

FILOSOFIA

PRÉ-PUBLICAÇÕES

FELICIDADE E BENEFICÊNCIA EM KANT

Maria de Lourdes Borges

ANO VI, NÚMERO 50, JUNHO 2001

Introdução

Desde a *Fundamentação*, Kant parece ser o oponente de toda filosofia que faz da felicidade o objetivo e fundamento da moralidade. Uma filosofia a priori não poderia depender de um conceito empírico; uma filosofia que busca princípios práticos universais, não poderia assentar-se numa noção, cuja definição depende do sentimento de prazer e desprazer de cada agente. Ainda que um radical oponente do eudemonismo, na *Doutrina da Virtude*, Kant faz da promoção da felicidade alheia o fundamento de todos os deveres em relação aos outros. Junto com a própria perfeição, a felicidade alheia passa a ser um fim que é ao mesmo tempo um dever e o dever de beneficência passa a ser fundamental na filosofia kantiana. Qual a razão para considerar a felicidade como finalidade da ação moral na *Doutrina da Virtude*? Qual o fundamento da beneficência? Qual a contradição que adviria da universalização de uma máxima de não beneficência?

Neste trabalho eu pretendo discutir as seguintes questões: I- Por que a felicidade não é o objetivo da moralidade na *Fundamentação e Crítica da Razão Prática*?; II- Por que a felicidade nos dá um dever imperfeito? III- Como se justifica o dever de beneficência na filosofia kantiana?

I - Por que a felicidade não pode ser a finalidade da moralidade?

Na *Antropologia do Ponto de Vista pragmático*, ao discutir a faculdade de desejar e sua relação com os sentimentos de alegria e tristeza, Kant recomenda a moderação dos sentimentos. Seu conselho estóico é acompanhado por uma estranha constatação:

“Uma alegria exuberante não moderada por nenhuma preocupação com a dor) e uma tristeza intensa e absorvente (*versinkende Traurigkeit*) (não mitigada por nenhuma esperança), ou desgosto, são emoções que ameaçam a vida. Porém, pode-se ver pela lista de óbitos que mais pessoas perderam subitamente a vida devido à alegria imoderada do que à tristeza.” (Antropologia, & 76)

Ainda que estranha, essa é apenas mais uma afirmação do filósofo que muitas vezes manifestou sua oposição ao eudemonismo na ética. Na Introdução da *Metafísica dos Costumes* (1797), Kant explica que a metafísica é um sistema de conhecimento a priori e, se a doutrina moral fosse a doutrina da felicidade, seria impossível obter esses princípios. Felicidade é uma alegria empírica e não significa nada além da satisfação dos desejos de cada um, sejam eles desejos naturais ou intelectuais:

“Apenas a experiência pode ensinar o que nos traz alegria. Apenas os desejos naturais por comida, sexo, movimento e, (conforme a nossa disposição natural se desenvolve) por honra, por aumentar o nosso conhecimento etc pode nos ensinar, e a um numa maneira particular, no que encontrará essas alegrias”(MS, 6:215)¹

Sendo a felicidade relacionada à alegria e prazer, cada um tem a sua maneira particular de obtê-la. Deve-se notar que Kant não diferencia entre prazeres superiores e inferiores, os ímpetos por sexo ou comida são colocados no mesmo nível que aqueles por honra ou conhecimento, contrariamente a uma tradição que separa o prazer corporal do prazer

¹ Citaremos as obras kantianas usando as seguintes abreviaturas, seguidas do tomo e página da edição da academia: **MS** (*Metafísica dos Costumes*), **G** (*Fundamentação*), **MST** (*Doutrina da Virtude*), **Ant** (*Antropologia do Ponto de Vista Pragmático*), **KpV** (*Crítica da Razão Prática*).

virtuoso.² Tal ponto é ressaltado igualmente na *Crítica da Razão Prática*:

“É surpreendente que homens, sensatos em outras matérias, acreditam que podem encontrar uma distinção entre a faculdade de desejar inferior ou superior conforme as representações que estejam relacionadas com o sentimento de prazer tenham sua origem nos sentidos ou no entendimento” (KpV, 5:23)

