

O imperativo categórico é uma versão astuta do egoísmo e uma forma disfarçada de heteronomia?

[Is the categorical imperative a cunning version of selfishness and a disguised form of heteronomy?]

Aylton Barbieri Durão¹

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis / Brasil)

Resumo

Rawls recorda, de forma recorrente, uma crítica de Schopenhauer ao quarto exemplo do imperativo categórico que Kant apresenta na *Fundamentação*, segundo o qual uma pessoa, em caso de necessidade, formula a máxima de querer ser ajudada, mas rejeita ajudar os demais, por isso, Schopenhauer interpreta que o imperativo categórico é uma forma astuciosamente disfarçada de egoísmo e de heteronomia. Rawls não está interessado em defender o imperativo categórico, mas em mostrar que o construtivismo político, que é diferente do construtivismo moral de Kant, de sua teoria da justiça como equidade, é imune à crítica do egoísmo. Isto demanda retomar, por um lado, a interpretação kantiana da beneficência na qual ele recusa explicitamente o egoísmo, e, por outro, a sua crítica político-social à beneficência do estado paternalista e dos ricos que exige superar a mera beneficência pela adoção de direitos sociais instituídos pelo estado com base na vontade unificada do povo.

Palavras-chave: Rawls, Kant, Schopenhauer, egoísmo, beneficência.

Abstract

Rawls recurrently recalls Schopenhauer's criticism of the fourth example of the categorical imperative that Kant presents in his *Grundlegung*, according to which a person, in case of need, formulates the maxim of wanting to be helped, but refuses to help others. Schopenhauer interprets the categorical imperative as a cunningly disguised form of selfishness and heteronomy. Rawls is not interested in defending the categorical imperative, but in showing that political constructivism, which is different from Kant's moral constructivism, and his theory of justice as equity is immune to the critique of selfishness. This demands retaking, on the one hand, the Kantian interpretation of beneficence in which he explicitly refuses selfishness, and, on the other, his social-political critique of the beneficence of the paternalistic state and of the rich, which demands to overcome mere beneficence through the adoption of rights instituted by the state based on the unified will of the people.

Keywords: Rawls, Kant, Schopenhauer, selfishness, beneficence.

¹ E-mail: barbieri@cfh.ufsc.br

§1. A imunidade do construtivismo político da teoria da justiça como equidade à crítica do egoísmo².

Um tema recorrente no pensamento de Rawls consiste em defender a teoria da justiça como equidade da acusação de egoísmo:

Como se supõe que as pessoas na posição original não têm interesse nos interesses dos demais (embora possam ter uma preocupação com terceiros), pode-se pensar que a justiça como equidade é uma teoria egoísta (TJ §25:147)³.

E ele mostra que a teoria da justiça como equidade não é uma teoria egoísta explicando que ela é imune a uma crítica que Schopenhauer fez ao quarto exemplo do imperativo categórico que Kant apresenta na *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁴:

Um quarto, para quem as coisas vão bem, ainda poderia pensar, enquanto vê que outros estão lutando com grande dificuldade (aos quais provavelmente também poderia ajudar): o que me importa? Cada um pode ser tão feliz quanto o céu quiser, ou ele puder alcançar, não lhe retirarei nada, nem mesmo o invejarei; só que para o seu bem-estar, ou para ajudá-lo em caso de necessidade, não tenho vontade de contribuir com nada! Agora, é claro, se tal forma de pensar se tornasse uma lei universal da natureza, o gênero humano poderia muito bem subsistir, e sem dúvida até melhor do que se todos tagarelassem sobre compaixão e benevolência, e ficassem ansiosos para praticá-las ocasionalmente, mas, ao mesmo tempo, sempre que pudessem, também trapaceassem, vendessem os direitos dos homens ou os prejudicassem de alguma outra forma. Mas, embora seja possível que possa existir uma lei universal da natureza de acordo com essa máxima, é impossível *querer*⁵ que tal princípio valha em toda parte como uma lei da natureza. Pois uma vontade que concordasse com isso entraria em contradição consigo mesma, pois podem ocorrer alguns casos onde necessite do amor e compaixão dos outros, e, por tal lei da natureza decorrente de sua própria vontade, roubaria de si mesmo toda a esperança da assistência que ele gostaria de receber. (GMS, AA 04: 423)

As passagens em que Rawls cita a crítica de Schopenhauer ao egoísmo do imperativo categórico de Kant, são as seguintes: *A theory of justice* (TJ §25: 147); *Kantian constructivism in moral theory* (p. 530 e nota); *Political liberalism* (PL III, §3: 104-5).

