremamente preocupante. Neste sentido, o argumento de Kant em defesa de deveres indiretos sugere que o uso desses robôs pode normalizar e potencialmente aumentar o abuso infantil real. A existência de tais robôs, ainda que não envolvam crianças reais, que são os verdadeiros fins em si mesmas, pode validar e reforçar desejos e comportamentos pedófilos. A representação de crianças como objetos sexuais, mesmo em forma robótica, é intrinsecamente errada, desrespeitando a dignidade inerente e a inviolabilidade da infância.

Em contraste, a visão utilitarista considera as consequências da ação e sugere que os robôs sexuais infantilizados poderiam servir como uma alternativa segura para aqueles que têm interesses pedófilos, sem causar dano direto a crianças reais. Esta abordagem argumenta que, se tais robôs puderem desviar potenciais abusadores de prejudicar crianças reais, eles poderiam ser vistos como um mal menor, um meio de canalizar desejos inaceitáveis de forma menos prejudicial (Döring, 2017, p. 47).

No entanto, a aceitação de robôs sexuais infantilizados é problemática por reembalar a pedofilia como uma preferência sexual aceitável, desafiando a necessidade de confrontar e tratar esses impulsos de maneira mais terapêutica e ética. A promoção de tais objetos, sob o pretexto de serem uma solução para o abuso sexual infantil, ignora o problema subjacente da sexualização de crianças e pode perpetuar uma cultura que falha em proteger a infância. Além disso, ao normalizar a representação sexualizada de crianças, mesmo de forma robótica, pode haver um impacto cultural e psicológico mais amplo, corroendo as normas sociais que protegem a infância e promovendo uma visão distorcida da sexualidade infantil (Roper, 2022, p. 127-130).

13. A ideia de que robôs possam oferecer companhia e, assim, mitigar a solidão, representa uma utilidade tangível, especialmente em contextos onde as relações humanas são limitadas ou inexistentes. No entanto, a interação prolongada e exclusiva com robôs pode levar a uma espécie de atrofia nas habilidades sociais e emocionais necessárias para as complexidades das relações humanas. Em um nível mais profundo, pode haver um risco de dessensibilização ou distorção nas percepções e expectativas em relação ao que constitui uma relação interpessoal saudável e significativa. Isso estaria em desacordo com o imperativo kantiano de fomentar e preservar a dignidade e o respeito inerentes às relações humanas.

As interações que promovam a desumanização ou a redução de seres a meros objetos, mesmo quando dirigidas a entidades não humanas, podem corroer a sensibilidade moral do indivíduo, comprometendo sua capacidade de cumprir deveres diretos para com outros seres humanos. Assim, a interação com robôs sexuais que objetificam o feminino pode enfraquecer a inclinação natural do ser humano para a compaixão e o respeito.

14. Considerando a vertiginosa evolução tecnológica dos últimos 24 anos, é praticamente inconcebível negar, por mais cético que se possa ser, que, nos próximos 25 anos, robôs poderão estar entre nós, integrando-se ao tecido da realidade cotidiana e redefinindo as fronteiras do que consideramos possível!?! Ultrapassar a dicotomia simplista de ser contra ou a favor do uso de robôs sexuais exige uma reflexão profunda sobre as complexas implicações que eles trazem para a nossa sociedade e humanidade! Por isso, como visto, a reflexão sobre robôs de sexo transcende o debate tecnológico, adentrando no cerne das dinâmicas de poder, relações, gênero e sexualidade que moldam nossa sociedade.

Referências

ANDREWS, M. Modern-Day Pygmalions: Reproducing the Patriarchy. In: ODLIND, C.; RICHARDSON, K. (Eds). *Man-Made Women: The Sexual Politics of Sex Dolls and Sex Robots*. Londres: Palgrave Macmillan, 2022.

DANAHER, J. Should We Be Thinking about Robot Sex? In: Danaher, J.; McARTHUR, N. *Robot Sex: Social and Ethical Implications*. Cambridge: The MIT Press, 2017.

DEAN, R. The Formula of Humanity as an End in Itself. In: Hill, T. (Ed). *The Blackwell Guide*

to Kant's Ethics. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2009.

DENIS, L. Kant's Conception of Duties regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration. *History of Philosophy Quarterly*, v. 17, n. 4, p. 405-423, 2000.