Se alguns prazeres podem ser ditos mais refinados do que outros, isso não significa que sejam mais virtuosos. Um homem que aprecia prazeres refinados pode rejeitar um mendigo que pede uma esmola, porque ele tem apenas dinheiro para ir ao teatro. Este ato não seria essencialmente diferente de alguém que abandona uma discussão intelectual por uma boa comida. Em matéria de prazer, não é a fonte que importa, mas “quão intensa, quão duradoura, quão facilmente adquirida e quantas vezes repetida (KpV, 5: 23) será a gratificação. Com estes comentários, Kant pretende mostrar que toda ética eudemonista deveria concordar com a conclusão de Epicuro que a gratificação da virtude é a mesma gratificação dada pelos sentidos.:

“Se, assim como Epicuro, nós admitimos que a virtude determina a vontade apenas pela gratificação que ela promete, não podemos depois criticá-lo por sustentar que esta é do mesmo tipo que os sentidos mais primitivos”(KpV, 5:24)

² A separação entre prazeres inferiores e superiores pode ser encontrada já em Aristóteles. Em *Ética a Nicômaco*, livro IX, temos uma distinção entre os prazeres dos sentidos e os intelectuais e, entre os primeiros, uma distinção entre os prazeres dos sentidos inferiores (tato, paladar) e superiores (audição, visão). Os intemperantes seriam, principalmente, aqueles que se excederiam nos prazeres inferiores. Kant em várias passagens critica esta distinção como relevante para a moralidade, preferindo mostrar que prazeres superiores não tem maior relevância moral do que prazeres inferiores.

A idéia de um ideal de felicidade compartilhado, implícito em toda ética eudemonista, é abandonado. A razão não pode nos ensinar o que é a felicidade, porque não podemos dar-lhe uma definição a priori, independente da experiência. Mesmo um juízo a posteriori não possuiria nenhuma generalidade, visto que cada um obtém felicidade de acordo com sua susceptibilidade aos diferentes prazeres da vida. Pode-se ser feliz com a riqueza, beleza, prazeres intelectuais, uma vida contemplativa, nenhum tendo prioridade em relação ao outro na definição de felicidade ou de vida virtuosa.

Kant faz, portanto, uma distinção radical entre o domínio da felicidade e o domínio da virtude, abrindo mão de resolver esta dicotomia pela estratégia estoíca, ou seja, pela redefinição de felicidade. Ainda que Kant possa ser aproximado dos estoícos em vários aspectos, como na sua recomendação para controlar as emoções e cultivar a apatia, a filosofia estoíca é ainda uma ética eudaimônica, na qual a difícil relação entre felicidade e moralidade é resolvida pela definição de felicidade como vida virtuosa.³ De acordo com os filósofos estoícos, a *eudaimonia* poderia ser alcançada independente daquilo que está acima do controle do agente; ao tornar bens externos tais como riqueza, saúde, felicidade e amor não necessárias para uma vida feliz, os estoícos evitam que a felicidade fosse arruinada pelas contingências da vida.⁴

³ Segundo Julia Annas no livro *The Morality of Happiness* (Oxford: Oxford University Press, 1993) a felicidade é uma noção primitiva para todas as teorias morais antigas, uma noção a partir da qual os outros conceitos morais são definidos, tais como certo e errado,... (p.9) Ela ressalta, citando Arius Didymus, que o estoicismo também apresenta-se como uma ética eudemonista, que visa a felicidade como fim supremo, e que esta consiste em viver de acordo com a virtude, o qual é o mesmo que viver de acordo com a natureza. (Arius, 77.16-78.6, cit. Annas, p. 163).

⁴ M. Nussbaum explica a independência do eudemonismo estoíco de contingências exteriores: “De acordo com o estoicismo, apenas a virtude é digna de ser escolhida por si, e a virtude é suficiente para uma boa e completa vida humana, o seja, para a eudaimonia. A virtude é algo que não é afetado por contingências externas, tanto na sua aquisição

Por sua vez, para Kant, os bens externos e os desejos materiais do agente não parecem estar ausentes da definição de felicidade dada na *Crítica da Razão Prática*:

“Felicidade é o estado de um ser racional no mundo para o qual a totalidade de sua existência tudo acontece segundo seu desejo e vontade e depende, conseqüentemente, da harmonia da natureza com a finalidade total do agente, assim como do fundamento de sua vontade”. (KpV, 5:124)

A realização da felicidade virá, portanto, da satisfação de nossos desejos, sejam eles quais foram. Schneewind ressalta que o problema de como atingir a felicidade, para Kant, é o problema de como satisfazer nossos desejos, o que não está em nosso poder: “Visto que a felicidade para Kant provém da satisfação dos nossos desejos, a variação dos componentes que podemos escolher para compor nossa felicidade não depende de nós”⁵.

como, uma vez adquirida, na sua manutenção. Itens que não estão completamente sob o controle do agente, tais como saúde, riqueza, ausência de dor, o bom funcionamento das faculdades corporais não tem valor intrínseco, nem mesmo sua ralação causal com a eudaimonia é uma condição instrumental necessária.” Nussbaum, M. *The therapy of desire* (Princeton: Princeton University Press, 1994), p.359.