Portanto, começando em *Uma teoria da justiça*, Rawls afirma:

Evidentemente que não é uma das três formas de egoísmo mencionadas anteriormente, porém alguém poderia pensar, como Schopenhauer a respeito da doutrina de Kant, que de todos os modos é egoísta. (TJ §25: 147)

Rawls argumentou que a teoria da justiça como equidade não pode ser considerada egoísta porque há uma diferença entre a motivação das partes que representam as pessoas na posição original e as próprias pessoas que estão na sociedade bem-ordenada. Pois, as partes são mutuamente desinteressadas porque isto é necessário para mostrar como o mecanismo de representação permite escolher os dois princípios de justiça. Mas este desinteresse somente afeta indiretamente as motivações das pessoas propriamente ditas na sociedade bem-ordenada, as quais não podem ser consideradas reciprocamente desinteressadas, pois, por um lado, os próprios princípios de justiça exigem que se tenha em conta os direitos e as necessidades dos demais e, por outro lado, as pessoas que vivem e crescem em uma sociedade bem-ordenada, que dispõe de uma estrutura básica

² Lista de abreviaturas das obras de Rawls: TJ *A theory of justice*, PL *Political liberalism*. As obras de Kant seguem as abreviaturas da *Akademie-Ausgabe*.

³ Todas as traduções são do autor deste artigo.

⁴ Rawls observa que Kant também tratou o problema da beneficência no §30 da *Doutrina da virtude* e considerou que ele deveria ser público, isto é, uma lei universal (TJ §51: 338).

⁵ Cursiva de Kant.

justa, aceitam os princípios de justiça e agem motivadas por um sentido de justiça. Além do mais, elas conhecem a sua própria posição e desejam tirar proveito das suas contingências, o que, juntamente com as leis da psicologia, formam os objetivos e os sentimentos morais das pessoas em uma sociedade justa (TJ §25:148).

Rawls afirmou que a impressão de que a teoria da justiça como equidade é egoísta provém de uma compreensão parcial da própria teoria que ocorre quando se considera apenas a fundamentação dos dois princípios de justiça no desinteresse mútuo das partes na posição original, mas este é apenas o ponto de ignição da teoria em uma sequência de 4 etapas⁶. Contudo, mesmo levando-se em consideração apenas esta primeira etapa, uma combinação do desinteresse mútuo e do véu da ignorância já obriga a que cada pessoa na posição original tenha em conta o bem dos demais, o que mostra que as partes são motivadas, em alguma medida, pela benevolência e pelo interesse nos interesses dos demais (TJ §25: 148).

Além disso, a combinação do desinteresse mútuo com a véu da ignorância na posição original demonstra a benevolência e a compreensão mútua entre as pessoas, de um modo ainda mais vantajoso do que as concepções que pretendem explicá-las diretamente. Pois, opera com mais simplicidade e clareza, bem como supera as complicações causadas pela grande quantidade de informações e a necessidade de esclarecer as motivações das pessoas por meio de teorias que pretendem justificar o dever moral da ajuda mútua (TJ §25: 149). Portanto, o procedimentalismo da teoria da justiça como equidade, que descarrega a fundamentação do interesse mútuo entre as pessoas no desinteresse das partes no mecanismo de representação, é a razão pela qual, segundo Rawls, ela consegue evitar ser confundida como uma forma de egoísmo.

Mas, a fundamentação kantiana direta do dever de ajudar os necessitados pelo imperativo categórico, ao apelar para o intrincado método de esclarecer as informações e a motivação das pessoas para a ação, acabou propiciando a crítica de Schopenhauer de que o imperativo categórico seria uma forma inteligentemente disfarçada de egoísmo (TJ §25: 147). Contudo, como a preocupação de Rawls consiste exclusivamente em mostrar que a teoria da justiça como equidade é imune à crítica do egoísmo, como parte de sua estratégia de demonstrar que o construtivismo político da teoria da justiça como equidade é mais vantajoso do que o construtivismo moral kantiano, ele jamais considerou relevante concordar ou rechaçar a crítica de Schopenhauer de que o imperativo categórico é uma versão mais refinada do egoísmo (PL III, §3: 105).

Posteriormente (§51), ele mostrou que as partes na posição original também deveriam escolher os princípios do dever e da obrigação natural que se aplicam às pessoas na sociedade bem-ordenada, pois “eles definem nossos laços institucionais e como nos relacionamos uns aos outros” (TJ §51: 333), entre os quais se encontra o dever de ajuda mútua, por isso, novamente partindo do quarto exemplo da *Fundamentação* de Kant, ele mostrou a diferença entre a perspectiva do construtivismo político da teoria da justiça como equidade e do construtivismo moral kantiano:

Consideremos, por exemplo, o dever de ajuda mútua. Kant sugere, e outros também o seguiram nisto, que o motivo para propor este dever é que podem acontecer situações nas quais necessitaremos da ajuda dos demais e, por não reconhecermos este princípio, nos privaríamos da sua assistência (TJ §51: 338).

