



# GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

## O CONSEQUENCIALISMO PODE ACEITAR CRITÉRIOS DEONTOLÓGICOS?

FERNANDO MAURÍCIO DA SILVA<sup>1</sup>

**Resumo:** Décadas atrás os eticistas propuseram importantes reformulações ao consequencialismo e respostas aos seus opositores. Também o debate sobre possíveis aproximações entre éticas deontológicas e consequencialistas veio a formar um dos campos da pesquisa em ética. Variações neste debate incluem defesas de compatibilização entre éticas deontológicas e consequencialistas ou críticas das concessões que um modelo tem feito ao outro. Ambas as hipóteses não são recebidas sem maiores problemas. Uma análise das diferenças entre um e outro modelo normativo permitirá constatar que sempre uma decisão axiológica implica o tipo de formulação ética assumida pelos autores. E uma análise do debate moderno entre Kant e Hume permitirá verificar como este debate foi iniciado, o que fornece outra orientação para o problema nos termos atuais. O objetivo deste trabalho é oferecer uma posição possível neste debate, tomando como ponto de partida o consequencialismo.

**Palavras-chave:** Consequencialismo; Ética normativa; Princípioalismo.

---

1. Faculdade Municipal de Palhoça- SC. Email: fernando.silva@fmpsc.edu.br

# CAN CONSEQUENTIALISM ACCEPT DEONTOLOGICAL CRITERIA?

**Abstract** : Decades ago, ethicists proposed important reformulations to consequentialism and responses to their opponents. The debate about possible approaches between deontological and consequentialist ethics has also come to one of the fields of research in ethics. Variations in this debate include defenses of compatibility between deontological and consequentialist ethics or criticisms of the concessions that one model has made to the other. Both hypotheses are not received without major problems. An analysis of the differences between one and the other normative model will show that an axiological decision always implies the type of ethical food assumed by the authors. And an analysis of the modern debate between Kant and Hume will allow to verify how this debate started, what another orientation for the problem in the current terms. The aim of this paper is to offer a possible position in this debate, taking consequentialism as a starting point.

**Keywords:** Consequentialism; Normative ethics; Principlism.

## INTRODUÇÃO

Conhecido é o fato de que, desde os anos 1950, eticistas propuseram reformulações ao consequencialismo. Alguns consideram clássico o debate despertado pela defesa do consequencialismo de regras nos termos de Urmson (1953) e Brandt (1959). Paralelamente, outros virão a propor reformulações à deontologia ou, de forma menos ortodoxa, aproximações entre consequencialismo e deontologismo. Assim, pode-se dizer que as objeções levantadas ao consequencialismo reformulado levaram ao menos às seguintes atitudes na ética contemporânea: (1) ampliar o consequencialismo de forma a responder aos problemas alegados pelos deontologistas; (2) formular modelos menos rígidos, na forma de consequencialismos indiretos, deontologias moderadas ou modelos mistos (consequencialismo kantiano, principlismo, etc.); (3) ou rejeitar este debate normativo em favor de uma reedição da ética de virtudes. Contudo, este novo debate sobre qual dessas atitudes deveríamos adotar representou por si só um novo problema em ética. Enfim, hoje se tornou significativo avaliar estes métodos ou posições normativas, diante do que pretendemos considerar o sucesso ou fracasso dos modelos de tipo (2) em relação ao consequencialismo.

As acusações típicas para estes modelos são geralmente as seguintes: (I) haveria *concessão* do consequencialismo a certos critérios deontologistas (ou vice-versa), o que levaria ao colapso do modelo; (II) modelos mistos seriam, em última instância, *reduzíveis* a apenas um dos modelos normativos; (III) modelos não estritamente consequencialistas são *incoerentes* e colapsam. Diremos que se trata do problema da concessão, da redução e da incoerência. Para analisarmos este tríplice problema, adotaremos alguns passos metodológicos. Na primeira seção, apresentaremos uma síntese das *objeções e respostas* mais frequentes entre esta e aquela posição normativa, implicando problemas comuns aos modelos de tipo (1) e (2). Em seguida, nos concentraremos nos modelos do caso (2), quando adotaremos a estratégia de avaliar as acusações de um caso de deontologia moderada aos critérios do “consequencialismo kantiano”. Enfim, poderemos reavaliar nosso problema inicial, apresentando hipóteses para uma solução.

## 1. LOCALIZANDO UM CONFLITO ENTRE MODELOS NORMATIVOS.

Começemos recordando a clássica acusação de Scheffler (1982): o utilitarismo clássico é um modelo excessivamente exigente, pois ao definir como obrigatório o padrão único de maximização da felicidade, trata também como obrigatórios atos que comumente consideramos apenas opcionais (nem obrigatórios nem proibidos). Por exemplo, no lugar de comprar roupas novas, alguém deveria manter-se com as usadas e doar o dinheiro para instituições de caridade. Ora, foi em sentido similar que alguns acusaram autores como S. Kagan e P. Singer de defenderem um utilitarismo forte que aceita este tipo exigente de obrigação de maximização. Contudo, outro modelo, com critérios diversos ao do utilitarismo direto, já presente em Mill na opinião de Sinnott-Armstrong (1992), afirma que alguém somente é obrigado a maximizar a felicidade se a punição (que se aplicaria por não ter maximizado a felicidade) poder produzir maximização. Neste caso, podemos dar muito mais à caridade, mas não somos obrigados a fazê-lo. O *utilitarismo de regra* mais contemporâneo fornecerá uma variação: se internalizar uma regra maximiza a felicidade, por exemplo, de doar  $x$  para a caridade, então a regra expressa obrigação moral. Entretanto, apesar da maioria dos autores concordarem que uma teoria somente é consequencialista se for neutra em relação ao agente (HOWARD-SNYDER, 1994; PETTIT, 1997), um *utilitarismo centrado no agente* ou que ao menos não pressuponha a neutralidade do agente (BENNETT, 1989; BROOME, 1991) poderá defender que temos maior obrigação de beneficiar a nós mesmos, aos familiares e aos amigos, do que aos estranhos, desde que isto não cause maior dano ao estranho e as causas relativas a

ela não forem próximas (como beneficiar um estranho faminto). Para prosseguir nas variações, cite-se o *consequencialismo satisfatório*, como aquele descrito por M. Slote, que rejeitará o critério de maximização e o substituirá pela obrigação de produzir benefícios suficientes, cuja subvariante encontramos no chamado *utilitarismo progressivo*, para o qual a moralidade deve melhorar o mundo, impedir que se torne pior, no lugar de não fazer nada. Seja como for, todas estas propostas conhecem a objeção de que sempre será problemático definir as escalas de bens, sejam na forma de maximização, preferências ou progressões. Agora, para introduzirmos uma crítica deontologista, acusa-se o consequencialismo de desvalorizar o valor do agente capaz de escolha, em nome de cálculos finalistas, ou seja, acusa-se – seguindo um exemplo canônico – de ignorar o valor do amigo em favor do estranho. Assim, temos até aqui exemplos do duplo debate, dos consequencialistas entre si ou entre estes e deontologistas. Além disso, é interessante que aquele exemplo – sobre a obrigação de fazer o bem primeiro aos amigos ou aos estranhos – ser um caso de discussão sobre onde colocar o valor fundamental da moral, ponto que teremos que retornar na próxima seção.

Vejam agora uma segunda linha de objeções feitas por deontologistas e avaliemos suas variações e concessões. Deontologistas costumam objetar também que o consequencialismo é uma doutrina contra-intuitiva, por exemplo, por afirmar que é correto matar uma pessoa para salvar cinco. Um *deontologista moderado*, diversamente, poderá responder que é moralmente errado matar uma pessoa para salvar cinco, ou que é indubitavelmente errado matar uma criança para salvar cinco, mas aceitará que não é moralmente errado matar uma pessoa para salvar mil ou um milhão. Contudo, a resposta é que este tipo de deontologia não é capaz de estipular a linha divisória entre certo e errado, sendo arbitrário, por exemplo, qual promessa cumprir quando duas promessas entram em conflito. O ponto relevante para nós é que isso poderia significar que a chamada deontologia moderada não passa de uma *concessão* ao consequencialismo, com o que ela implode. Acontece que, inversamente, objeta-se que o consequencialismo continua incapaz de explicar e acomodar nossas intuições morais comuns. Ora, se a isto se responder que o consequencialismo é contra-intuitivo apenas às vezes, mas não sempre, então teremos, por seu turno, uma *concessão* ao deontologismo feita pelos consequencialistas. Não foi por acaso que Mill, opondo-se ao que ele chamou “escola intuitiva”, procurou a “prova do princípio de utilidade” em observações empíricas sobre o que desejamos, neste ponto acompanhando o método de Hume – assunto ao qual voltaremos em nossa conclusão. Contudo, em oposição a isto temos hoje o consequencialismo de R. Hare, para o qual o fundamento está na própria forma dos juízos morais, o que respeita a teoria kantiana dos imperativos morais. Este desdobramento do debate é importante, e por isso nos concentraremos nele posteriormente.

Outra estratégia será adotar um *consequencialismo de regra*, em sua formulação contemporânea, como encontramos em J. Urmson e R. Brandt. Mas a primeira acusação conhecida a este tipo de modelo – feita por Hare – é que ele entra em colapso diante das exigências do consequencialismo de ato: caso obedecer a regra “não roube” possa produzir um estado de coisas pior que desobedecê-la, então teríamos que assumir a regra “não roube, exceto quando...”. Com isso, toda vez que a regra não produzir o resultado positivo esperado, o consequencialista de regra abrirá concessão ao consequencialista de ato. Mas caso o consequencialista de regra não abra esta concessão, então sua posição recairá no deontologismo. Claro, uma solução estaria em substituir o critério de “regras esperadas” por “regras aceitas”: neste caso, uma regra é correta porque foi previamente aceita e o conjunto de regras de exceção será correto pela mesma razão. Contudo, agora podemos acusar o consequencialista de assumir um fetichismo de regras que mesmo um deontologista puro pretende evitar. Esse fetichismo levará mais uma vez à implosão do consequencialismo, pois os agentes procurarão nas regras de exceção todo tipo de justificação aos seus atos, isto é, utilizarão regras alternativas como meios para calcular custos alternativos, assim como poderão negar aceitar novas regras em função dos novos custos. Além disso, um *consequencialismo de regras simples* não parece evitar o problema: adotar sempre a regra mais simples, como forma de evitar custos novos e garantir a maximização, não garante que a regra mais simples produza mais benefícios que um complexo de regras. Assim, ou o consequencialismo aceita concessões à deontologia, implodindo, ou contorna as objeções, mas neste segundo caso colapsa por incoerência ou reduz-se ao consequencialismo de ato que inicialmente procurou superar. Daí se segue nossa pergunta: seria possível evitar este complexo entre concessão, colapso e redução? Ora, por um lado, o consequencialista de regra é aquele que não assume como obrigação ter que maximizar o bem, mas antes que regras imparciais garantem melhor a produção dos bens. Porém, isto significa conceder ao critério deontológico de imparcialidade e, além disso, é uma forma camuflada de aderir a uma psicologia moral similar à kantiana, isto é, que agentes morais devem estar motivados a agir moralmente e respeitar as regras. Por outro lado, dizer que há algumas regras que são necessárias ou que há alguns juízos morais que possuem forma imperativa necessária (como em Hare) parece levar não simplesmente a um tipo de consequencialismo moderado, mas a uma concessão à deontologia.