⁵ Schneewind, “Kant and the Stoic Ethics”, in: Engstrom, S. & Whiting, J., *Aristotle, Kant and the Stoics, Rethinking Happiness and Duty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p.289. O autor também mostra neste artigo que a concepção de felicidade como além do nosso controle está de acordo com a moderna “falta de confiança” no mundo natural. Nesta pessimista desconfiança, Kant discordaria da posição estoíca, por assim dizer, metafísica de confiança no mundo natural: “A metafísica do estoicismo é profundamente importante para sua ética. Independentemente de que princípio particular é derivado de sua metafísica, a metafísica estoíca fundamenta, ao menos, a certeza a priori de que, quando se age pela razão tanto quanto possível, tudo que concerne a nós andar bem. Kant simplesmente toma como dada uma aceitação anti-estoíca, anti-leibniziana da indiferença do mundo natural relativa às preocupações humanas”. (p.294)

O cumprimento das exigências da lei moral não nos concederá, por si só, nenhuma felicidade, a não ser por uma conexão absolutamente contingente. Para um ser finito, não há, portanto, nenhuma correspondência necessária entre felicidade e moralidade, visto que tal ser não é causa da natureza:

“Conseqüentemente, não há o menor fundamento na lei moral para uma necessária conexão entre moralidade e felicidade de um ser que pertence ao mundo como parte dele e, portanto, dependente dele, o qual, por esta razão não pode, pela sua vontade ser a causa dessa natureza. Na medida em que se trata de sua felicidade, ele não pode pelos seus próprios poderes fazer com que a natureza se harmonize de acordo com os seus princípios práticos. “(5:125)

Um ser finito que pertence ao mundo e depende deste não pode ser a causa da natureza. Não tendo o total conhecimento do mundo, nem o poder de fazer com que os eventos empíricos correspondam ao seu desejo, sua felicidade escapa à sua vontade. Ora, aquilo cuja realização escapa à vontade do agente não poderia fornecer um objetivo para a moralidade, visto que não está em seu poder alcançá-lo. Como resultado, a felicidade não pode ser o objetivo da vida moral, visto que é dependente de bens contingentes, o que a torna um campo instável e frágil para fundamentar a moralidade.

Que a felicidade seja contingente e escape à vontade do agente não é, todavia, o único empecilho a tomá-la como objetivo da moralidade. Kant sustenta ainda dois outros pontos :

1-A felicidade não pode ser universalmente definida;

2-Mesmo que houvesse concordância sobre o que constituiria a felicidade, esta unanimidade levaria mais facilmente a discórdia do que a harmonia.

Na *Fundamentação*, Kant distingue entre imperativos de destreza e de prudência: os primeiros obrigam uma ação como necessária para a realização de um fim, para os últimos, este fim é a felicidade. Ainda que a felicidade seja indubitavelmente a finalidade dos seres racionais, é impossível dar um conceito determinado desta:

“É uma lástima que o conceito de felicidade seja um conceito indeterminado, de forma que, ainda que todo ser humano queira alcançá-lo, ele não pode nunca dizer de forma determinada e consistente consigo mesmo o que ele realmente quer e deseja”. (G, 4:419)

A idéia de que não se pode produzir sua própria felicidade parece mais aceitável que a idéia que nós não sabemos em que deve consistir a felicidade. É razoável pensar que, mesmo que nós não tenhamos poder para produzir os fins que queremos, sabemos o que queremos e o que contará como uma vida boa e valiosa. Kant objeta, todavia, a vários aspectos que foram, tradicionalmente considerados como parte da felicidade, como riqueza, saúde e conhecimento. Por exemplo, Kant discorda da opinião comum segundo a qual, as outras coisas permanecendo iguais, é melhor ser rico do que ser pobre: “se quer ser rico, quanta ansiedade, inveja e intriga não pode trazer para si desta maneira?” Em relação à pretensão incondicional de que é melhor ter mais conhecimento do mundo do que menos, ele assegura que “se quer uma boa dose de conhecimento e discernimento, isso pode tornar seu olhar mais apurado para mostrar-lhe tudo que há de mais terrível”. Mesmo a opinião largamente aceita de que quanto mais saúde, melhor, é posta em dúvida “se quer saúde, quão freqüentemente o mal-estar físico não manteve alguém longe dos excessos que uma saúde ilimitada o deixaria cair?”. (G,4:418)