Rawls avalia, em primeiro lugar, que podem ocorrer situações em que não sejamos beneficiados imediatamente, mas acabaremos sendo beneficiados ao longo do tempo,

⁶ (1) As partes na posição original escolhem os princípios de justiça; (2) as pessoas, no papel de delegados em uma assembleia constitucional, esboçam os princípios constitucionais a partir dos princípios de justiça; (3) em seguida, se convertem em legisladores que promulgam as leis com base na constituição; (4) e, por fim, se consideram juízes do tribunal constitucional encarregados da interpretação constitucional (PL IX, §3: 397-8).

especialmente se levamos em consideração que a probabilidade de que tenhamos que ajudar os necessitados deve equivaler àquela em que necessitaremos de sua ajuda (TJ §51: 338). Mas ele entende que há uma razão ainda mais importante para justificar a ajuda mútua resultante do efeito do reconhecimento público deste dever na qualidade da vida cotidiana. O valor primário do dever da ajuda mútua não deve ser medido pela ajuda que efetivamente recebemos, mas pela segurança e confiança de que, em caso de necessidade, as demais pessoas da sociedade estão dispostas a nos ajudar (TJ §51: 339).

Contudo, no *Liberalismo político*, ele aceitou a observação de Joshua Cohen de que a sua réplica, em *Uma teoria da justiça*, não possuía a força necessária para responder à crítica de Schopenhauer. Por isso, a revisou, introduzindo uma análise mais detalhada da crítica de Schopenhauer à Kant e uma resposta das razões pelas quais a teoria da justiça como equidade evita a pecha de egoísta por meio de uma investigação mais aprofundada dos bens primários (PL III, §3: 105, nota 14).

Neste sentido, Rawls interpreta que a crítica de Schopenhauer ao quarto exemplo do imperativo categórico da *Fundamentação* sobre o dever de ajuda mútua se baseia na concepção de que as pessoas são agentes racionais finitos e necessitados. Nestas condições, quando se aplica o imperativo categórico, que propõe transformar a máxima do egoísta, o qual se considera excluído do dever de ajudar os demais, em uma lei universal da natureza, ele percebe que podem ocorrer ocasiões em que ele próprio necessita da ajuda dos demais e, por isso, não pode desejar uma sociedade em que todos sejam indiferentes às necessidades uns dos outros, porque isto resultaria que os demais também seriam indiferentes nos casos em que ele fosse a pessoa que precisa de ajuda. Mas, o agente racional não aceitaria a universalização da máxima egoísta da autoexclusão da ajuda aos necessitados por causa do seu próprio egoísmo, logo, o imperativo categórico é uma forma inteligente de dissimular o egoísmo e, como agir com base no egoísmo implica se submeter às inclinações naturais do ser humano, é também uma forma disfarçada de heteronomia:

...considero uma objeção semelhante a uma crítica feita por Schopenhauer à doutrina do imperativo categórico de Kant. Schopenhauer afirmou que, ao defender o dever de ajuda mútua em situações de perigo (o quarto exemplo na *Grundtlegung*), Kant apelou para o que os agentes racionais, como seres finitos com necessidades, podem coerentemente querer que seja uma lei universal. Em vista de nossa necessidade de amor e compaixão, pelo menos em algumas ocasiões, não podemos desejar um mundo social em que os outros sejam sempre indiferentes aos nossos apelos em tais casos. A partir disso, Schopenhauer afirmou que o ponto de Kant é, no fundo, egoísta, do que se segue que, afinal, trata-se apenas de uma forma disfarçada de heteronomia (PL III, 3: 104-5).

Como, mais uma vez, Rawls não está interessado em defender Kant da crítica de Schopenhauer, então, ele a interpreta de modo a mostrar, em seguida, que a teoria da justiça como equidade é imune a uma crítica semelhante de egoísmo. Para isso, Rawls considera que a crítica pode ser dividida em duas partes: (1) quando se aplica o imperativo categórico à máxima da autoexclusão da ajuda mútua, o agente racional leva em consideração, de forma egoísta, as consequências que resultaria de torná-la uma lei universal para as suas próprias inclinações e necessidades naturais; (2) ao considerar a si próprio meramente como um agente racional, ele entende a sua finitude e necessidade como restrições externas em que terá que realizar a universalização da máxima da autoexclusão da ajuda mútua, as quais provocam limitações impostas, desde fora, para sua vontade, as quais ele precisa superar, ao invés de considerar a si próprio como pessoa razoável que tem como características inerentes a finitude e a necessidade.

Aqui, não estou preocupado em defender Kant contra essa crítica, mas em apontar porque a objeção semelhante à justiça como equidade está incorreta.

Para esse fim, observe que há duas coisas que levam à objeção de Schopenhauer. Primeiro, ele acredita que, quando as máximas se tornam leis universais, Kant nos pede para colocá-las à luz de suas consequências gerais para nossas inclinações e necessidades naturais, com inclinações e necessidades vistas de modo egoísta. Em segundo lugar, Schopenhauer interpreta as regras que definem o procedimento para testar as máximas como restrições externas e não como derivadas das características essenciais das pessoas como razoáveis. Essas restrições são impostas, por assim dizer, de fora, pelas limitações de nossa situação, limitações que gostaríamos de superar (PL III, 3: 105).