Não por acaso surgirá uma terceira forma de solução: assumir a conciliação estrita entre consequencialismo e deontologia. Foi T. Nagel que defendeu esta hipótese ao adotar uma distinção consagrada por D. Parfit: razões neutras para o consequencialismo e razões relativas ao agente para a deontologia. Contudo, isso significou alocar o primeiro para os postulados “objetivos” da ética e o segundo para as determinações “subjetivas”. Moore preconizou uma variação a esta

solução, defendendo o consequencialismo para definir o correto, mesmo nos casos de obrigações e permissões aceitas pelo agente comum, porém limitados a um limiar além do qual critérios deontológicos são aceitos. Mas estas “teorias mistas” (Hare, Moore, Parfit) não implicariam em concessões significativas que tornam questionáveis até que ponto seus proponentes são “kantianos” ou “millianos”? Richardson (1990) defendeu uma forma de deontologia, pretendida pura, mas que concede muito ao consequencialista, ao defender um conjunto de regras priorizadas entre si. O consequencialismo indireto de dois níveis representa a imagem invertida desta posição. Mas pode-se acrescentar agora que, ainda que o consequencialismo indireto superasse a objeção feita ao direto, a saber, que pretender que todo ato possa produzir diretamente os melhores resultados é uma forma de *culto à esperança*, entretanto manteria um *culto às regras*, como vimos acima. É neste ponto que a deontologia sempre parece mais promissora, mas sua dificuldade reaparecerá no momento de distinguir regras de obrigação e regras de permissão, sobretudo o campo do supererrogatório e demais atos tidos opcionais ou recomendáveis.

Diante disso, para evitar aquela afirmação kantiana – que é inconcebível um conflito de deveres – David Ross preferiu aderir a uma concepção de dever *prima facie*. Contudo, Ross teve consciência de não estar defendendo uma deontologia moderada que pudesse incorporar concessões ao consequencialismo, mas uma ética propriamente *mista*. O conflito entre deveres *prima facie* seria solucionável caso não se assumisse nenhum dever de obrigação categórica, havendo uma lista de obrigações tanto consequencialistas quanto deontologistas. As objeções a este modelo, contudo, não são diferentes das vistas acima: sem um meta-princípio para tais deveres, sempre haveria risco de decisão arbitrária sobre qual dever seguir; a manipulação dos deveres *prima facie* não parece ser evitável, sobretudo para as razões centradas no agente; versões centradas no paciente, mesmo se resolvessem esta última objeção, levaria o modelo principialista de Ross a colapsar no consequencialismo ou ao menos à priorização de regras de beneficência; o modelo pode implodir no consequencialismo caso a violação de deveres *prima facie* seja justificada pelas boas consequências; o modelo colapsa no deontologismo se o risco de violação constante dos deveres for resolvido priorizando critérios autonomistas sobre regras de beneficência; as violações justificadas aos deveres irão constantemente ameaçar os critérios deontológicos. Uma resposta estaria em dividir deveres *prima facie* com rigor diversos, alguns categóricos sem serem incondicionais, e outros consequencialistas sem representarem um padrão único. Mas sempre ficamos na dúvida se isto é uma ética mista ou uma deontologia de limiar, tendo pelo menos que enfrentar a questão sobre onde estabelecer o limiar. Ou, por esta razão, deveríamos assumir algum tipo de consequencialismo kantiano? Andamos em círculos novamente. Por isso, posteriormente, teremos que avaliar melhor as críticas do deontologismo ao consequencialismo deste último tipo. Até aqui, entretanto, tudo o que fizemos foi

detectar o jogo argumentativo entre concessões ou outros critérios para variações metodológicas daqueles modelos éticos.

## 2. “DEONTOLOGIA” – UM TERMO AMBÍGUO.

Faremos agora um intercurso sobre uma possível fonte deste debate já localizada entre filósofos modernos. Isso será relevante para localizarmos “fantasmas” no debate mencionado. Como nos é conhecido, os modernos distinguiram duas tendências na ética: ciência dos fins da ação e ciência dos móveis da ação. Esta distinção mais recentemente foi subordinada àquela que distingue entre éticas deontológicas e éticas teleológicas. Com efeito, Bentham, em um trabalho de 1834 intitulado *Deontologia ou ciência da moralidade*, cunhou o termo “deontologia” para se referir à ciência que se ocupa em “(...) ensinar ao homem como dirigir suas emoções de tal modo que as subordine, na medida do possível, a seu próprio bem-estar” (*Deont.*, I, 2), termo que foi retomado por Antonio Rosmini, afirmando que “a ciência filosófica do raciocínio divide-se em duas classes, uma que trata dos entes tais como são, a ontologia, e a outra que trata dos entes como devem ser, a deontologia” (1850, p.164). Enfatize-se: ao gênero da *ciência do raciocínio* pertence a deontologia como sua espécie. O próprio autor distinguiu deontologia geral e deontologia especial, entendendo a primeira como ciência da perfeição dos seres e a segunda como ciência do humano. Mas, em *Principi della scienza morale* (n.203), Rosmini esclarece que a deontologia especial se formula como *nomologia*, isto é, “ciência da norma”, que terá por fundamento o “imperativo moral”; e, em *Psicologia* (1847, *Prefácio*, §19), definiu deontologia como “ciência normativa” que responde à pergunta “como deve ser o ser para ser mais perfeito?”. Kant, posteriormente, não deixou de procurar responder ao dever de aperfeiçoamento para consigo mesmo. Ainda assim, a relevância dos seus esforços não dariam razões suficientes para afastar também a deontologia como ficou caracterizada por Bentham no berço do utilitarismo.

Vejamos agora uma segunda narrativa. Poderíamos efetuar alguns passos para trás e admitir que as chamadas “deontologias do agente” são aquelas que se comprometem de algum modo com a *doutrina do duplo efeito*, antiga formulação encontrada em Tomás de Aquino e na teologia católica (WOODWARD, 2001). Depois disso, em seguida poderíamos reconhecer variados modos de deontologia, não baseadas no móvel da ação, tampouco no agente, mas nos motivos (HURD, 1994), ou ainda, deontologias baseadas no paciente moral (THOMSON, 1985). Assim chegaríamos a uma das acepções atualmente comuns de “deontologismo”, onde o dever e o valor intrínseco do ato estão ligados, isto é, que há certos tipos de atos que são obrigatórios em si mesmos ou há certos atos que são maus em si mesmos, atos que são “meios moralmente inaceitáveis de perseguir fins” (DAVIS,

1993, p.205), ou ainda, “tipo de julgamento moral válido e fundamental, que não pode ser reduzido a – ou ultrapassado por – outros princípios” (NAGEL, 1988, p.54). Ora, agora podemos ver melhor que, em distinção a estas posições “absolutistas”, a ética de Kant, até então tomada como modelo clássico de deontologia, seria antes um modelo que procurou sintetizar posições divergentes das antigas deontologias e demais éticas teleológicas, onde a *doutrina do duplo efeito* (Tomás de Aquino), a *doutrina do fazer e permitir* (KAGAN, 1989; BENNETT, 1981; DAVIS, 1984) e os chamados “paradoxos da deontologia” (SCHEFFLER, 1988), resultantes da *doutrina do uso* (ou não-uso da pessoa), foram pela primeira vez enfrentados a partir de uma teoria dos imperativos morais, similar ao modo como a deontologia dos contratantes foi reconstruída recentemente em um sistema de *doutrina do direito* (sobre o que, atualmente, Rawls (1971), Gauthier (1986) e Scanlon (2003) fornecem interpretações e soluções diversas). Veremos, contudo, que a forma como o consequencialismo pode atacar os pressupostos e implicações da ética kantiana é bastante diferente do modo como ataca o deontologismo no sentido mais recente, de forma que o debate entre cada uma destas posições necessita ser melhor qualificado para evitar assombrações. É isso que justifica reconsiderar o debate entre deontologistas e teleologistas modernos.

Passemos agora ao consequencialismo, termo que o mesmo Bentham (1789) tratou de definir em termos de valor fundamental da justificação moral devido unicamente às consequências e conforme um padrão único, tornando neutro o agente e tratando os motivos como relativos. Sobre isso, Bennett (1989) defendeu uma definição mais ampla, não limitada a uma doutrina moral neutra em relação aos agentes. Debates como este foram levantados e produziram diversas defesas do consequencialismo, assim como distinções internas: consequencialismo monista ou pluralista, consequencialismo de regra ou de ato, consequencialismo dos resultados reais ou esperados, etc. Mas que alguns dos conteúdos e problemas que a deontologia enfrentava venham a se repetir no debate entre consequencialistas pode nos levar a questionar se a divisão entre ética consequencialista e ética deontologista é suficiente. É por isso que colocamos nossa questão inicial, recordemos: certas formulações do consequencialismo representam um consequencialismo mais refinado ou seriam concessões à deontologia? A resposta trivial é que o oposto da deontologia pura é o consequencialismo direto. Autores consequencialistas têm defendido que o consequencialismo indireto malogra justamente por assumir critérios deontológicos (LYONS, 1965; ALEXANDER, 1985), por exemplo, permaneceria impossível para o consequencialismo indireto explicar por que admitimos que a desobediência às regras produz consequências que prejudicam aos outros, ou por que alguém poderia ser forçado a obedecer regras em nome das consequências futuras que supostamente se deve esperar? Inversamente, um deontologista puro teria que acomodar as questões sobre felicidade, bem-estar e consequências fora dos seus critérios morais



basilares, como parece ser o caso de Kant ao resolver tais questões mediante uma teoria dos Reinos dos Fins e distinguir entre um imperativo categórico do direito e aquele da moralidade (a não ser que interpretemos que o primeiro é mera variação do segundo). Afinal, o deontologista puro necessita responder à pergunta “seria justificável permitir que o mundo se tornasse pior”? (FOOT, 1985). Assim, enquanto um consequencialista corre o risco de ter que admitir em seu sistema algo como “deveres positivos para com estranhos”, o deontologista sempre encontra o limiar sobre cláusulas de exceção (RICHARDSON, 1990) para responder sobre a não piora do estado de coisas do mundo.

Diante deste debate cruzado, a pergunta sobre a divisão entre deontologia e consequencialismo ganha outro aspecto. Pois a pergunta parece ser até que ponto esta separação ainda é viável? Ou ao menos teríamos que esclarecer o que estes termos precisamente querem dizer? Até que ponto modelos amplos de cada uma dessas posições compreendem uma teoria mais complexa ou uma concessão à teoria rival? Haveria aí uma espécie de “antinomia moral”, tornando cada modelo normativo irreconciliável? Ou certos critérios rotulados deontológicos e consequencialistas estariam inevitavelmente em ambos os lados?<sup>2</sup>

Em nossa conclusão voltaremos a esse problema histórico, não mais considerando como os contemporâneos leram os modernos, mas reconstruindo a própria discussão clássica, especialmente entre Hume e Kant, para testar a atribuição feita a estes autores como utilitarista e deontologista puros, respectivamente. Mas, antes disso, retomaremos com maiores detalhes o debate acerca do valor moral fundamental desta ou daquela corrente normativa. A estratégia que adotaremos agora, já prevista, consistirá em avaliar as críticas ao chamado “consequencialismo kantiano” de Hare.