Uma outra razão para a felicidade não poder ser universalmente definida é dada na *Crítica da Razão Prática*: Kant explica que a felicidade de cada pessoa depende de suas fontes particulares de prazer. Conseqüentemente, o que conta como objeto de prazer para alguém pode não ser um objeto de prazer para uma outra pessoa. Além disso, o que produz prazer e desprazer pode mudar com o tempo: “Aquilo no qual cada um coloca sua felicidade depende de um sentimento particular de prazer e desprazer de cada um, e, mesmo num mesmo sujeito, de necessidades que mudam conforme este sentimento muda” (KpV, 5:25).

A ausência de um consenso do que é desejável não é a única razão pela qual a felicidade não pode ser objeto da moralidade, pois mesmo que os sentimentos de prazer e desprazer pudessem ser universais, não haveria harmonia.. Suponhamos que as pessoas tenham os mesmos sentimentos de prazer e desprazer e que elas desejem os mesmos objetos. Disso pode resultar, ao contrário do almejado, não a harmonia, mas o conflito. Kant o ilustra com a unanimidade de um casal cujo casamento está indo a ruína (uma unanimidade do objeto de desprazer) e com a afirmação do Rei Francisco I ao imperador Charles V, onde o mesmo objeto de prazer é revelado: “O que meu irmão gostaria de ter (Milão), eu também gostaria”. (KpV, 5:28)

Um consenso sobre o que é universalmente prazeroso, neste caso, seria pior do que a ausência de consenso. A felicidade, portanto, não nos poderia dar uma lei universal, sendo o objeto do prazer o mesmo ou não, provando ser um fundamento inadequado para a vida moral. Sua relação com objeto empírico e particular de prazer e alegria, a incapacidade de seres finitos em promover seus próprios fins e o conflito que resultaria se pudessemos superar essas dificuldades e definir a felicidade univocamente, todas esses fatores parecem banir para sempre o termo felicidade do domínio moral.

II- Felicidade como dever

Kant resgata, contudo, a felicidade como objeto da segunda parte da *Metafísica dos Costumes*. Na *Doutrina da Virtude*, são introduzidos dois fins que são também deveres: nossa própria perfeição e a felicidade alheia. Que a felicidade alheia deve ser prescrita como um fim que é também um dever não é, à primeira vista, algo claro para uma filosofia que evita o caminho das éticas que fazem da maximização da felicidade o objetivo e fundamento da moralidade. Não estaria mais de acordo com sua teoria anti-eudemonista atribuir algum fim moral ao agente, tal como promover a vida moral de outrem? Ou teria Kant finalmente se rendido a estratégia estoíca e redefinido felicidade em termos de virtude?

Kant permanece, todavia, consistente com sua visão anterior na qual recusa definir felicidade em termos de uma vida virtuosa e reduzir a felicidade natural à felicidade moral. Quanto falamos em promover a felicidade de outrem, cabe a cada um decidir o que é sua felicidade:

“ Quando se trata de promover a felicidade como um fim que é também um dever, esta deve ser, todavia, a felicidade dos outros seres humanos, cujos fins permissíveis eu faço igualmente meu próprio fim. Cabe a eles decidir o que contam como pertencentes à sua felicidade, mas me é facultado recusar muitas coisas que eles pensam que os farão felizes mas eu não, na medida em que eles não tem o direito de pedi-las como se fossem suas.” (6:388)

A escolha da felicidade dos outros como um fim para a vida moral, junto com a recusa de identificar felicidade com a virtude leva a um problema para a teoria moral kantiana. Se a felicidade não é definida em termos de virtude (mas em termos de prazer ou desprazer), a felicidade de alguém é aquilo que lhe dá prazer. Se o meu fim moral é

promover a felicidade dos outros, eu devo promover o que lhes dá prazer, guardadas as restrições daquilo que é contrário à lei moral. Estaríamos frente a um hedonismo não confesso, do qual foi lançado mão devido à insuficiência do formalismo moral do imperativo categórico para a determinação de deveres concretos? O esforço para resolver este problema aparece na latitude atribuída aos deveres de virtude.