Por causa destes pressupostos, Rawls entende que Schopenhauer concluiu que o imperativo categórico consiste simplesmente em uma versão astuta do princípio de reciprocidade segundo o qual um agente racional aceita ajudar os demais desde que haja o compromisso de que os demais também concordem em ajudá-lo em caso de necessidade, o que não atende ao critério de moralidade estabelecido pelo próprio Kant, segundo o qual as ações não podem ocorrer por um compromisso recíproco entre egoístas racionais, mas deve ser executada por dever.

Essas duas considerações levam Schopenhauer a dizer que o imperativo categórico é um princípio de reciprocidade que aceita astuciosamente o egoísmo como um compromisso. Tal princípio, pode ser apropriado para uma confederação de Estados-nação, mas não como um princípio moral (PL III, 3: 105).

Contudo, Rawls considera que a primeira parte da crítica de Schopenhauer não afeta a teoria da justiça como equidade porque as partes, por meio do mecanismo de representação, que se encontram na posição original e submetidos ao véu da ignorância, não possuem interesses próprios, mas apenas expressam os interesses de ordem superior das pessoas e, por isso, escolhem os princípios de justiça como bens primários (PL III, 3: 105-6). E, como estes interesses de ordem superior expressam as necessidades das pessoas racionais e razoáveis, então, os interesses das partes que os representam não são egoístas. Além do mais, essas pessoas, enquanto cidadãos, instruem as suas partes representantes para que assegurem as condições do exercício dos seus poderes morais, promovam a sua concepção do bem, as suas bases sociais e o autorrespeito (PL III, 3: 106).

Isso contrasta com a crença de Schopenhauer de que, na doutrina de Kant, as máximas são testadas pelo modo como a elas satisfazem as necessidades e inclinações naturais do agente vistas como egoístas (PL III, 3: 106).

Rawls considera que a segunda parte da crítica de Schopenhauer acerca das restrições externas a que estão submetidos os agentes racionais que avaliam as máximas a partir do imperativo categórico kantiano também não afeta a teoria da justiça como equidade. Embora as restrições impostas aos agentes racionais pelo mecanismo de representação sejam externas, estas condições a que estão submetidos na posição original pelo véu da ignorância, garantem tão somente uma situação simétrica de modo que essas partes, como meros representantes, possam expressar os poderes morais das pessoas da sociedade bem-ordenada (PL III, 3: 106). Contudo, como os poderes morais das pessoas são interesses de ordem superior segundo a teoria da justiça como equidade, então, as restrições da posição original para as partes, não são condições externas para as pessoas na sociedade bem-ordenada que aparecem como cidadãos livres e iguais (PL III, 3: 107).

Isso contrasta com o segundo pressuposto de Schopenhauer de que as restrições do categórico imperativo derivam dos limites de nossa natureza finita que, movidos por nossas inclinações naturais, gostaríamos de superar (PL III, 3: 106-7).

Consequentemente, Rawls pensa que a teoria da justiça como equidade é imune às críticas de Schopenhauer pois a as condições do mecanismo de representação, a

posição original e o véu da ignorância, permitem que aflore a autonomia plena dos cidadãos, e não apenas a sua autonomia racional, como um valor político (PL III, 3: 107).

§2 A beneficência segundo o imperativo categórico.

Para avaliar se o imperativo categórico consiste em uma forma de egoísmo que visa astuciosamente disfarçar este egoísmo, não adianta nem analisar a interpretação de Rawls sobre a crítica de Schopenhauer nem a sua resposta a esta crítica, porque o seu objetivo, como ele mesmo declarou, não era o de defender Kant, mas mostrar que a teoria da justiça como equidade era imune à crítica de ser egoísta e, portanto, a sua própria interpretação da crítica de Schopenhauer já foi orientada, desde o início, para este propósito.

Na verdade, na *Fundamentação*, Kant unicamente apresentou um exemplo de como aplicar o imperativo categórico como uma regra de teste para julgar se as máximas podem ser ou não morais, contudo, como o próprio Rawls observou, ele analisa de forma sistemática a questão da beneficência⁷ na *Doutrina de virtude*⁸. Neste sentido, desde o início da “Primeira seção”, intitulada “O dever de amar a outros homens”, no qual se destaca o §27, dedicado a analisar a máxima da benevolência, Kant apresenta reflexões importantes para responder à crítica do egoísmo. Contudo, ele trata especificamente da beneficência na seção A da “Divisão dos deveres de virtude” que vai do §29 ao §31, incluindo as “Questões casuísticas”.