---

2. Como ficou dito em nossa introdução, outra solução que tem sido defendida por muitos filósofos contemporâneos consiste na defesa da ética de virtudes como um modelo normativo que evita aquele tipo de debate “vicioso”, por assim dizer (WATSON, 1990; KAWALL, 2009): consequencialistas definem virtudes como traços que auxiliam na produção de boas conseqüências e os deontologistas como os traços possuídos por aqueles que cumprem seus deveres. Mas os eticistas de virtudes não admitem definir as virtudes a partir de um valor moral mais primitivo. Entretanto, a própria ética de virtudes sofrerá variadas formulações, cujo conteúdo já ficou observado nas duas outras formas de ética normativas: ética de virtudes baseadas no agente, ética de virtudes eudaimonistas, ética de virtude hedonistas, ética de virtudes centrada nos fins, etc. Uma resposta possível seria aquela observada por John Rawls, que a ética de virtudes, apesar de teleológica como o consequencialismo, não é uma ética normativa no mesmo sentido, pois padrões de virtudes não implicam princípios normativos. Mas isso significa que a ética de virtudes poderia ser compatibilizada com o consequencialismo ou o deontologismo, bem como poderia significar que a ética de virtudes não pode responder a pergunta “o que devemos fazer?” em sentido estrito. Seja como for, ainda assim teríamos que reconhecer a recorrência de conteúdos comuns às três formas de éticas.

### 3. “RÓTULOS”.

O primeiro grupo de objeções e respostas que discutimos, sob o exemplo de ajudar o amigo ou o estranho, poderia ser respondido dizendo, como fez Railton, que aquelas objeções não atingem o utilitarismo pelo fato deste não compreender um procedimento de decisão, isto é, um *método de raciocínio moral*. Mas se esta resposta for verdadeira, então o consequencialismo é uma *doutrina do valor fundamental da moral* (bem-estar, felicidade) incompatível inteiramente com o valor fundamental assumido por uma deontologia pura (vontade, liberdade, dignidade). Mas isso nos mostra que uma coisa é discordar sobre qual valor fundamental deve ser adotado em ética e outra é que tipo de método de raciocínio moral é mais adequado. É mais pertinente abrir concessão a este ou aquele método de raciocínio ético do que reunir valores morais fortemente divergentes.

Ora, é conhecida a divisão da ética entre modelos teleológicos e não-teleológicos (PETTIT, 1993). No interior das teorias teleológicas poder-se-ia distinguir, entretanto, aquelas que partem da definição de um bem a ser buscado como valor fundamental, onde bem e fim se equivalem, então chamado de sumo bem, identificado com a virtude, com a felicidade (eudaimonismo), prazer (hedonismo), etc., ou aquelas em que o fim é definido conforme o modo como justifique seus meios (consequencialismo), esteja ou não o agente pensado como neutro. O que faz a deontologia kantiana, por sua vez, é não identificar bem e fim, distinguindo fim último e sumo bem. Por esta razão, enquanto para Bentham a deontologia era um momento do consequencialismo, para Kant a teleologia é um momento da moralidade, com o que ele distinguira moralidade, ética e direito. Por isso nossa pergunta inicial é pertinente, isto é, avaliar os argumentos que pretendem defender a incorporação ou concessões de questões morais sobre consequências no interior de cada modelo.

Um defensor atual da ética kantiana e que, entretando, não vê problemas em reconhecer no kantismo critérios teleológicos de raciocínio moral é Allan Wood (2008). Em seu *“Consequências”*, de *Kantian Ethics*, o autor sustenta que os conceitos consequencialistas de “fim último” (padrão único), “fim individual” (preferências) e “fim comum” (felicidade geral) são comparáveis aos termos kantianos de “fim em si mesmo”, “fim individual” e “reino dos fins”. Porém, inversamente, o mesmo autor rejeita a possibilidade de um consequencialismo kantiano<sup>3</sup>. Wood rejeita os

3. Podemos resumir o argumento do autor da seguinte maneira: 1º passo: toda ética é composta de dois elementos básicos: “valor fundamental” e “raciocínio moral”. O consequencialismo pode incluir um raciocínio deontológico e o kantismo um raciocínio sobre estado de coisas, mas não estes mesmos elementos como valores fundamentais. Logo, consequencialismo e deontologia são termos aplicáveis às teorias éticas apenas parcialmente, sem que isso elimine as distinções entre kantismo e demais éticas quanto ao valor fundamental. 2º passo: toda teoria ética inclui considerações sobre fins

*modelos mistos* por serem formas equivocadas de concessão, mas ao mesmo tempo defende que deontologia e consequencialismo são reconciliáveis em níveis diferentes. Rejeita então o chamado consequencialismo kantiano, proposto por R. Hare (2000, p.147), pois nem admite a hipótese de Hare segundo a qual a ética kantiana poderia ser compatível com o consequencialismo, dado a máxima kantiana rígida de respeito à dignidade, distinta do fomento da felicidade, tampouco aceita que o kantismo poderia ser formulado como um consequencialismo. Assim, dentro dos termos que apresentamos em nossa introdução, Wood não abriria concessões ao consequencialismo quanto ao valor fundamental, mas aceitaria o raciocínio moral sobre consequências. A outra parte da conclusão, mais difícil de demonstrar, é que o kantismo seria suficiente para acomodar todos os problemas que resumimos em nossa primeira seção. A pergunta é se as pretensões significativas do consequencialismo são assim bem acomodadas? Responderemos que a distinção de Wood entre valor e raciocínio moral é frutífera, mas nem por isso um modelo como este é suficiente para acomodar o “valor moral” que o consequencialismo propõe. Por isso será importante avaliarmos estes argumentos antes de voltarmos a nossa questão inicial.

Seja como for, podemos admitir que o rótulo “deontologia” é uma forma convencional de classificação da ética kantiana simplificadora e por conveniência, convenção a ser evitada se quisermos melhor localizar a diferença entre a ética kantiana e as “consequencialistas”. Mas que o mesmo se aplique ao rótulo “consequencialismo” e “teleologia”. Esta observação vem de encontro com o que verificamos na análise do debate sobre as variações e concessões metodológicas. Para isso, distinguiu-se entre *valores fundamentais* e *métodos de raciocínio ético*<sup>4</sup>.

Ora, certamente o valor básico na ética kantiana não é um estado de coisas, mas a dignidade (valor da natureza racional como fim em si mesmo) desde a qual as ações podem ser exigidas ou proibidas em si mesmas e independe das consequências.

e estados de coisas. O conceito de “fim” possui diversos sentidos e não necessariamente corresponde a “bom” e a estados de coisas. Logo, o kantismo inclui um conceito de “fim em si mesmo” como valor fundamental (a dignidade do ente racional), um conceito de estado de coisas (sumo bem) e um sistema de fins fundado no valor fundamental e não em estado de coisas (o Reino dos fins). Conclusão: Não é possível nem necessário falar em “consequencialismo kantiano”: desnecessário porque a ética kantiana, quando considerada no todo, já prevê um raciocínio sobre fins e consequências; impossível por que do valor fundamental kantiano pode-se prever e incluir elementos éticos sobre consequências, mas do consequencialismo não se pode chegar à inclusão sistemática dos elementos chamados “deontológicos”.

4. As questões básicas da ética (já presente em Mill) são duas: a natureza do valor fundamental e os tipos de entidades a serem estados de coisas (tratadas como consequências das ações). Assim, localizar os valores básicos em estados de coisas a serem buscados não impede um raciocínio que enfatiza a conformidade com regras morais; e localizar os valores básicos diretamente na dignidade da natureza racional e ações que respeitam esta dignidade não leva necessariamente a raciocinar deontologicamente (observar sempre a retidão e obediência). Por isso a solução de Wood compreenderá afirmar que o kantismo admite uma axiologia deontológica e um método decisório que inclui critérios sobre consequências.

Inversamente, admitir este valor fundamental não implica à ética kantiana recusar um raciocínio moral sobre consequências e estados de coisas. Na ética kantiana, o *raciocínio* moral baseia-se em “deveres de virtude”. Conclui-se que é um dever distinguir entre fins que são nossa própria perfeição e a dos outros (obrigação de produzir bons estados de coisas) – o que é comum ao consequencialismo – e fins em si mesmos (estabelecer o respeito pela dignidade humana e o valor da razão como fins em si mesmos). Portanto, consequencialismo e kantismo estariam em acordo quanto a um pressuposto básico na teoria da ação: a intencionalidade (fins a serem produzidos) é a característica fundamental de toda a ação. E a diferença estaria em que este mesmo critério se baseia em valores diversos. Logo, o kantismo inclui o “fim em si mesmo” no valor fundamental e “fins a serem produzidos” na teoria da ação e no raciocínio decisório (razão prática).

Esta defesa do kantismo apresenta o interessante argumento que o valor fundamental em deontologia pode ser teleológico, isto é, o fim em si mesmo como valor da pessoa racional – desde que não confundido com o fim a ser produzido. Assim, se o valor fundamental de uma teoria é diferente do raciocínio ético, então teríamos que admitir que o valor de base kantiano não proíbe que as ações não possam depender de estados de coisas (sentimentos relativos às circunstâncias). Mas isto vale também para certas formas de consequencialismo: o utilitarismo de Mill exige não só o estado de coisas de maior prazer e menor dor, mas recomenda regras morais mais propícias para a felicidade geral, ou a aceitação de códigos normativos estabelecidos e sua reforma conforme a utilidade, cujas obrigações derivadas seguem-se segundo um *raciocínio* deontológico. Isto é, o modelo possuiria os mesmos elementos do kantismo, porém de cabeça para baixo: o valor fundamental é um estado de coisas e o raciocínio ético é deontológico. Além disso, agora seguindo um exemplo dado por Wood, o caso de “mentir ou não para o assassino na porta de casa” não deveria induzir ao erro: tende-se a confundir consequência com negligência e confundir kantismo com atitude fetichista para com regras morais de não mentir. Enfim, acrescentemos, um consequencialista poderia admitir ser *errado* mentir mesmo para evitar dano maior imediato, apesar de não assumir a obrigação de não mentir para proteger a liberdade como direito universal. Logo, o rótulo “deontologia” seria insuficiente para demarcar a distância entre tais teorias, pois o consequencialismo exige (i) julgar a retidão moral de ações por suas consequências previsíveis e não por suas consequências reais e (ii) selecionar suas ações não na base das consequências previstas para estas ações, mas sim de acordo com as regras morais internalizadas na prática. Entretanto, esta solução ainda não elimina inteiramente aquele fetichismo de regras ao qual toda deontologia pura corre o risco de recair. Permanece ambígua a definição de deontologia, oscilando entre a concepção de Bentham (ciência da subordinação das emoções aos padrões morais consequencialistas) e de Rosmini (ciência do raciocínio sobre o dever-ser).

Curiosamente, Wood precisa aceitar que a deontologia pode ser entendida tanto como ciência do raciocínio moral quanto como ciência da subordinação da intenção aos valores morais fundamentais, o mesmo valendo para o consequencialismo. Ora, estas razões não justificariam recusar tal separação em favor de uma ética mista?