Kant afirma que a ética não estabelece ações particulares, mas apenas máximas de ação. As finalidades dadas pela virtude (a própria perfeição e a felicidade de outrem), apenas dão máximas, mas não regras específicas de ação. Elas deixam, portanto, uma amplitude (*latitude*) para ser preenchida por diferentes ações.

“Se a lei pode prescrever apenas máximas de ações, não ações em si, este é um sinal que ela deixa um espaço (*latitude*) para a escolha livre em seguir (estar de acordo com) a lei, ou seja, a lei não pode especificar precisamente de que forma alguém deve agir e quanto deve fazer através da ação para uma finalidade que é também um dever”. (MST, 6:390)

Tomemos os seguintes exemplos de máximas: querer o bem dos pais e querer o bem dos vizinhos. Segundo Kant, o fato dessas máximas relacionarem-se a um dever amplo, significa que posso limitar uma máxima pela outra. Se uma ação feita de acordo com a máxima “querer bem seu vizinho ou amigo” (Ex: hospedar um amigo barulhento e desempregado) prejudicaria o bem-estar dos pais, logo nos é permitido não realizar esta ação, porque uma outra máxima (“querer bem aos pais”) limitaria esta (“querer bem os próprios amigos”).

Suponhamos que, frente a um amigo em apuros eu decida não ajudá-lo, não necessariamente por estar limitado por outra máxima moral. Seria esse ato contrário à moralidade, de acordo com Kant?

Aparentemente não, eu não seria tão virtuoso quanto poderia ser, mas eu não prejudicaria ou causaria dano a ninguém:

“ A falta em cumprir meros deveres de amor [beneficente] é uma falta de virtude (*peccatum*). Mas a falta em cumprir o dever que provém do respeito devido a todo ser humano como tal é um vício (*vitium*). Pois **ninguém é lesado** se os deveres de amar são negligenciados, mas a falha no dever de respeito ataca as reivindicações conforme a lei.” (grifo meu, MST, 6:465)

Essa citação sugere que a prioridade do correto sobre o bem continua sendo a correta interpretação da filosofia kantiana. Na *Doutrina da Virtude*, é verdade, Kant vai além da mera visão negativa que é freqüentemente atribuído a ele, pois realmente fornece uma teoria da virtude e afirma que há um mérito moral em fazer mais do que as exigências negativas dos deveres de respeito, que ser benevolente e beneficente é certamente melhor do que não ser. Há um espaço, todavia, para decidir como nossos próprios valores estarão de acordo com as exigências da virtude e para seguir essas exigências. Se uma pessoa é beneficente em seus atos, ela está obviamente seguindo as exigências da virtude. Contudo, se ela decide não fazê-lo, ela não está fazendo nada errado, visto que ninguém é lesado pelas suas ações.

O dever de promover a felicidade alheia, enquanto um dever imperfeito e amplo, está subordinado às exigências negativas dos deveres perfeitos e estritos. Isso leva a duas conseqüências: primeiro, os últimos devem ser satisfeitos com prioridade em relação aos primeiros. Não se deve mentir para promover a felicidade de um amigo, por exemplo, visto que o dever amplo de promover a felicidade está subordinado às obrigações estritas de não mentir. Em segundo lugar, na medida em que a obrigação estrita é cumprida, nós temos uma ampla gama de ações que podem ajudar a felicidade do nosso amigo, como oferecer nosso consolo.

E mesmo que decidamos não fazer nada quanto à infelicidade alheia, isso significaria, por certo, uma **falta** de valor moral, mas não propriamente um **vício**.

Escolher a felicidade alheia como um fim é uma forma de indicar que devemos fazer mais do que somos obrigados a fazer, a fim de sermos plenamente virtuosos.:

“Se alguém faz mais de acordo com o dever do que ele é obrigado pela lei, o que ele faz é meritório (*meritum*); se ele faz exatamente o que a lei requer, ele faz o que ele deve, finalmente, se ele faz menos do que a lei requer, ele é moralmente culpado (*demeritum*).” (6:227)

O centro da teoria kantiana será composto pelas obrigações estritas dadas pelos deveres perfeitos, esta parte podendo ser considerada como a moralidade no sentido estrito de certo e errado. Neste núcleo central, a promoção da felicidade não possui nenhum papel, visto que esta opera num campo mais amplo da moralidade. O dever de amar, entendido como amor prático, mostra que a crítica de uma mera teoria formal é errada, mas também seria se pensássemos que Kant muda de idéia na *Doutrina da Virtude*, atribuindo à felicidade um papel central na sua doutrina., pois mesmo o dever amplo de promover a felicidade alheia estará sempre subordinado aos deveres estritos.