Kant considerou que os deveres de virtude para os demais enquanto meros homens, pode ser dividido em dois tipos: os deveres de amor ao próximo, são deveres meritórios para o agente⁸, mas geram uma obrigação no paciente, e os deveres de respeito ao próximo, que são deveres obrigatórios para os agentes, mas não geram uma obrigação correspondente no paciente (MSTL AA 06: 448). Ambos os deveres com relação aos demais são acompanhados pelo sentimento de amor e pelo sentimento de respeito, mas estes podem ocorrer e permanecer separados quando se sente o amor pelo próximo, ainda que este mereça pouco respeito, ou quando se sente o respeito por outro homem, mesmo que ele não seja digno de ser amado. Contudo, quando se trata do dever e não mais apenas de sentimentos, os deveres de amor e respeito ao próximo, sempre estão relacionados entre si. Por isso, um dever de amor ao próximo é acompanhado do dever de respeito ao próximo e vice-versa, embora esta relação não seja igualitária, pois o outro dever intervém de forma acessória (MSTL AA 06: 448).

Kant explica esta relação entre os deveres de amor e respeito ao próximo apelando para uma analogia entre as leis da natureza e as leis morais. Enquanto no mundo físico vigoram as inseparáveis leis da atração e da repulsão, no mundo moral, que pertence ao plano do inteligível, o amor ao próximo conduz a uma aproximação, enquanto o respeito leva a um distanciamento entre os homens, mas estes deveres funcionam como se fossem duas caras da mesma moeda (MSTL AA 06: 449).

E exemplifica esta associação dos dois deveres justamente com o caso da beneficência. A beneficência, que é um dever de amor ao próximo, constitui um dever de ajudar os outros e, por isso, gera também uma obrigação correspondente naquele que é beneficiado, a gratidão, mas causa uma forma de rebaixamento da pessoa que foi beneficiada, porque o seu bem-estar torna-se dependente da generosidade do benfeitor,

⁷ Que Rawls denomina de “ajuda mútua”

⁸ Todos os deveres são obrigatórios, mas os deveres de amor ao próximo, como a benevolência ou beneficência, constituem méritos para o agente.

consequentemente, é necessário evitar a sua humilhação e preservar o seu autorrespeito, por isso, o benfeitor deve representar o seu comportamento tão somente como uma obrigação ou um obséquio sem importância (MSTL AA 06: 448-9), associando a beneficência, enquanto dever de amar o próximo com o dever de respeito pelo próximo, que constitui uma obrigação apenas para o benfeitor.

Evidentemente que há uma diferença entre os deveres do amor e do respeito ao próximo e os sentimentos do amor, que é um prazer pelo aperfeiçoamento dos homens, e do respeito, que surge na comparação entre o valor de um com o do outro (MSTL AA 06: 449). Além disso, os deveres de amar o próximo são de obrigação ampla, pois admitem uma gradação na sua observância, e podem ser expressos como o dever de converter os fins dos outros nos seus próprios, desde que estes fins sejam morais, enquanto os de respeito ao próximo são de obrigação estrita, pois devem ser seguidos de forma precisa, uma vez que não admitem uma escala na sua obediência, assim como os deveres jurídicos, e consistem em não converter o outro em meio para os seus fins (MSTL AA 06: 450).

O dever de amar o próximo é a benevolência, que é expressa pela máxima “ame o próximo como a ti mesmo”. E o próprio Kant, consciente de que ela pode ser interpretada de forma egoísta, define “aquele que é indiferente ao que acontece com os outros desde que com ele tudo esteja indo bem, é um *egoísta (solipsista)*” (MSTL, AA 06: 450). Em seguida, afasta explicitamente esta possibilidade afirmando que a máxima da benevolência é um dever da própria perfeição e, consequentemente, o amor aos homens, em sentido moral, é um dever para todos os homens independentemente se eles são ou não dignos de amor (MSTL, AA 06: 449). Portanto, as relações entre os homens ocorrem através de ações livres na medida em que estão submetidas à máximas que passam no teste de universalização do imperativo categórico e, portanto, estão aptas para constituir uma legislação universal segundo à razão pura prática e, por conseguinte, não podem ser egoístas:

Pois toda relação prático-moral entre homens é uma relação dos mesmos na representação da razão pura, isto é, das ações livres segundo máximas que se qualificam para uma legislação universal e que, portanto, não podem ser egoístas (*ex solipsismo prodeutes*). (MSTL, AA 06: 451).

E Kant concluiu que quando os homens agem entre si segundo a máxima da benevolência “quero que os outros tenham benevolência (*benevolentiam*) comigo, então, também devo ser benevolente com todos os demais” (MSTL, AA 06: 451), eles não são egoístas, porque ela é uma máxima capaz de permitir uma legislação universal fundada na razão prática, mas, se um indivíduo for excluído ou excluir a si próprio da benevolência recíproca com relação aos demais, não há uma legislação universal e, portanto, também não há um dever de obedecer à máxima, pois, somente a sua capacidade de ser aceita universalmente pode gerar a obrigação de obedecê-la. Consequentemente, a validade da máxima da benevolência recíproca não advém do egoísmo humano, mas do fato de que a exclusão de uma única pessoa torna esta máxima inapta para uma legislação universal e, sem ela, também não há a obrigação moral.