DEVLIN, K. *Turned On: Science, Sex and Robots*. London: Bloomsbury Sigma, 2018.

DÖRING, N. Vom Internetsex zum Robotersex: Forschungsstand und Herausforderungen für die Sexualwissenschaft. *Zeitschrift Für Sexualforschung*, v. 30, n. 1, p. 35-57, 2017.

DÖRING, N.; PÖSCHL, S. Sex toys, sex dolls, sex robots: Our under-researched bed-fellows. *Sexologies*, v. 27, n. 3, p. 1-5, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.sexol.2018.05.009>

DUBÉ, S.; SANTAGUIDA, M.; ZHU, C. Y.; DI TOMASSO, S.; HU, R.; CORMIER, G.; JOHNSON, A. P.; VACHON, D. Sex robots and personality: It is more about sex than robots. *Computers in Human Behavior*, v. 136, p. 1-10, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.chb.2021.107403>

MCCLELLAND, R. T. Confronting Emerging New Technology: The Case of the Sexbots. *Journal of Mind & Behavior*, v. 38, n. 3, p. 247-270, 2017.

GONZÁLEZ-GONZÁLEZ, C. S.; GIL-IRANZO, R. M.; PADEREWSKI-RODRÍGUEZ, P. Human-Robot Interaction and Sexbots: A Systematic Literature Review. *Sensors*, v. 21, n. 216, p. 1-18, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/s21010216>

HANSON, K. R.; LOCATELLI, C. From Sex Dolls to Sex Robots and Beyond: A Narrative Review of Theoretical and Empirical Research on Human-like and Personified. *Current Sexual Health Reports*, v. 14, p. 106-117, 2022.

HILL, T. Humanity as an End in Itself. *Ethics*. v. 91, n.1, p. 84-99, 1980.

HODGE, M. Living Dolls: Chilling link between sex dolls and psychopaths... and how serial killer Jeffrey Dahmer's "love mannequin" sparked his obsession with necrophilia. *The Sun*, 16 March 2018. Disponível em: <https://www.thesun.co.uk/news/5826679/sex-dolls-psychopaths-jeffrey-dahmer-mannequin/> Acesso em: 06.12.2023.

KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich preußische Akademie der Wissenschaften (Bd.1-22), von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), und von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1900-.

KORSGAARD, C. M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KRAFT, B.; SCHÖNECKER, D. Einleitung. In: KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.

LEVY, D. *Love + Sex With Robots: The Evolution of human-Robot Relationships*. New York: HarperCollins, 2007.

LYSSY, Ansgar. Über den Begriff der Menschheit bei Kant. In: WAIBEL, Violetta L. RUFFING, M.; WAGNER, D. *Natur und Freiheit*. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin:

Walter de Gruyter, 2018.

MacKINNON, C. *Only Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Nyholm, S.; FRANK, L. E. From Sex Robots to Love Robots: Is Mutual Love with a Robot Possible? In: DANAHER, J.; McARTHUR, N. *Robot Sex: Social and Ethical Implications*. Cambridge: The MIT Press, 2017.

O'NEILL, O. Kant On Duties Regarding Nonrational Nature. *Aristotelian Society Supplementary*, v. 72, n.1, p. 211-228, 1998.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinsons University Library, 1946.

PEARSON, I. *The Future of Sex Report: The Rise of the Robosexuals*. A Futurizon Report - Bondara. 2015. Disponível em: http://graphics.bondara.com/Future_sex_report.pdf Acesso em: 01.12.2023.

RAJNEROWICZ, K. Will AI take your job? Fear of AI and AI trends for 2023. 2022. *TIDIO*. Disponível em: <https://www.tidio.com/blog/ai-trends/> Acesso em 06.12.2023.

ROPER, C. Paedophilia, Child Sex Abuse Dolls and the Male Sex Right: Challenging Justifications for men's Sexual Access to Children and Child Sexual Abuse Material. In: ODLIND, C.; RICHARDSON, K. (Eds). *Man-Made Women: The Sexual Politics of Sex Dolls and Sex Robots*. Londres: Palgrave Macmillan, 2022.

STEIGLEDER, K. *Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«*. Ein einführender Kommentar. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2023.

WOOD, A. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.