III-A justificativa moral da beneficência

De Hegel a MacIntyre, Kant foi criticado por ser incapaz de prover uma ética com conteúdo moral. A *Doutrina da Virtude* prova que esta crítica é infundada, baseada numa leitura parcial da obra kantiana.

Um dos atestados disto é a explícita recomendação da benevolência e beneficência, como um dever que se relaciona com o fim de promover a felicidade alheia. Se é fácil mostrar que a ética kantiana tem conteúdo moral e que a crítica ao formalismo vazio é ingênua, o problema que se nos apresenta é diametralmente oposto: como justificar este conteúdo de forma racional, usando os procedimentos que Kant fornece para a verificação da moralidade de máximas, ou seja, o imperativo categórico?

Ainda que ocupando um lugar central na *Doutrina da Virtude*, o dever de benevolência e beneficência já é tematizado na *Fundamentação*, onde o imperativo categórico é aplicado a quatro casos, a fim de determinar se a máxima em questão é ou não uma máxima moral. Aí são analisadas as máximas do suicídio, da promessa falsa, do não desenvolvimento dos talentos e, por fim, da não-beneficência. A conclusão, bem conhecida, é que podemos querer uma exceção para nós, mas não podemos imaginar sem contradição, um mundo no qual nossa máxima (não-moral) seja uma lei da natureza, ou, no caso da contradição na vontade, não poderíamos **desejar** um mundo no qual nossa máxima fosse uma lei da natureza.

O quarto exemplo trata de alguém para quem as coisas andam bem, mas ao ver as dificuldades dos outros, a quem ele poderia ajudar apenas pensa: “o que eu tenho a ver com isso? que cada um tenha felicidade que os céus quiseram lhe dar ou que pode construir por si, eu não tirarei nada deles, nem os invejarei, mas não contribuirei em nada ao seu bem-estar ou assistência em caso de necessidade”. (G, 4: 423) Poderíamos pensar um estado de coisas na qual essa máxima seja tornada lei universal da natureza, mas não podemos **querer** que isso seja assim. Qual a contradição existente num mundo de agentes egoístas racionais, que se contentassem com o que pudessem obter com seu próprio esforço? Qual o fundamento do dever de beneficência? Qual a razão de não podermos querer um mundo no qual a máxima de não-beneficência fosse uma lei?

“Pois uma vontade que decidisse assim contradiria consigo mesmo, visto que ocorreria muitos casos na qual ela necessitaria de amor e simpatia dos outros e nos quais, em virtude desta lei da natureza nascida de sua própria vontade, ele roubaria de si próprio toda a esperança de assistência que pudesse desejar para si” (G, 4:424)

Há aqui dois pressupostos que devem ser analisados com cuidado: 1) nós temos necessidade de sermos ajudados e 2) devido a necessidade de tornar esta necessidade obrigante nós devemos universalizá-la, tornando-nos nós mesmos obrigados a ajudar os outros.

Tomemos a primeira questão: a necessidade de sermos ajudados. Tal é a justificativa da contradição de uma máxima de não beneficência: se a máxima da não-beneficência fosse universalizada, eu me veria sem auxílio num momento de necessidade. O que haveria de contraditório numa máxima que dissesse que todos devem conseguir a felicidade possível apenas por seus próprios meios? Segundo Onora O’Neil, o argumento que estrutura o deveres de beneficência, bem como de gratidão, é a consideração que “seres humanos (enquanto adotam máximas) tem ao menos algumas máximas ou projetos, os quais (visto que ele não são auto-suficientes) não podem realizar sem auxílio, e portanto devem (visto que eles são racionais) pretender contar com a assistência dos outros e devem (se eles universalizam) pretender desenvolver e promover um mundo que trará a todos algum apoio da beneficência alheia.”⁶ Os argumentos kantianos relativos à beneficência e gratidão revelariam, segundo esta autora, a inconsistência volitiva que estaria envolvida em negligenciar as virtudes sociais da beneficência, solidariedade, gratidão,...Tal inconsistência proviria da incapacidade de

⁶ O’Neill, O, *The Constructions of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 101.

alcançarmos o que queremos sem ajuda e da racionalidade de pretender contar com a possibilidade da beneficência, eventualmente necessária para realizar nossos fins.