Mas, uma vez que todos os demais⁹, sem mim, não seriam todos¹⁰, consequentemente a máxima não teria a universalidade de uma lei, o que é necessário para uma obrigação, portanto, a lei do dever de benevolência me incluirá como objeto dela no mandamento da razão prática (MSTL, AA 06: 451).

E completa mostrando que eu não devo ser benevolente comigo mesmo e, portanto, amar a mim mesmo, por egoísmo, uma vez que a inclinação já se encarrega

⁹ Cursiva de Kant.

¹⁰ Cursiva de Kant.

de fazê-lo naturalmente, mas a razão exige que não apens um homem, mas toda a espécie humana seja incluída na ideia de humanidade e tone-se capaz de estabelecer uma legislação universal que inclua a mim mesmo e me permita também ser benevolente comigo mesmo:

...não como se estivesse obrigado a amar a mim mesmo (porque isso acontece inevitavelmente, e não há obrigação de fazê-lo), mas porque a razão legisladora, que em sua ideia de humanidade em geral inclui toda a espécie (por conseguinte, também a mim), e não apenas um homem, como legisladora universal e me inclui no dever de benevolência mútua de acordo com o princípio da igualdade, e permite¹¹ que você seja benevolente¹² consigo mesmo, com a condição de que você o seja com todos os demais; porque, somente desta forma, a sua máxima (de beneficência) se qualifica como uma legislação universal na qual se baseiam todas as leis do dever (MSTL, AA 06: 451).

Note-se que ao final desta passagem, Kant começou a fazer a transição da benevolência para a beneficência. Na verdade, ele afirma que a beneficência é a consequência prática da *benevolência* (MSTL, AA 06: 449). Isto significa que a benevolência é apenas um desejo de amar o próximo, ou seja, é apenas o prazer pela felicidade e o bem-estar dos demais e, por isso, não nos custa nada. Mas a beneficência para com os necessitados é a máxima de propor a felicidade e o bem-estar dos demais como um fim para as ações e, portanto, exige a ação efetiva de ajudá-los, para isso, a razão exerce uma coação sobre o sujeito para aceitar a máxima da beneficência como uma lei universal (MSTL, AA 06: 452).

Kant começa a explicação sobre a máxima da beneficência negando o egoísmo, pois, é um dever de cada pessoa, de acordo com a sua capacidade, ajudar os necessitados a que sejam felizes (e disfrutem de bem-estar) sem esperar nenhuma retribuição pela sua ação, portanto, o dever de beneficência exige que a ação ocorra por altruísmo:

A beneficência, ou seja, ajudar outros homens, que estão em situação de necessidade para que sejam felizes, segundo a sua capacidade e sem esperar nada em troca, é o dever de todo homem (MSTL, AA 06: 453).

Em seguida, ele demonstra que é um dever ajudar os necessitados, mas, diferentemente da *Fundamentação*, Kant agora remete explicitamente ao problema do egoísmo. Todo o homem, que se encontra em uma situação de necessidade, gostaria de ser ajudado, mas, caso ele expressasse publicamente a máxima de não querer retribuir a ajuda aos outros que também estejam em situação de necessidade, e a convertesse em uma lei permissiva universal, isso implicaria que os demais se recusariam ou poderiam se recusar a ajudá-lo. Portanto, a máxima do egoísmo, ao ser convertida em uma lei universal, entra em contradição consigo própria porque o egoísmo nega o próprio egoísmo e, assim, torna impossível o próprio egoísmo.

Mas é preciso compreender que a universalização da máxima do egoísmo entra em contradição consigo própria porque, ao ser universalizada ela se converteria em uma máxima universal e não em uma máxima individual geral, segundo a qual, o egoísta a converte em uma lei universal exclusivamente para si próprio na medida em que uma pessoa quer ser ajudada por todos os demais, mas avisa que jamais retribuirá a ajuda para ninguém. Nesta versão individual, a máxima do egoísmo não entra em contradição consigo própria, inclusive, é até possível que o egoísta, mesmo tornando público o seu egoísmo, e, quem sabe, até mesmo por expressar o seu egoísmo, ainda assim seja ajudado pelos demais, justamente por despertar a compaixão de pessoas que são benevolentes o suficiente para tentar ensiná-lo, pelo exemplo do amor ao próximo, o valor da moralidade.

¹¹ Cursiva de Kant.

¹² Cursiva de Kant.