Podemos presumir agora que não apenas o termo “deontologia” pode induzir ao erro, mas também o termo “consequencialismo”. Por um lado, este último não necessariamente deve pressupor a deliberação em termos instrumentais, pois certas versões podem admitir ações orientadas tanto por “prazer e dor” quanto por grupos de regras morais. Isto se observa quanto aos critérios de “decisão certa” no consequencialismo. Por outro lado, para se admitir considerações deontológicas em uma teoria do valor fundamental como estado de coisas, costuma-se incluir o respeito à noção de “certo e errado” segundo os seguintes critérios: (1) julgar a decisão por suas consequências possíveis ou razoavelmente esperadas; (2) dar peso suficiente para ações conforme regras morais internalizadas e não apenas consequências previstas (casos de garantia e benefício entre pessoas). Por exemplo, “não mentir” admitiria exceção em casos onde muito mais vidas poderiam ser perdidas (WOOD, 2008). Assim, a “exceção à regra” ocorre (i) quando não seguir a regra evita males desnecessários (como em “perder vidas”); (ii) quando violar a regra evita males desnecessários; (iii) quando a regra está em conflito com outra que deva precedê-la. Porém, se não quisermos aderir ao argumento engenhoso de Wood, bastaria dizer que o consequencialismo necessita utilizar categorias deonticas (obrigatório, proibido e permissível), nem por isso deontologistas, assim como cálculos de benefícios (versus custos, riscos, danos, etc.) são indispensáveis para qualquer teoria ética, não necessariamente consequencialistas. Este seria outro caminho promissor para sustentar que “deontologia” e “consequencialismo” são meros rótulos que podem induzir ao erro. Voltaremos a esta hipótese.

Do lado “oposto”, seria equivocado nomear “consequencialista” uma teoria apenas por admitir o equívoco de uma “autocongratulação no futuro do pretérito perfeito” (WOOD, 2008, p.260), ou seja, a autofelicitação de uma pessoa pelo bem produzido no futuro apesar de ter violado uma regra. O exemplo de Wood: alguém dotado de poder político poderia utilizá-lo de forma sabidamente errada e ser futuramente justificado segundo um sentimento de gratidão por sua suposta ousadia, como no caso de Catarina, a Grande, da Rússia, que chegou ao poder por conspirar com o amante no assassinato de seu marido, o czar, o que então produziu sentimentos ambivalentes acerca das consequências de seus atos de Reforma Política dependentes do assassinato precedente. Aquele tipo de justificação dever-se-ia a uma ilusão: há certas ações erradas que, em retrospectiva, parecem nos fazer mais felizes por terem acontecido. Wood se põe em concordância com Mill quando este afirma que filósofos consequencialistas não são mais propensos para tal ilusão (WOOD, 2008, p.261): é tão fácil para um consequencialista ponderado quanto para

um kantiano rejeitar a inevitabilidade do mundo de regras morais. Logo, este “erro comum” não é o erro do consequencialismo, pois “consequência” não é critério puro. Contudo, responderemos que Wood pode estar correto quanto a Mill, não quanto a todo consequencialismo mais estritamente “rotulado”.

## 4. CONSEQUENCIALISMO KANTIANO?

Até aqui esclarecemos o seguinte: um modelo C (“consequencialismo”) é aquele que adota uma teoria do valor fundamental *a* (“axiologia”) oposta a de um modelo D (“deontologia”), mas ambos podem adotar um mesmo método de raciocínio moral *r*. Portanto, se a distinção entre *a* e *r* for descuidada, então D e C serão tratados como meros rótulos que podem induzir ao erro<sup>5</sup>. Mas disso também se segue que D e C poderiam ser compatibilizados caso a distinção entre *a* e *r* fosse respeitada? Para responder a isso, vejamos agora como uma ética deontológica poderia estar ligada ao conceito de “consequências” na forma de um consequencialismo kantiano. Um modelo como este implicaria acomodar a teoria dos valores da deontologia ou incluir no consequencialismo algum valor para a pessoa e a liberdade. Então, contrapondo a hipótese de David Gauthier e Shelly Kagan, Wood rejeita a possibilidade de um “consequencialismo kantiano” devido ao equívoco que reduziria “os bons estados de coisas” à busca de uma soma ou à otimização. O que parece incompatível com modelos de tipo D é a necessidade – típica de modelos C – de ordenar valores possíveis de estados de coisas futuros de modo a tomar decisões segundo as diferenças entre estes valores, assim como o utilitarismo entende por “felicidade geral” o “bem” como todo único mensurável. Porém, como o conceito de “fim” também é indispensável para uma deontologia como a de Kant, então a dificuldade agora recairia sobre como conceber este fim ou bem a

---

5. Primeiro, seria preciso reconhecer que é problemático definir as melhores consequências gerais e em longo prazo, pois (a) desconhecemos todas as consequências de nossas ações e (b) não há sentido claro e referência determinada para a proposição “as melhores consequências”. Segundo, admitir valores básicos em estados de coisas a serem produzidos não impede um método de raciocínio moral que coloca ênfase na conformidade com as regras morais certas. Isto é, o valor de base de um modelo deontológico não exige sempre raciocinar “deontologicamente”. Raciocinar apenas em termos de dignidade da natureza racional levaria apenas a observar a “retidão” ou “obediência” sem jamais considerar as consequências. Ora, é neste sentido que Wood afirma que “a ética kantiana não faz nada do tipo” (2008, p.261): enquanto o valor fundamental kantiano seria a dignidade do ente racional, o raciocínio moral estaria baseado em “deveres de virtude”, isto é, que há fins que consistem em nossa própria perfeição e a felicidade dos outros. Logo, considerando o que significa tratar uma regra moral como “certa”, o raciocínio “admitir exceção à regra”, quando está em conflito com outra igual ou precedente ou com outros fins, seria aceitável mesmo no kantismo, não segundo a oposição entre consequências e regras, mas na relação entre regras e sua particularidade.

ser buscado<sup>6</sup>. Ora, esta é uma crítica à inclusão de critérios teleológicos em qualquer modelo normativo. As dificuldades seriam: (i) não é possível uma lista completa de fins, (ii) nem todo conjunto de fins admite medida de “otimização” e (iii) ordem de categorias. Podemos reproduzir o exemplo do passeio no bosque dado por Wood: é evidente que se meu fim é exercer uma caminhada agradável no bosque, então contemplar animais e flores silvestres contribui com meu “fim”, mas este conceito de “fim” não inclui o de maximamente melhor entre tais experiências e um sentido muito cru de sua ordenação, não fazendo sentido perguntar por distinções mais finas. Este tipo de fim não é concebido em termos de “otimização” nem envolve uma ordem exata de categorias entre todos os meus desejos. Portanto, o autor parece defender que a diferenciação entre o que é intrínseco e o que é instrumental é precária, quando não arbitrária, para termos exclusivamente teleológicos. Mas é claro que o consequencialista poderia devolver o problema observando que também é arbitrário sempre tratar como valor fundamental a obrigação de respeitar o dever (como ter que dizer a verdade mesmo ao assassino de seu amigo à porta) ou sempre tratar a dignidade como valor primeiro.

## 5. CONSEQUENCIALISMO DE PREFERÊNCIAS?

Diante disso, façamos o teste contrário: perguntar como alguns consequencialistas incluem a consideração “deontológica” ao tratar como “estados de coisas” casos como “manter promessa”, “respeitar um direito”, etc. ou os seus contrários, em termos de *peso positivo ou negativo* no cálculo do valor global das consequências, de modo a acomodar um “não devemos quebrar promessas” ou “não devemos mentir” para alcançar outras boas consequências. Esta estratégia costuma ser apresentada em termos de consequencialismo de preferências: (i) atribuir valor positivo ou negativo a certos estados de coisas, (ii) atribuir maior ou menor peso a certos fins, ou (iii) atribuir medidas de otimização para escolhas. O deontologista dirá que, primeiro, a atribuição de *valor* para estados de coisas é uma decisão apressada por pressupor um padrão único para a mensuração; segundo,

6. (1) A definição de algum fim inclui um critério de distinção entre as consequências mais e menos desejáveis; (2) alguns fins especificam uma consequência ideal (realização plena do fim); (3) a maioria dos fins fornece justificativa para alguma ordem de categorias entre resultados possíveis mais próximos da realização do fim; (4) alguns fins são definidos de modo aberto, modo de obter “a maior quantidade possível” de algo (por exemplo, em um jogo busco gastar o maior montante de dinheiro conforme as recompensas reais ou possíveis); (5) alguns fins são concebidos como estado ideal de coisas em termos de chegar a um ideal e não cair mais baixo que o necessário (por exemplo, o fim de satisfazer as preferências de um grupo de pessoas implica não frustrar ninguém desnecessariamente, o que seria feito adequadamente através do “Ótimo de Parento”: um equilíbrio geral deve chegar a uma situação tal que todos os consumidores, produtores e ofertadores se encontrem em um ponto que não possam melhorar sua utilidade nem prejudicar a do outro) (WOOD, 2008, p.262).

que as medidas de otimização não escapariam inteiramente ao hedonismo; e, terceiro, que atribuir pesos aos fins não apenas mantém a hipótese de um padrão único sobre fins, mas também inclui a suposição de diversas categorias morais além da liberdade do indivíduo. Assim, quando o consequencialismo de preferências assume critérios de “peso positivo e negativo” para a livre preferência das pessoas, permanece definindo-a como um estado de coisas como valor fundamental, isto é, ignora quais estados valorizamos em comparação com outros. Com isso chegar-se-ia a distorção que reúne “a coisa certa a fazer” e “tipos de consequências”: suponhasse que o Departamento de Segurança Federal me ofereça grande pagamento para eu trair meu amigo, com o que ele pode ser detido e torturado; porém, se eu não o trair, outras pessoas farão com consequências ainda piores, mas se eu trair meu amigo, outros não precisarão fazê-lo (2008, p.263). Notemos que esta é uma variação do exemplo inicial, sobre o valor moral do amigo ou do estranho. Poder-se-ia admitir o valor negativo de uma “consequência ruim” em “trair o amigo” para articular a ideia deontológica “não devo trair meu amigo”? Segundo o valor global negativo atribuído ao estado de coisas, deve-se trair o amigo para minimizar o valor negativo global. Justifica-se que é mais útil aceitar o valor negativo para “trair meu amigo” que para os atos de traição realizados por outros. Isto significa que abrir concessão à deontologia no interior do consequencialismo leva a sustentar um argumento *ad hoc*, isto é, distorção de valores deontológicos – preferências ou escolhas de pessoas tratadas como estado de coisas – para manter um mero compromisso teórico. Em termos kantianos, a dificuldade se encontraria na equivalência entre “bom” e “fim”, com o que se reúne de forma distorcida “valor da pessoa” e “valor dos estados de coisas”, tratando o valor da pessoa como se fosse um estado de coisas. Esta axiologia dos estados de coisas não eliminaria conflitos, mas seria sua fonte, isto é, assim como nunca tratamos o valor do estado de coisas como se fosse valor de uma pessoa, também não deveríamos tratar o valor de uma pessoa como se fosse um estado de coisas<sup>7</sup>.