Se considerássemos, todavia, que as relações de interdependência econômica na sociedade civil, ou as relações familiares, não são relações de beneficência (caridade), mas de simples cooperação, qual seria a contradição em conceber um mundo de egoístas racionais não beneficentes? Qual a contradição relativa à universalização de uma máxima que expressasse o egoísmo racional da forma: devo fazer o que está em meu poder para realizar meus fins e os outros devem fazer o que está em seu poder para realizar seus fins?

A necessidade de ajuda implica uma posição desfavorável na sociedade. Se ocupamos uma posição favorável economicamente, não é claro porque necessitaríamos de ajuda. Uma posição análoga é defendida por Barbara Herman⁷, segundo a qual não há um argumento moral para a demonstração da contradição na vontade no caso da beneficência. Nós poderíamos resolver o conflito da vontade que quer ser ajudada no exemplo da não-beneficência de duas formas: ou bem abandonando a política de nunca ajudar alguém ou admitindo que a atitude de precisar de ajuda possa ser considerada como um tolerável desejo não satisfeito. Como analogia, teríamos o caso de não poupar e saber que posso necessitar de dinheiro no futuro; posso resolver esta situação, ou abandonando a minha política de não poupar, ou assumindo o risco de ter meus desejos futuros insatisfeitos.

A máxima de não beneficência pode, quando universalizada, ter duas soluções diferentes: abandoná-la (solução 1) ou aceitar o risco de não ter ajuda no futuro (solução 2). Não há, portanto, contradição na vontade que quer a máxima de não beneficência, já que ela pode considerar razoável adotar a segunda solução. Visto que o agente do

⁷ Herman, B. *The Practice of Moral Judgment* (Harvard University Press, 1993), p.48-52

exemplo não está enfrentando dificuldades ou vivendo em situação difícil, pode-se pensar que o risco de um acidente futuro, no qual ele ficaria sem ajuda, caso continuasse com sua política da não-beneficência e desejasse um mundo na qual esta valesse para todos, é um risco que ele pode aceitar.

A única maneira, segundo Herman, de refazer o exemplo de forma que a política de não-beneficência seja condenada, é seguir John Rawls⁸ no curso sobre Kant ministrado por este, no qual é adicionado um véu de ignorância ao exemplo, de forma que não seja possível ao agente determinar a probabilidade de necessitar de ajuda, nem sua tolerância ao risco, visto que não conhece sua posição na sociedade, nem suas características psicológicas particulares. Complementando o procedimento do imperativo categórico com o véu de ignorância, Rawls conseguiria tornar os fatos particulares sobre os agentes moralmente irrelevantes para a determinação dos deveres, eliminando diferenças de julgamento produzidas por diferenças quanto ao risco de cada um, bem como sua tolerância a este. Segundo Herman: “colocando limites nas informações, o véu de ignorância nos permite utilizar a forma da razão prudencial comum para obter resultados morais do procedimento do Imperativo categórico”.⁹ Herman ressalta, portanto, que a negação de informações relevantes sobre o próprio agente moral não segue o espírito kantiano dos exemplos dados, onde a consideração das características particulares do agente é o ponto de partida natural e necessário para o julgamento moral. É exatamente porque se encontra em situações particulares, que o agente pensa que ele pode agir de forma que os outros não poderiam, por exemplo, mentindo para ver-se livre de uma situação embaraçosa. Ele não poderia ser convencido de que está errado porque o

⁸ Tal curso foi ministrado em Harvard em 77, e referido no livro de Herman, conforme cópia do texto acessível apenas aos estudantes de Harvard na época. Este curso foi recentemente publicado por iniciativa de Herman.

⁹ Herman, op. cit., p.50.

que o distingue dos outros é moralmente irrelevante, mas porque esta distinção não é suficiente para que seja justificada uma exceção para ele. O expediente de Rawls, ainda que eficiente, não seria, segundo Herman, fiel à forma de construção dos exemplos utilizados para testar a moralidade de máximas, na qual sua situação particular é a razão pela qual o agente indaga sobre a moralidade de uma determinada máxima. O agente em questão indaga sobre a moralidade da não-beneficência exatamente porque se encontra numa boa situação e pergunta porque deveria ajudar os outros.

O procedimento de universalização dado pela primeira fórmula do imperativo categórico (tanto na versão da Fórmula da Lei Universal, quanto na Fórmula da lei da Natureza) prova-se insuficiente para combater o egoísmo racional universal, na medida em que não é claro sobre qual a contradição que adviria de querer-se um mundo de não benevolência.