Como Kant explicou no caso da benevolência e, deve-se recordar que a beneficência consiste na realização efetiva do mero desejo de benevolência para com os demais, o dever de amar o próximo não se refere ao homem, mas, a ideia de humanidade, segundo a fórmula do imperativo categórico, envolve toda a espécie humana. Isto significa que a universalização da máxima tem que se referir a todos os seres humanos e, portanto, implica na negação recíproca da autoajuda, ou seja, ainda que cada pessoa quer ser ajudada em caso de necessidade, ninguém aceitaria ajudar ninguém. Portanto, a negação recíproca universal da autoajuda não passa no teste do imperativo categórico porque não pode ser convertida em uma lei universal, pois implicaria uma contradição consigo própria e torna impossível tanto o amor ao próximo, quanto o próprio egoísmo.

Porque todo homem que está em necessidade quer ser ajudado pelos outros homens. Mas se ele expressasse publicamente a sua máxima, de não querer ajudar os outros que estão com necessidades, ou seja, a convertesse em uma lei permissiva universal, então, se ele mesmo estivesse em necessidade, todos recusariam ajudá-lo, ou pelo menos teriam o direito de recusar. Portanto, a máxima egoísta entraria em contradição consigo mesma se fosse transformada em lei universal, ou seja, é contrária ao dever, conseqüentemente a máxima filantrópica da beneficência para com os necessitados, é um dever universal dos homens, precisamente porque eles têm que ser considerados como semelhantes, ou seja, como seres racionais com necessidades, unidos pela natureza em uma morada para assistência mútua (MSTL, AA 06: 453).

Portanto, deve-se concluir, a respeito da primeira crítica de Schopenhauer, que, pelo menos no caso da beneficência, o imperativo categórico não pode ser considerado uma forma astuciosamente disfarçada do egoísmo.

Também não é correta a segunda observação de que a beneficência, expressa primeiramente no quarto exemplo do imperativo categórico da *Fundamentação*, considera os homens como seres finitos necessitados, como restrições externas. Na verdade, essa crítica de Schopenhauer provém de sua concepção de que Kant se afastou, na *Doutrina da virtude*, da filosofia transcendental pura, mesclando a moralidade com o empírico. No entanto, o caso da beneficência mostra que Kant não desenvolveu uma doutrina ética para seres racionais em geral, ou seja, extraterrestres, o que não faria nenhum sentido, mas a sua ética foi desenvolvida para “criaturas como nós”, finitos e portadores de necessidades, em suma, “seres racionais com necessidades” (MSTL, AA 06: 453), portanto, estas são características inerentes à natureza humana e que são incorporadas internamente a sua teoria ética.

Contudo, Kant não restringe a sua análise apenas à fundamentação da beneficência como um dever de virtude para o indivíduo, mas estende o problema da beneficência também ao âmbito político e social, embora ele mude radicalmente para uma perspectiva crítica quando se refere à beneficência do estado paternalista e a beneficência dos ricos, nas “Questões casuísticas”:

O estado paternalista ocorre quando o poder supremo determina o modo como as pessoas devem ser felizes, privando-as da liberdade de escolher a sua própria felicidade. O paternalismo constitui uma injustiça e não se pode considerar que as suas ações constituam legitimamente uma forma de beneficência, pois despojar alguém de sua liberdade, assim como aceitar substituir o direito pelos favores do governo, é incompatível com o dever jurídico e constituiria a degradação máxima da humanidade tanto para quem exerce o poder quanto para o súdito que a admite. Pois não há verdadeira beneficência submetendo os demais ao “meu” conceito de felicidade, mas apenas atendendo ao conceito de felicidade “daquele” que aceitará o obséquio (MSTL, AA 06: 454).

Porém, a crítica social mais dura refere-se à beneficência dos ricos. Kant diz explicitamente que a riqueza provém de uma injustiça que acontece porque algumas pessoas são favorecidas por desigualdades produzidas pelo governo, e esta desigualdade

gera a necessidade da beneficência para os menos favorecidos. Portanto, o orgulho que os ricos sentem ao ajudar os necessitados não constitui nenhum mérito e também não pode ser considerada uma forma verdadeira de beneficência (MSTL, AA 06: 454).

A capacidade de praticar a beneficência, que depende da riqueza, é, na sua maior parte, uma consequência de que diversos homens foram favorecidos pela injustiça do governo, o que introduz as desigualdades de riquezas que tornam necessária a beneficência para os outros. Em tais circunstâncias, a ajuda que os ricos prestam aos necessitados e da qual tanto se orgulham, como se fosse um mérito, merece verdadeiramente o nome de beneficência? (MSTL, AA 06: 454).