## 6. CONSEQUENCIALISMO HEDONISTA?

O critério preferencialista seria uma acomodação teórica do valor do agente moral, dirá o crítico, isto é, apesar do modelo hedonista não ser mais tão popular entre filósofos, ainda admite-se que um valor fundamental é um estado de coisas

7. Outra interpretação mais aceitável estaria em entender o argumento como uma relação entre todo e parte: o valor de uma pessoa nunca se reduz ao valor do estado de coisas, mas o valor de um estado de coisas é composto de diversos elementos, incluindo os interesses e a dignidade dos envolvidos em tal estado. Neste caso, o que o argumento demonstraria é que o valor da pessoa é irreduzível e o valor dos estados de coisas é composto. Contudo, ainda não estaria demonstrado por que sempre o primeiro valor deve sobrepor-se ao segundo ou porque o segundo valor não seria fundamental. Reduzir ou não um valor ao outro é o que chamamos inicialmente de “problema da redução”.



("bom"), o que compartilha as propriedades formais benthamianas do prazer. Isto é o que Scalon chamou "a sombra do hedonismo" na maior parte das teorias consequencialistas: (a) que todos visam como fim último a maior preponderância do prazer sobre a dor segundo uma norma fundamental de intensidade para medir estados sensoriais; e (b) havendo modo de comparação interpessoal entre estados de pessoas diferentes pode-se admitir uso para "maior bem geral"<sup>8</sup>. Assim, para voltarmos ao nosso ponto, o consequencialismo de preferências colapsa no consequencialismo hedonista: o pressuposto hedonista da natureza de prazer e dor não é suficiente para determinar a mensurabilidade dos bons estados de coisas, sem pressupor alguma realidade psicológica, e por isso Mill enfatizara as diferenças qualitativas do prazer para poder declarar uma hierarquia entre prazeres. Além disso, o consequencialismo aceitará critérios deontológicos caso avalie os prazeres por propriedades intrínsecas ou por razões não hedônicas (como nos prazeres que exercitam faculdades superiores), o que sugere que a parte mais significativa do prazer é a que se liga à *faculdade superior de uma pessoa* ou à *escolha* sobre quais faculdades se quer exercer. Assim, (a) as ideias de Mill apontam para o fato do hedonismo ser uma doutrina psicológica empiricamente falsa, assim como (b) mede o valor do bem-estar por um critério intrínseco (as faculdades de uma pessoa). Portanto, enquanto o consequencialismo direto distorce a noção de valor moral, o consequencialismo indireto, ao incorporar alguma noção de respeito à norma (ainda que justificada segundo consequências) necessita reconhecer o respeito ao agente moral, apresentando, portanto, concessão à deontologia.

Esta mesma apreciação de valores pessoais é observada no hábito de economistas e eticistas do bem-estar tratar as preferências expressas por indivíduos como relatos objetivos de felicidade e utilidade como bases para um cálculo formal de maximização. Esta interpretação de relatos pressupõe algum valor, como o respeito ao indivíduo determinar por si mesmo o que lhe conta como "bom" segundo fins de distribuição dos benefícios. Tudo se passa como se a todo o momento o relato livre das pessoas sobre seus próprios estados *devesse ser respeitado*. Notemos que os próprios consequencialistas chamam a isso de antipaternalismo, o que significa a "valoração interpretada" das faculdades do indivíduo em termos de "preferência". A concessão seria esta: quando um consequencialista fala em valor das preferências, precisa admitir o valor da veracidade enquanto virtude moral. Inversamente, o kantismo justificaria isto diretamente, segundo o respeito ao direito dos seres

8. A resposta a isto é reportada ao próprio Mill, dirá Wood (2008, p.264): A perfeição de uma pessoa ou parte de sua felicidade são fins que podem ter padrões particulares, mas não faz sentido falar em padrões de perfeição para todo tipo de talentos ou perfeições, por exemplo, para decidir entre tocar o Intermezzi de Brahms, correr uma maratona, dominar a teoria das cordas em física ou ser um especialista em história. Também não faria sentido falar em felicidade como um todo abstrato (o próprio Mill define-a como um "todo composto" de partes qualitativamente diferentes), com o que não se sustentaria a ideia de "felicidade máxima", a não ser voltando aos pressupostos hedonistas benthamianos.

racionais como fins em si mesmos. Qualquer outra teoria deveria fornecer justificativa alternativa e não meramente assumir uma política por meios de valores extrínsecos, como a antipaternalista. Mas se isto foi necessário, então concessões são inevitáveis. Quando o consequencialismo fornece medidas antipaternalistas, acrescentemos, ele não estaria fazendo outra coisa senão tentando evitar os problemas que sua teoria do valor moral produziu de início. É por isso que se trata de uma “acomodação” *ad hoc* à teoria. O kantismo não necessita assumir “ordem de categorias” morais, pois se funda unicamente em uma, a liberdade, para dar conta do critério “respeito às faculdades da pessoa”, mas não assume um “padrão único” de decisão para fins, para acomodar todos os estados de coisas na noção de “fim último”.

Quando o consequencialismo admite que o prazer ou satisfação possui ordem qualitativa, sendo os prazeres maiores aqueles exercidos nas “faculdades superiores”, reconhece que o valor do prazer é determinado pela concepção das faculdades envolvidas, mas esta concepção é um tipo parasitário de julgamento sobre o valor do agente moral segundo pressupostos hedônicos. Nos termos de Parfit, o consequencialismo pode ser relativo ao agente<sup>9</sup>. Com isso a concessão à veracidade do relato terá levado ao colapso do modelo. Isto se revelaria na necessária posição política antipaternalista assumida pelos consequencialistas.

## 7. TELEOLÓGICA KANTIANA?

Deve estar claro que alguns critérios apressadamente rotulados de “deontológicos” são necessários e não suficientes em qualquer modelo normativo. Mas a análise anterior também indica ser inevitável sempre assumir critérios teleológicos. Mesmo a ética kantiana precisa responder aos conceitos de “fim” e “bem maior”. Isto ocorre porque uma dos problemas que qualquer deontologia necessita responder (problema que antes foi dirigido ao consequencialismo) é onde estipular o lugar do permissível para além do obrigatório e proibido. Sendo que “não é nem um pouco evidente que não há qualquer conceito de “bom” para além do conceito de um fim específico” (WOOD, 2008, p.262), uma concepção geral de “bom” seria pensável se houvesse um único fim que todos pudessem propor para suas ações. Mas este “bom geral” não pode ser concebido em termos de “felicidade geral” a não ser admitindo pressupostos psicológicos empíricos de teor benthamiano. Porém, haveria uso para a noção de “maior bem geral” em termos hedonistas caso houvesse

9. As teorias do bem-estar se habituaram a aceitar o valor da decisão de indivíduos como testemunho verdadeiro ou confiável sobre seus estados de coisas, “tratando suas preferências expressas como se fossem relatos de uma ordenação objetiva de felicidade ou utilidade que pode fornecer entradas em algum cálculo formal para maximizar o bem” (WOOD, 2008, p.265), interpretação de relato que, podemos acrescentar, necessita pressupor o respeito ao direito individual de determinar a si mesmo e o respeito à faculdade superior como razão suficiente para a veracidade do testemunho, o que reflete um valor ético de fundo não hedonista nem consequencialista.

alguma forma de comparação interpessoal entre estados de agentes diferentes. Mas, se aceitarmos um valor comum para toda pessoa, voltamos à deontologia. Contudo, o kantismo não se compromete com a significação de sentenças como “ser tão feliz quanto possível”, por serem sem referência, nem com qualquer “padrão único”, mas a felicidade de uma pessoa pode ser admitida como padrão local. A ética kantiana seria capaz de evitar tais pressupostos por, de antemão, conceber os fins em termos de “fins a que estamos obrigados a produzir” apenas referentes a casos particulares, sob os conceitos gerais de “minha própria perfeição” e “a felicidade dos outros”<sup>10</sup>.

Certamente não há como apreciar o julgamento sobre a própria felicidade de alguém senão conferindo valor intrínseco à sua faculdade ou capacidade de julgar o próprio bem-estar, em testemunho de si mesmo e segundo a própria veracidade. Entretanto, um consequencialista como R. Hare poderia responder que, apesar da forma do julgamento moral respeitar a estrutura imperativa preconizada pelo modelo kantiano, permanece verdadeiro que esta forma será vazia enquanto não for preenchida por um conteúdo consequencialista. Este consequencialismo kantiano é o oposto da posição de Wood, pois adota o valor moral consequencialista. A resposta estaria em insistir que o valor da pessoa não é uma forma vazia, mas um conteúdo, pois do contrário jamais se poderia defender a dignidade de alguém ou sua liberdade, apesar da felicidade para si ou para uma maioria. Wood não enfrenta esta concessão de Hare à forma kantiana dos juízos morais. Ao invés disso, sustenta que o raciocínio ético de ambos os modelos normativos admite elementos comuns, embora não do mesmo modo, sobre os fins a que estamos obrigados a produzir.

Porém, podemos reconsiderar e admitir que haveria uma noção kantiana que se aproxima da noção utilitarista de “felicidade geral”, a saber: o “reino dos fins”. Este não é um estado de coisas visado, mas um sistema de ações compartilhado onde os agentes se respeitam uns aos outros como fins em si mesmos e optam por viverem conforme leis morais que expressam respeito mútuo. Escolhem compartilhar um conjunto comum de fins que põe a felicidade de cada um em harmonia. Ernst *Tugendhat* a interpretará em termos de respeito mútuo, enquanto Rawls em termos de cooperação. Não há razão para supor um *padrão único* para maximizar os resultados, mas o ideal do reino dos fins é uma forma de representar as máximas a que cada membro é obrigado a aderir quanto aos fins. Reino dos fins compreenderia uma sociedade de seres racionais e livres cujos fins não são individuais e em concorrência,  
10. Deste modo, se admitirmos esta não padronização unívoca dos fins, então seria possível sustentar a decisão particular de um indivíduo na sua concepção de diversos fins (WOOD, 2008, p.264). Um raciocínio prudencial cria a norma implícita de satisfazer o indivíduo em termos de “minha felicidade”, mas os valores que recaem neste tipo de regra não necessitam se limitar a estados de coisas, isto é, alguém pode dar valor a fazer tal e tal, não por suas consequências, mas por considerá-lo forma mais satisfatória de vida, e mesmo que tal escolha venha a assumir a forma de estados, a decisão foi antes baseada em princípios dependentes de valores. Deste modo, o kantismo evitaria toda sombra do hedonismo ao falar em “minha felicidade”, o que significa evitar uma falsa psicologia empírica.

mas partilhados conscientemente num sistema. É evidente que a concorrência econômica não é por si mesma um mal, mas não se poderia admitir concorrência moral em nome do respeito, o que seria reduzir a dignidade ao mérito. A liberdade e a dignidade de cada um é fim em si mesmo e cada um pode encontrar felicidade em agir para o bem dos outros. O membro do reino dos fins rege suas ações pelo fato do princípio de seus maiores fins deverem não conflitar com os maiores fins dos outros. Estes maiores fins devem ser retirados do sistema de fins como livre associação, tal que o livre desenvolvimento de cada um é condição do livre desenvolvimento de todos. Por isso o valor da liberdade não implica concorrência sobre o estado de coisas<sup>11</sup>. Isto não é uma espécie de desculpa para decretar deveres corrompidos, mas determina que os deveres que temos atualmente dizem respeito à encarnação de uma “luta social” na direção daquele ideal. Trata-se de uma tentativa de transformação da natureza humana em termos de “aprender a viver segundo máximas morais”. Ao menos esta interpretação mostra como o *raciocínio* teleológico pode aderir à deontologia, desde que não se assumam *valores* teleológicos como estados de coisas<sup>12</sup>. Como já dissemos, a diferença está em decidir onde posicionar os critérios de valor e onde admitir raciocínios morais diversos. Porém, podemos abrir outra questão: para além desta batalha monista entre valores (dignidade x felicidade), não se poderia aceitar ambos os valores e ambos os raciocínios em um mesmo sistema moral?