Parece-nos que a única possibilidade de fundamentar a beneficência seria, não através da prova da contradição da universalização da não -beneficência, mas da fórmula da humanidade: considerar o outro como fim é ajudá-lo e promover sua felicidade, independentemente das minhas considerações sobre o meu bem estar ou sobre uma possível necessidade futura de ajuda de minha parte. Tal formulação encontra eco na *Doutrina das Virtudes*, onde a promoção da felicidade alheia é a consequência de tomar o outro como fim, seguindo a fórmula da humanidade. Contudo, a dependência do dever de beneficência do meu desejo de ser ajudado em caso de necessidade continua sendo tematizada, conforme atesta a seguinte passagem da *Doutrina da Virtude*:

“A razão para que haja um dever de beneficência é a seguinte: visto que nosso amor próprio não pode ser separado do nosso desejo de ser amado (ajudado em caso de necessidade) por outros, nós fazemos de

nós próprios um fim para os outros, mas a única forma que esta máxima pode ser obrigante é através de sua qualificação como uma lei universal, logo através da nossa vontade de fazer os outros igualmente nosso fim. A felicidade alheia é, portanto, uma finalidade que é também um dever”. (MST, 6:393)

Novamente vemos aqui a dependência - não apenas da beneficência, mas da própria finalidade de tomar os outros como fim em si - de considerações sobre o meu próprio bem estar. Meu amor próprio implica meu desejo de ser amado e, portanto, ajudado em caso de necessidade, o que implica, por sua vez, me colocar como um fim para os outros. A única possibilidade de fazer esta máxima valer para os outros como lei universal é tomá-los igualmente como fins em si mesmo. Posto desta forma, a dever de beneficência, e mesmo a fórmula da humanidade, não estão ao abrigo da crítica de Herman, nem longe da necessidade de adotar o adendo rawlsiano do véu da ignorância, talvez o único constructo capaz de permitir uma justificação kantiana da benevolência, evitando que o utilitarismo seja o único capaz de tal façanha teórica.

IV- Considerações finais

A consideração da temática da felicidade e beneficência coloca alguns desafios para a compreensão do sistema kantiano e identifica algumas tensões dentro deste. Por um lado, as obras que visam a obtenção de uma fundamentação para o dever, tentam fazê-lo com a negação de que a felicidade, exatamente por ser um princípio prático material, possa ser de algum auxílio para uma filosofia que visa obter pilares mais sólidos. A crítica ao eudemonismo da *Fundamentação e Crítica da Razão Prática* correspondem a este espírito. Contudo, Kant não admitiria uma ética composta apenas de interdições, tais como não

fazer promessas falsas, não roubar, não matar,...É necessário uma teoria moral que diga, não apenas o que não fazer, mas igualmente o que fazer. Os deveres imperfeitos em relação a outrem, centrados nos conceitos de benevolência (amor prático) e beneficência cumprem esta lacuna; todavia, sua justificativa necessita da finalidade da promoção da felicidade alheia. Visto que Kant abdica da estratégia estoíca de definir felicidade em termos de virtude, ela será definida em termos de prazer e desprazer. Concluir que todo o edificação kantiana para fornecer as bases para um *Metafísica dos Costumes* acaba, na *Doutrina da Virtude*, por recomendar, como um dever, a promoção do prazer, cria um certo constrangimento para aqueles acostumados a defender a pureza teórica da ética kantiana. Tal problema é minimizado se pensarmos que o núcleo central da filosofia prática de Kant continua sendo composto por deveres perfeitos, e que a latitude dos deveres imperfeitos relativizam em parte nossa obrigação de promover a felicidade (e portanto o prazer) alheio.

Por outro lado, a própria justificativa da beneficência encontra problemas, se for baseada na contradição volitiva da universalização da máxima de não-beneficência, visto que não há contradição em imaginar um mundo de egoístas racionais, nem a necessidade de um agente desejar uma lei de beneficência universal, caso ele se encontre em boa posição na distribuição de bens sociais e possua uma razoável tolerância ao risco. Tal problema seria resolvido com a adição de um véu de ignorância ao quarto caso da *Fundamentação*; todavia, este não parece seguir o espírito kantiano dos exemplos utilizados, onde a máxima a ser testada é formulada a partir de uma situação particular.

O aperfeiçoamento da construção de uma ética baseada em princípios a priori, que vise, não apenas proibições, mas igualmente prescrições, continua, portanto, sendo uma tarefa a realizar dentro dos estudos kantianos.