As críticas que Kant faz tanto à beneficência do governo paternalista quanto à beneficência dos ricos se complementam entre si e apontam para uma crítica política e social e não apenas para uma crítica acerca do comportamento privado das pessoas. O governo paternalista priva o súdito de sua liberdade e de seus direitos em troca de benefícios, que tornam o beneficiário dependente das benesses do governo. Ao mesmo tempo, Kant mostra como é o próprio governo que produz as injustiças sociais quando favorece algumas pessoas em detrimento das demais e, com isso, gera a desigualdade social entre ricos e pobres. Ao denunciar a fonte espúrea da riqueza, ele mostra que a beneficência dos ricos não pode ser considerada um mérito e eles não têm nenhum direito de se considerarem bem-feitores dos menos favorecidos. A beneficência degrada a humanidade de todos, dos governantes, dos ricos e dos pobres, embora os seres humanos devam ser considerados como “semelhantes” e “unidos pela natureza em uma morada para assistência mútua”.

Portanto, com estas críticas político-sociais à beneficência, Kant assinala que as necessidades são, em grande medida, problemas sociais, gerados pelo conluio entre o governo e os ricos. Neste caso, as necessidades transformam-se em pobreza. Por isso, a solução das necessidades não pode depender apenas do dever de beneficência, ou seja, do dever de virtude de cada pessoa individualmente de ajudar o próximo, mas a pobreza exige a formação de um sistema de “ajuda mútua”. Porém, a ajuda mútua exige que se passe da virtude, que provém da “tua própria vontade”, para o direito, que resulta da “vontade geral” (MSTL, AA 06: 389), da beneficência para os direitos sociais.

Por conseguinte, Kant reconhece a existência de problemas sociais oriundos da pobreza, especialmente a situação das viúvas pobres e dos menores abandonados, cuja solução depende de que o estado cobre impostos obrigatórios dos ricos e não apenas solicite contribuições voluntárias, ou seja, da beneficência dos ricos para com os necessitados. Ele apresenta dois fundamentos para o direito de taxar os ricos com impostos obrigatórios: (1) a vontade geral do povo (*allgemeine Volkswille*)¹³ reúne todas as pessoas em uma sociedade, a qual, submetida a um estado, deve se conservar perpetuamente e, por isso, tem que preservar os seus membros carentes; (2) a própria existência dos ricos é, simultaneamente, propiciada e dependente da proteção que recebem do estado (MSRL, AA 06: 326).

A vontade geral do povo se uniu para formar uma sociedade que deveria se perpetuar e se submeteu ao poder interno do estado a fim de preservar os membros desta sociedade que não podem fazê-lo por si próprios. Portanto, através do estado, o governo pode obrigar legalmente a que os ricos forneçam os meios de preservação para aqueles que não podem fazê-lo, mesmo de acordo com as necessidades naturais mais essenciais (MSRL, AA 06: 326).

Por fim, Kant faz uma defesa dos direitos sociais contra uma reclamação bastante comum contra eles, ao afirmar que os programas sociais do governo não tornam a pobreza

¹³ Na maioria das vezes Kant usa a expressão “vontade unificada do povo” (*vereinigten Willen des Volkes*).

um meio de vida para os preguiçosos e, por isso, os impostos cobrados para mantê-los, não podem ser considerados uma carga injusta sobre os ricos (MSRL, AA 06: 326).

Referências

- BAYNES, K. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany, SUNY, 1992.
- COHEN, J. The Importance of Philosophy: Reflections on John Rawls. https://ocw.mit.edu/courses/political-science/17-960-foundations-of-political-science-fall-2004/lecture-notes/rawls2_lecnote.pdf.
- COHEN, J. “A More Democratic Liberalism”. *Michigan Law Review*, vol. 92, no. 6, The Michigan Law Review Association, 1994, pp. 1503–46, <https://doi.org/10.2307/1289593>.
- CARANTI, L. *Kant's Political Legacy: human Rights, peace, progress*. /s.l./: University of Wales Press, 2017.
- DARWALL, S. “A Defense of the Kantian Interpretation”, *Ethics* 86 (1976).
- FREEMAN, S. (ed). *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge Mass.: Cambridge University Press, 2003.
- GARGARELLA, R. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona y Buenos Aires: Paidós, 1999.
- HABERMAS, J. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa04/1785>. p. 385-464.
- KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa06/1797>. p. 203-495.
- KUKATHAS, C. & PETTIT, P. *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- LOSURDO, D. *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*. Napoli: Bibliopolis, 1983.
- POGGE, T. W. *John Rawls*. Munich: C. H. Beck, 1994.
- RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory.” *The Journal of Philosophy*, vol. 77, no. 9, 1980, pp. 515–572. JSTOR, www.jstor.org/stable/2025790. Accessed 28 Aug. 2021.
- RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1995.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2005.
- SCHOPENHAUER, A. *On the Basis of Morality*. trans. E.F.J. Payne, Bobbs Merrill, Library of Liberal Arts, 1965, (orig. 1841).
- WALKER, M. T. *Kant, Schopenhauer and Morality: Recovering the Categorical Imperative*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012.