A inclusão de critérios teleológicos em qualquer raciocínio moral implica ao menos duas opções: ou aderimos a um consequencialismo kantiano ou defendemos

---

11. Enquanto a “felicidade geral” como fim último alcançável empiricamente representa a mensuração do montante de “máxima felicidade” e conforme um “padrão único”, o reino dos fins é somente um ideal: trata-se da tentativa de transformar a natureza humana baseando-se em (i) respeito mútuo, (ii) autonomia e (iii) comunidade. Representa um sistema de fins compartilhados que (a) mantém o respeito aos fins individuais e (b) estabelece um estado de coisas comum não enquanto valor material, mas como condições dos deveres para consigo e para com os outros. Se a felicidade individual diz respeito aos fins que o sujeito livremente escolhe como dever imperfeito, o reino dos fins é a representação de uma sociedade de seres racionais livres cujos fins não são individuais, para que possam estar em concordância entre si. Por um lado, cada um encontra satisfação em agir para o bem dos outros; por outro lado, a liberdade e dignidade de cada membro é sempre respeitada como fim em si mesmo. Isto se deve a certa “sociabilidade insociável da natureza humana” – a lacuna entre o que a vida humana é e o que seria se governada por leis morais – que nos incapacita a viver aquele ideal, limitados assim à condição de aproximação a tal (WOOD, 2008, p.269).

12. A ética kantiana seria caracterizada por (i) uma concepção dos fins não dependente de um padrão único quanto a felicidade e (ii) capaz de propor um reino dos fins e “maior bem” fora de pressupostos empíricos. O consequencialismo pensa escolhas de valor maximizável socialmente, mas “esta maneira de pensar sobre ambas as escolhas, individual e social, em que faz sentido, deve ser aberta a um kantiano, tanto quanto é para qualquer agente racional” (2008, p.269). Assim, o problema moral consiste na relação entre a felicidade do indivíduo e de todos os outros em termos de fins a serem obrigatoriamente buscados. A própria defesa de um “consequencialismo kantiano” estaria baseada nesta constatação. Contudo, o deontologista insistirá que “a ética kantiana respeita à utilização de tais modos de raciocínio” desde que “não fundamentadas sobre o valor dos estados de coisas” (2008, p.270).

que o kantismo é suficiente para acomodar critérios de consequências<sup>13</sup>. Esta segunda possibilidade, entretantes, consiste em utilizar a tese kantiana do reino dos fins para responder aos consequentialistas do seguinte modo: se é verdade que devemos primeiro respeitar a felicidade de cada um segundo seu próprio testemunho; e se é verdade que esse respeito orienta-se tendo como fim a produção de felicidade geral; então, é forçoso que a felicidade a ser promovida deva ser a de cada um dos indivíduos em sua própria liberdade. Não faria sentido começar por aceitar o valor do próprio testemunho do agente livre acerca de sua própria felicidade e, ao final, rejeitar esta felicidade própria em nome de uma felicidade geral maximizada. A felicidade a ser fomentada deverá ser também a felicidade livre segundo a dignidade de cada um. Pois não existe – como diz Wood no mesmo lugar – um agente em condições de produzir o estado de coisas ideal, talvez o Deus de Leibniz ou uma sociedade dirigida por um déspota benevolente e construída desde o zero por uma engenharia social utilitarista. Mas resolver a questão em termos de “engenharia social utilitarista” ainda seria camuflar o problema, pois a questão é justamente se uma engenharia deste tipo deve ou não ser permitida. Assim, a ética kantiana ocupar-se-ia da relação social entre seres racionais, que devem “seguir um conjunto comum de leis ou princípios que expressam a sua autoestima e seu respeito uns pelos outros como fins em si mesmos e a ideia de que eles são os legisladores em comum das leis a que estão sujeitos” (WOOD, 2008, p.267). Tais leis incluiriam os estados de coisas que os indivíduos racionais devem escolher, independentemente de qualquer noção de um “melhor estado de coisas”. É o *raciocínio ético* em Kant que permitiria indagar a cada vez pelo processo de decisão coletiva capaz de respeitar os fins necessários de todos os envolvidos em termos de seu livre consentimento. Contudo, isto ocorreria de forma a não haver qualquer necessidade de uma única “resposta certa” ou “procedimento de decisão certa” (WOOD, 2008, p.268), já que dependem da interpretação do conjunto de condições empíricas da ética e do direito. Portanto, não se pode adotar como padrão único a decisão tomada com base nas “melhores consequências globais”. Deste modo, o modelo de Kant, na opinião de Wood, consistiria em adotar a liberdade como fundamento no próprio indivíduo e, ao final, mantendo a liberdade no mundo social e jurídico, deixar espaço aberto para o pluralismo de formas de vida consideradas boas. É claro que esta interpretação faz a deontologia kantiana quase tornar-se sinônimo de autonomismo e não por acaso Wood se valeu do exemplo do paternalismo como um problema típico aos

13. Como ficou dito, para esta segunda hipótese, seria preciso aceitar que (1) o valor fundamental na ética kantiana é o respeito ao agente racional como fim em si mesmo; e que (2) a noção kantiana de reino dos fins aproxima-se da noção utilitarista de “felicidade geral”, mas afasta-se justamente quanto ao modo de atribuir valor ao estado de coisas. O conceito kantiano de reino dos fins depende da exigência racional entre entes racionais particulares. A demanda de obrigatoriedade é dirigida a seres individuais e se justifica para salvaguardar a liberdade destes. Por isso a questão “como os fins comuns devem ser promovidos?” não é trivial, o que Kant teria resolvido sem postular um padrão único de maximização em busca do “melhor resultado” (WOOD, 2008, p.267).

consequencialistas. Entretanto, ainda poderíamos reproduzir a crítica hegeliana, acusando a ética kantiana de formalista, bem como poderíamos endossar que, se nem todos os fins morais se resumem a uma escala utilitarista, também é igualmente verdade que o chamado reino dos fins não ordena todos os fins relevantes que alguém poderia livremente buscar.

Ficou dito anteriormente que o kantismo não admite confundir “bem maior” e “fim último”, sendo possível falar em “bem maior” sem tratá-lo como “fim último a ser buscado” segundo um “padrão único”. Enquanto o fim em si mesmo é o valor fundamental kantiano e o reino dos fins é o papel das consequências no raciocínio kantiano, o *sumo bem* seria o estado de coisas kantiano. Kant admite uma concepção de estados de coisas maximamente melhor ou “o maior bem geral” na forma do ideal do bem maior (*summum bonum*): a moralidade combinada com a felicidade que os seres racionais teriam por tal perfeição<sup>14</sup>. Em outras palavras: a obrigação normativa seria respeitar o direito das pessoas e definir os bens pertencentes à própria perfeição e à felicidade dos outros para que possam contribuir com os poderes limitadores da vida humana. Com isso, mesmo a deontologia precisaria responder como modelar o raciocínio ético na busca de bons estados de coisas. Nossa questão, entretanto, consiste em saber se tal interpretação da ética kantiana responde ou não às pretensões do consequencialismo. Mesmo que houvesse uma única norma para bons estados de coisas, ainda haveria a questão de quais fins e quem deve produzi-los ou está obrigado a fazê-lo. Por isso o pressuposto kantiano está em admitir exigências para agentes racionais particulares. Isto significa que para cada indivíduo, a moralidade da conduta seria a maior perfeição moral dos seres racionais que pertencem a esse mundo, combinada com a felicidade que esses seres perfeitos teriam, assim, merecimento (KRV, A804-19). Entretanto, na ética kantiana o bem mais elevado nunca é pensado como um dever para o agente moral racional, pois não há como saber o que significa “o maior bem geral”, não há padrão de medida para “o maior” neste caso, nem se conhece o futuro para se julgar o “maior bem geral”, de forma que ninguém está em posição de realizar tal ideal para que se pudesse torná-lo uma obrigação.

14. O *summum bonum* poderia ser compreendido de três modos: (A) concepção sistemática do fim ideal que todos os seres racionais devem compartilhar; (B) o estado de coisas que resultaria se o reino dos fins fosse atualizado; (C) o fim imputável a Deus em sua criação do mundo. Mas o bem maior nunca é um fim que o ser racional finito tem o dever para derivar leis e regras morais, pois bem e fim não se equivalem necessariamente, menos ainda bem e prazer. Para ser possível pensar um estado de coisas como bem maior sem reduzir este a um “padrão geral”, teríamos um argumento do seguinte tipo: (P.1) não estamos em condições de saber ao que se refere a sentença “o maior bem geral”; (P.2) não há nenhum padrão de medida para determinar o “maior” neste caso; (P.3) mesmo se soubéssemos determinar P.1 e P.2, ninguém estaria em boa posição para produzi-los; (C) logo, o contexto maior não é o “bem mais elevado” como “maior bem geral”, mas o reino dos fins; não uma consequência abrangente a ser produzida, mas uma rede de relações entre seres racionais em que todos os fins particulares podem ser compartilhados e cada pessoa é respeitada como fim em si mesmo.

Porém, se a tarefa é respeitar os direitos das pessoas e determinar, como contexto prático maior para a nossa ação, o reino dos fins e não o bem maior, também neste ponto o kantismo adere a uma doutrina problemática. Ou seja, será preciso aceitar a distinção kantiana entre deveres para consigo mesmo e deveres para com os outros<sup>15</sup>. Ora, um consequencialista poderia dizer que esta interpretação faz do kantismo um autonomismo que prioriza o valor da pessoa sobre o valor da beneficência, colocando as razões do agente sempre a frente das razões do paciente e das razões neutras. Para utilizarmos os critérios de Parfit já mencionados, sempre é possível distribuir critérios morais baseados no agente, no agente neutro ou no agente relativo, além dos critérios relativo aos fins, tanto para modelos deontológicos quanto consequencialistas e de virtudes. Mas sustentar a prioridade da autonomia sobre a beneficência em termos de prioridade do dever perfeito para consigo indica um fetichismo da obediência que o próprio kantismo estava tentando evitar com sua doutrina permissiva sobre fins. Além disso, podemos também questionar se a tipologia kantiana dos deveres perfeitos e imperfeitos não enfraquecem a interpretação de Wood. Neste assunto, parece que a dificuldade de distinção do termo “fim” em “reino dos fins” e em “fim maior” retorna. Com que direito o kantiano afirma que temos deveres de benevolência e tolerância para com os outros? Acaso essa obrigação de ser tolerante é um dever forte ou é apenas opcional ou supererrogatório? Ou o dever forte é o mesmo que dever perfeito, assim como obrigação fraca é o mesmo que dever imperfeito? Ora, se afirmarmos que um dever imperfeito é o mesmo que supererrogação, conceito que permite afirmar que “não se pode ser mais caridoso do que o necessário” (GUEVARA, 1999; BARON, 1987), então haverá deveres pessoais não universais, característica esta que não permite explicar qual dever perfeito tem força para impor outra série de deveres como imperfeitos para alguém; mas, se admitirmos que o dever imperfeito seja aquele que não possui um direito correlato, então teremos dificuldade em explicar como a supererrogação se distingue da obrigação. Mas se existe ações não obrigatórias para a moralidade, haveria também ações ilícitas permissíveis? Seja como for, a interpretação que Wood fornece do kantismo impede de aceitarmos definições mais atuais, por exemplo, que deveres perfeitos definam-se em termos de “nunca se deve (ou sempre se deve) fazer  $\phi$  na medida do possível em  $C$ ” (HILL, 1971), pois esta definição aceitaria tratar o conceito de obrigação segundo pesos circunstanciais, o que Kant parece querer evitar. Se, como exemplifica Kant, abster-se de realizar suicídio é um dever perfeito para consigo, e abster-se de fazer promessas sem a intenção de cumpri-la é um dever perfeito para com o outro, uma

15. Um “dever de consciência” recairia sobre o dever para consigo, caso de dever perfeito, em termos de implacável autoexame no sentido de aperfeiçoamento moral e não de “auto-tormento do pecador arrependido” (WOOD, 2008, p.268). Pois não se pode exigir perfeição moral do outro, pelo fato de um padrão único e bem maior carecer de referências empíricas. Para com os outros nossa atitude deve ser basicamente tolerante e beneficente. Portanto, o problema ético estaria na relação para consigo e para com os outros, sendo cada indivíduo o portador primário de valor e os estados de coisa o campo decisório que pode levar em conta as consequências.

vez que seria contraditório ou incognoscível pretender realizá-los universalmente, então abster-se de cultivar os próprios talentos é um dever imperfeito para consigo, pois não é absurdo conceber um mundo assim, apesar deste mundo ser pior que o nosso. Porém, o próprio Kant dirá que não é racional abster-se de cultivar os próprios talentos, já que, na medida em que somos racionais, já o fazemos. Mas isso significa não permitir que o estado de coisas do mundo torne-se pior do que é, ou seja, na medida em que sou racional no estado de coisas atual, então devo desejá-lo. Não estaria o kantismo abrindo agora concessão aos critérios morais baseados em estado de coisas? Uma resposta possível estaria em dizer que não posso não desejar desenvolver alguns talentos, mas não é forçoso desejar todos os talentos, nem sua maximização. Mas, se esta resposta for correta, então o kantismo terá aberto alguma concessão a um valor do estado de coisas do mundo, no que se refere aos tipos de deveres escalonados, de onde a interpretação de Wood permanecerá inconclusa, ao menos neste ponto. O que um kantiano poderia dizer sem maiores problemas é que o fracasso em desenvolver seus talentos desejados não torna imoral tal agente. Kant reconhece, a julgar por seus exemplos, que o princípio de buscar a própria felicidade é uma “necessidade natural” (FMC 4: 415), o que permite justificar o dever imperfeito de ajudar aos outros (FMC 4: 423), isto é, deveres de beneficência, consequencialistas. Neste sentido, Kant reconhece que toda ação moral admite fins (objetivos) e que tais fins sempre se dirigem à felicidade como necessidade natural, o que pode incluir a felicidade dos outros; além disso, algumas vezes define os deveres imperfeitos como dever de adotar fins; entretanto não haveria critério – já que os juízos nestes casos são problemáticos e não categóricos – para decidir entre buscar o próprio prazer ou buscar desenvolver os próprios talentos. Seja como for, permanece enigmático porque a regra “devemos desejar a nossa própria felicidade como um fim” não admitiria um conteúdo axiológico tão relevante quanto às regras que exprimem respeito à dignidade do ente racional.

## 8. TEORIA DE VIRTUDES?

Uma variação do argumento ainda poderia ser apresentada: será a diferença entre o que somos e o que deveríamos ser que exige tomarmos uma posição em relação a nós mesmos diferente daquela em relação aos outros<sup>16</sup>. A atitude diante

---

16. A dupla relação para consigo e para com o outro é assim sintetizada por A. Wood (2008, p.269): (1) implacável autoexame para consigo e tolerância e beneficência para com os outros; (2) se os méritos dos outros são maiores que os nossos, devemos tomá-los como exemplos, com o que evitamos a tendência natural à competição e inveja; (3) e é contrário ao dever nos compararmos a alguém comparando este aos demais em vista de suas falhas, pois o meio para se olhar o mau comportamento dos outros é pensá-lo em separado de nós mesmos, para não ignorar que a aparente inocência de uma vida pode não escapar a terríveis tentações. Segue-se uma regra para a atitude diante de si e dos outros (deveres de virtudes): considerar o que se deve fazer a si mesmo segundo



de si e dos outros em termos de deveres de virtude seria a solução kantiana à relação entre fim em si e fim compartilhável. Contudo, precisamos avaliar melhor o fundamento axiológico do “dever para consigo mesmo”. A aspiração à felicidade é uma necessidade da vida humana, mas resulta o problema de sua justificação. Assim, um kantiano pode incluir a felicidade em sua concepção de liberdade, quando o objeto da vontade é o sumo-bem, composto de liberdade e felicidade. O problema é saber se tal inclusão é ou não uma incorporação da felicidade como motivo. Em outras palavras, toda argumentação do kantiano depende da aceitação metodológica, e não axiológica como foi pretendido, de que apesar do princípio de felicidade ser uma lei natural, seu conteúdo empírico não pode ser tomado como motivação moral. A liberdade da vontade e a causalidade da felicidade estão sendo artificialmente separados. Mas o deontologista nunca está disposto a atacar o problema nestes termos.

Seria fetichista a atitude que designa como “deontologia pura” a ética kantiana, como disse Wood, ou o autor estaria fazendo concessões aos problemas levantados pelos “consequencialistas? A ética de Kant seria antes uma espécie de síntese da ética de sua época? Ou seria equivocada a forma como os consequencialistas contemporâneos se afastaram do uso que Bentham fez do termo “deontologia”? Leituras recentes acusam a ética de Kant de moralista, pressupondo-a como deontologia pura<sup>17</sup>. Poder-se-ia objetar ainda que a ética kantiana seria demasiadamente exigente ou desumana? Mas pode-se apenas transferir o ônus da prova: desumano seria, antes, confiar no relato individual para dar testemunho de suas preferências e posteriormente obrigar à busca de um padrão único. Além disso, alguém poderia acusar a ética kantiana de ser simplória para um filósofo analítico,

---

princípios aplicáveis à situação e segundo os direitos e interesses dos outros envolvidos. Teremos preceitos tais como: pensar sobre outras pessoas é pensar o que eles nos exigem por direito e o que temos razão de fazer segundo nossas necessidades; pensar sobre o que os outros podem fazer quanto aos meus fins é pensar os fins que podemos compartilhar; não abandonar a consciência sobre o que se deve fazer em função do mal nos outros ou não partir do mal nos outros para definir meus bens.

17. Sobre isso, respondeu-se que “moralistas” são aqueles que se deleitam com a separação estrita entre bem e mal ou certo e errado (WOOD, 2008, p.270), mas, em Kant, não existe pretensão de uma separação nítida entre tais termos a não ser aquela que fazemos em nossas próprias ações. O consequencialismo endossa a tese de mensurar o bom e o mau e não apenas em separá-los, mas o preço que paga estaria na estipulação injustificada de um padrão último correspondente a um fim último geral, o que significa negar o valor da liberdade individual após ter consultado cada indivíduo para conhecer suas preferências e interesses. Também se chama “moralista” o ato de separar as pessoas em boas e más (WOOD, 2008, p.271) e a resposta consiste em observar que, neste sentido, todos somos moralistas em algum grau, pois tendemos naturalmente a repudiar as críticas aos nossos heróis e santos, acusando os opositores de perversidade. Isto se deve ao fato observado por Kant de que o caráter das pessoas é complexo e ambíguo, incluindo aquela tendência de ver as pessoas em termos de boas ou más em função de nosso senso de justiça moral e a convicção que a acompanha de que somos pessoas boas. Esta condição do caráter se deve aquela já mencionada lacuna entre nossa natureza e o reino dos fins.

ao que se responderia dizendo que ela é uma sabedoria prática e não conhecimento teórico, pois do contrário a filosofia se converteria em mera sofisticação<sup>18</sup>.

## CONCLUSÃO: PRINCIPIALISMO?

Como vimos, o equívoco das disputas recentes entre deontologistas e consequencialistas estaria em colocar o problema em termos de decidir desde um padrão único de raciocínio ou decidir partir de um valor fundamental<sup>19</sup>. Trata-se de um debate sobre o método em ética. Neste sentido, uma última solução estaria em reavaliar o método moderno em ética, isto é, o que levou Kant a formular sua resposta a David Hume. Isto nos permitiria também reconhecer melhor as razões dos argumentos de concessão entre deontologistas e consequencialistas. Neste sentido, não apenas “a *Crítica da Razão Pura* foi ocasionada pelos pontos de vista céticos de Hume” (C.R. *Pratica*, 54), mas também a *Crítica da Razão Prática*. Com efeito, apesar das dificuldades históricas sobre o acesso de Kant a obra de Hume, se Hume procurou demonstrar que a razão por si mesma não pode ser nem a fonte de nossas distinções morais nem a causa de nossas ações, Kant teria pretendido responder que “A vontade, que é afetada por estes preceitos [empíricos], não é a vontade pura, pois esta se preocupa somente com aquilo que faz com que a razão pura possa ser prática” (C.R. *Pratica*, 64-65)<sup>20</sup>.

18. É precisamente isto que justifica a distinção entre os deveres para consigo mesmo e os deveres para com os outros, na forma de uma regra que assevera ater-se primeiro ao que devemos fazer a nós mesmos e considerar a relação com os outros na medida em que estão envolvidos com nossos fins. Isto significa pensar os fins alheios em função de sua contribuição aos fins compartilháveis. Mas isso não significa outra coisa senão dizer que combater o mal só faz sentido sobre si próprio e a partir dos outros. Contudo, isto apenas explica como o kantismo inclui critérios de consequências em seu método de raciocínio, não em seu valor de base. Entretanto, o consequencialista poderia responder que o kantismo postula uma autoconsciência também fictícia, um artifício formalista para garantir a ação segundo a razão. E teríamos agora voltado ao problema.

19. Wood estaria correto ao constatar que não se pode simplesmente reunir “o que se deve fazer” e “o que se pode esperar” ou reunir “o valor do agente moral” e “o valor do estado das coisas”. Porém, usa o termo “valor fundamental” igualmente para o kantismo e o consequencialismo, mas permanece aberta a questão se o valor em Kant é fundamental, absoluto, intrínseco ou até que ponto estes termos são equivalentes. E sua crítica ao consequencialismo não seria de todo justa, pois parece aceitável que o ponto do consequencialista é tratar o valor dos estados de coisas como ordem entre o intrínseco e o instrumental, sem formalismos do valor fundamental.

20. Na medida em que Kant aceita, com Hume, que “há um fim (...) que, podemos pressupor, existe em todos seres racionais (...), um propósito que eles não somente podem ter, mas que eles todos têm, por necessidade natural. Este propósito é a felicidade” (Fundamentação, 33), então precisa responder ao ceticismo humeano, isto é, “demonstrar que há uma razão prática pura” (C.R. *Pratica*, 3). Assim, “A afirmação de que a razão é prática quer dizer que aquilo que chamamos de o conflito entre a razão e o desejo realmente é o que aparenta ser” (KÖRNER, 1967, p. 129). Ora, foi na seção intitulada “Dos Motivos Influenciadores da Vontade” (Tratado, II:iii:3) que Hume, ao mostrar que “Nada é mais comum em filosofia, e mesmo na vida diária, do que se falar do combate entre a paixão e a razão” (Tratado, II:iii:3), defendeu que “a razão é perfeitamente inerte” (Tratado, III:i:1), dizendo que “esforçar-me-ei por provar, primeiro, que por si só a razão nunca pode se constituir um motivo para uma ação da vontade; e, segundo, que ela nunca pode opor-se à paixão, na direção

Estejam os críticos corretos ou não quanto à *questão metaética* de fundo, a saber, que “Não temos uma faculdade independente, seja intuição ou sentido moral, que nos ofereça o conceito do bem como algo que deva ser alcançado”, tal que se poderia responder que “O fato moral - o fenômeno a ser explicado e feito inteligível - é a consciência da obrigação de executar as ordens da lei moral” (BECK, 1963, p. 127-128), o problema que estamos abordando desde o início diz respeito também à *questão normativa*, acerca da pertinência das normas deontológicas e consequentialistas. Hume, que não chegou a formular um “princípio de utilidade” no sentido contemporâneo, reconheceu que “Parece ser uma questão de fato que o aspecto da *utilidade*, em todos os assuntos, é uma fonte de louvor e aprovação” (HUME, *apêndice* 5. 44, apud BEAUCHAMP, 1998), tal que “Esta é uma questão de fato, confirmada pela observação diária. [...] útil para os interesses de alguém (...). Ao tornar disponível esse princípio, teremos descoberto uma imensa fonte de distinções morais. (HUME, 1995, p. 82-83). Porém, enfatizemos, além deste naturalismo metaético, que sustenta a utilidade sobre um fato de natureza humana, Hume também nos fala das regras de justiça como artifício necessário, que “o interesse público não está naturalmente ligado à observância das regras de justiça: conecta-se a ela apenas em virtude de uma convenção artificial para o estabelecimento desta regra” (HUME, 2000, p. 521). Assim, podemos atribuir a Hume o mesmo que Wood atribui a Kant, que não há inconsistência alguma em aceitar, como fez Hume, dois princípios, um de utilidade e outro de justiça, tal que cada um tenha seu escopo próprio irreduzível de obrigações; nem é inconsistente conceber cada princípio como um conjunto de subprincípios, como fez Hume ao descrever seu princípio de justiça composto dos princípios da *propriedade privada*, da *permuta e comércio*, e dos *contratos*; enfim, isso também não impediria de fornecer um meta-princípio que os sustente, no caso de Hume, o “espectador judicioso” (RAWLS, 2012, p.194). Hume teria compreendido que se tratava de fazer uma “*Investigação dos Princípios da Moral*”, no plural, considerando critérios tanto naturalistas (teoria das paixões) quanto não naturalistas (“validade pública” e o “espectador judicioso”), o que significa que Rawls parece compreender Hume como um “principalista” (RAWLS, 1012, p.198), no sentido amplo de “ética mista”, em conformidade com seu “ceticismo moderado” (RAWLS, 2005, p.29) ou sua recusa do racionalismo como base dos preceitos morais,

---

da vontade” (Tratado, II:iii:3), já que “um princípio ativo nunca pode ser derivado de um princípio inativo” (Tratado, III:i:1). Alguém poderia dizer que tais considerações de Hume não são provas demonstrativas, mas apenas tem efeito persuasivo (BASSON, 1968), ou ainda, que o argumento de Hume é falacioso (LAIRD, 1932), apesar do Tratado compreender uma defesa desta concepção de razão (BROILES, 1964, p.38). Assim, o problema comum a Kant e Hume seria como o ser humano é capaz de agir contra seus próprios interesses: “Pessoas frequentemente agem, conscientemente, contra os seus próprios interesses. (...) Em geral, podemos observar que estes dois princípios (as paixões calmas e as violentas) operam sobre a vontade.” (Tratado, II:iii:3). Também Kant afirmou que a segunda Crítica “trata somente da questão: se, e como, a razão pode ser prática, i.e., como ela pode diretamente determinar a vontade” (C.R. Prática, 47).

o que também Rawls chamou de “intuicionismo racional” (2005, p.37)<sup>21</sup>. O que concluímos com isso? Que as concessões entre modelos normativos são inevitáveis e que tanto o pluralismo de valores quanto a pluralidade de métodos de raciocínio são mais promissores em ética, contanto que haja um metaprincípio processual para lidar com tal pluralidade. Não por acaso muitos são os autores que recentemente procuraram resolver esta dificuldade mediante modelos mistos. Porém, a linha divisória entre razões de consequências e razões de liberdade não é algo evidente e, por isso mesmo, talvez pudéssemos reconsiderar as razões das divergências entre humanos e kantianos.

## BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDER, L. “Pursuing the Good-Indirectly,” *Ethics*, 95(2): 315–332, 1985,
- ALLISON, H. *Kant’s Transcendental Idealism*. London Yale University Press Williams, 1978
- AMERIKS, K. *Kant and the historical turn*. New York: Clarendon Press, 2006.
- BENNETT, J. Morality and Consequences. In *The Tanner Lectures on Human Values vol. 2*, S. McMurrin, (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. Two Departures from Consequentialism, *Ethics*, 100: 54–66, 1989.
- BARON, M. Kantian Ethics and Supererogation, *Journal of Philosophy*, 84: 237–262, 1987.
- BECK, L.W. *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*. Chicago & London: Phoenix Books: The University of Chicago Press, 1960.
- BROILES, R. David. *The Moral Philosophy of David Hume*. Matinus Nijhoff, 1964, p. 37.

21. De modo similar, Stuart Mill iniciara *O Utilitarismo* questionando por que em ética não temos um progresso semelhante ao da ciência, e que a “escola intuitiva”, assim como o indutivismo, não poderiam fornecer o mesmo tipo de conhecimento objetivo que encontramos na base das ciências (MILL, 2000, p.42). Mas isso não levou Mill a simplesmente adotar o princípio de utilidade como regra direta, isto é, apesar da maximização da felicidade ser o padrão último da moralidade, não é suficiente para certas diretrizes e metas de vida, conforme nos esclarece o autor em sua *Autobiografia* (MILL, 1993; ROBSON, 1963, p.145-147), o que levou alguns críticos a chamarem a ética milleriana de “utilitarismo indireto”, o que se agrava pelo fato do autor, quanto ao liberalismo (*On Liberty*), entender que o princípio de utilidade deve adquirir sentido amplo (MILL, 1990), conforme esclareceu J. Robson (1969), para admitir no campo social e político uma nova norma, o “princípio de liberdade”.

BECK, L. W. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. *Phoenix B.*, p. 127, 1963.

BROOME, J. *Weighing Goods*, Oxford: Basil Blackwell, 1991

CAVENDISH, P. David Hume. *Dover Publications*, Inc. p. 90, 92, 1968.

DAVIS, N. A. *Contemporary deontology*. In SINGER, P. A companions to Ethics. Oxford & Cambridge, Blackwell, p.205-218, 1993.

\_\_\_\_\_. The Doctrine of Double Effect: Problems of Interpretation. *Pacific Philosophical Quarterly* , 65: 107–123, 1984.

FOOT, P. Utilitarianism and the Virtues, *Mind*, 94: 107–123.

GUEVARA, D. The Impossibility of Supererogation in Kant's Moral Theory, *Philosophy and Phenomenological Research*, 59: 593–624, 1999.

GUYER, P. *Kant*. New York: Routledge, 2006.

HARE, R. *Sorting out ethics*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

HENSON, R. G. What Kant might have said: moral worth and the overdertermination of dutiful action, *Philosophical Review* 88, 1979.

HOWARD-SNYDER, F. The Heart of Consequentialism, *Philosophical Studies*, 76: 107–29, 1994.

HUME, D. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford University Press: Oxford/New York, 1998.

\_\_\_\_\_. *Tratado da Natureza Humana*, S. Paulo, Editora Unesp, 2000.

HURD, H.M. What in the World is Wrong? *J. of Contemporary Legal Issues*, 5: 157–216, 1994.

KAGAN, S. *The Limits of Morality*, Oxford: Clarendon Press, pp. 101–102, 1989.

KAWALL, Jason. In Defence of the Primacy of Virtues", *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 3 (2): 1–21, 2009.

KÖRNER, Stephen. *Kant*. Penguin Books, p. 129, 1967.

LAIRD, John. *Hume's Philosophy of Human Nature*. Methuen & Co., p. 203-204, 1932.

LOUDEN, R. *Kant's Human Being*. New York: Oxford University Press, 2011.

LYONS, D. *The Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford: Oxford University Press, 1965.

MORRISON, I. *Kant and the role of pleasure in moral action*. Athens/Ohio: Ohio University Press, 2008.

NAGEL, T. *War and Massacre*. In SCHEFFLER, I. *Consequentialism and its Critics*. Oxford: Univ. Press, p.51-73, 1988.

PETTIT, P. *Consequentialism*. In SINGER, P. *A companions to Ethics*. Oxford & Cambridge, Blackwell, p.230-240, 1993.

\_\_\_\_\_. *The Consequentialist Perspective*. In BARON, M.; PETTIT, P.; SLOTE, M. *Three Methods of Ethics*, by e. Oxford: Blackwell, 1997.

RAWLS, John. *História da Filosofia Moral*. Martins Fontes: São Paulo, 2005

RICHARDSON, H.S. *Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete Ethical Problems*," *Philosophy and Public Affairs*, 19(4): 279–310, 1990.

ROBSON, John. *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 10. Toronto: Toronto University Press, 1969.

ROSMINI, Antonio. *Sistema filosofico, en Opere varie*, Casale, p. 164, 1850.

\_\_\_\_\_. *Psicologia*. Vol 1. Novara, Marzo: 1847

SCHEFFLER, S., 1988, "Introduction," in *Consequentialism and Its Critics*, Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. *A Rejeição do Consequencialismo* , Oxford: Oxford University Press, 1982.

SAUGSTAD, J. *Kant on Action and Knowledge*. *KantStudien*, Heft 3 270-84, 1992.

SINNOTT-ARMSTRONG, W. *An Argument for Consequentialism*, *Philosophical Perspectives*, 6: 399, 1992. THOMSON, J.J. *The Trolley Problem*, *Yale Law Journal*, 94: 1395–1415, 1985.

WATSON, Gary. *On the Primacy of Character*. In Flanagan and Rorty, p.449-83, reprinted in Statman, 1997.

WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness*. An Essay in Genealogy, Princeton University Press, 2002.

WOOD, A. *Kantian Ethics*. New York: Oxford University Press, 2008.

WOLFF, M. *Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Mora.* Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57, 2009.

WOODWARD, P.A. (ed.). *The Doctrine of Double Effect*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001.