

A felicidade alheia, os pobres e os mendigos na Doutrina da Virtude de Kant

[The happiness of others, the poor and the beggars in Kant's Doctrine of Virtue]

Werner Euler*

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

1. Exposição do problema

Os deveres de virtude são diferentes dos deveres de direito na medida em que são deveres de obrigação *lata*. Isso significa *primeiro*: que a ética não contem as leis compreendidas como normas directas de acção, mas apenas leis que podem exigir validade para máximas de acção (Introd. DV, VI e VII). *Segundo*, com isso é dito que pelo mesmo motivo as leis éticas deixam margem para a liberdade das acções, isto é, elas deixam indeterminado “como e com que grau de intensidade se deve realizar a acção com vista ao fim que é simultaneamente dever”.¹ (6:390.8-9; Lamego, p. 298) Pelo contrário, os deveres do direito são de obrigação *estrita*.

Kant explica que aos deveres de obrigação ampla não são permitidas exceções, mas que eles podem ser limitados por outros deveres (6:390.9-12). Os deveres podem crescer ou decrescer em grau, pois eles dirigem o homem para uma obrigação mais ou menos imperfeita. Quanto mais próximo ele considera em sua máxima os deveres estritos do direito, “tanto mais perfeita é a sua acção virtuosa” (6:390.15-17, Lamego, p. 299). Para aproximar os deveres da obrigação *lata* “tanto quanto possível do conceito de uma obrigação *estrita*” (6:391.10-11, Lamego, p. 300), precisa-se de “um princípio subjectivo

* Email: werner.euler@ufsc.br – O presente trabalho é a versão revisada e aumentada de minha palestra proferida no V Congresso Nacional da Sociedade Kant Brasileira a 7 de Maio 2013 no CFH da UFSC em Florianópolis. Queria agradecer aqui aos meus amigos brasileiros Joel Thiago Klein e Cauê Laureano Avelino por sua ajuda na tradução e discussão desse texto.

¹ Cito dos escritos kantianos segundo a edição *Kants Gesammelte Schriften* (1902 ss.). Citações referem-se aos números do volume, da página e eventualmente das linhas naquela edição. O texto básico da edição portuguesa da *Metafísica dos costumes* é a tradução por José Lamego. A *Crítica da razão prática* (CRPr) é citada da tradução por Valerio Rohden. Outras edições citadas neste trabalho estão indicadas na seção de referências ao final.

da sua recompensa ética” (6:391.9-11), isto é, um “prazer moral” do qual se diz que a consciência dessa virtude foi “a sua própria recompensa” (6:391.12-15, Lamego, p. 300). Neste contexto, o “mérito do homem em relação com outros homens” consiste na promoção dos fins naturais deles, fazendo da felicidade dos outros a sua própria. Mas não se pode esperar uma recompensa em troca. Antes, só a promoção do bem verdadeiro do outro, mesmo quando aquele não o reconhece, produz uma satisfação para consigo mesmo.

A distinção feita por Kant entre deveres estritos e perfeitos e deveres amplos e imperfeitos como critério de delimitação entre deveres de direito e deveres de virtude foi considerada equivocada por alguns intérpretes, pois outra distinção usando o mesmo critério também é feita na divisão da Doutrina da virtude, o que pareceria tornar o critério redundante. Eu vou demonstrar que existe uma explicação plausível para essa divisão no texto de Kant. Assim, se se considera o fato de que Kant partiu na introdução da *Doutrina da virtude*² (e também na *Metafísica dos costumes Vigilantius*)³ de dois modos de reflexão na área da ética, isto é, de um lado segundo um princípio objetivo-material e, de outro lado, de um princípio subjetivo-formal, sendo que ambos têm a sua unidade básica no princípio superior da *Doutrina da virtude*, então as duas classes principais dos deveres de virtude, isto é, os deveres internos e externos, se separam em deveres perfeitos (na exegese estrita com a forma da lei) e em deveres imperfeitos (no sentido amplo da determinação subjetiva do fim). A propósito, essa diferença foi tema do parágrafo 22 da *Doutrina da virtude*, onde Kant declara que o “dever para consigo próprio de aumentar a sua perfeição moral” é um dever estrito e perfeito em relação ao objeto (i.e. a ideia como fim), ou seja, segundo sua *qualidade* – mas que ele é um dever imperfeito em relação ao sujeito, ou seja, segundo ao grau da realização do fim (6:446.25-33).⁴

Nesta investigação o meu principal interesse se refere à derivação dos deveres de virtude para com os outros (como deveres para a felicidade alheia) a partir dos deveres para consigo próprio assim como

² Cf. 6:412.13-19.

³ Cf. 27:541.

⁴ Bernd Ludwig comentou recentemente e repetidamente a questão da divisão da *Metafísica dos costumes* referindo-se à *Doutrina da virtude*. Ele defendeu que “os deveres perfeitos para os outros, isto é, os deveres externos do direito (...)” faltam (“die vollkommenen Pflichten gegen andere, die äußeren Rechtspflichten (...) fehlen”) na *Doutrina ética elementar* da DV (Ludwig, 2013, p. 80). É todavia um equívoco pensar que os deveres perfeitos éticos seriam idênticos com os deveres externos jurídicos. Além disso, é um engano de afirmar que Kant teria esquecido tratar essa classe dos deveres éticos na *Doutrina ética elementar* da DV. Na verdade, eles são encontrados entre os deveres de respeito nos parágrafos 37-44.

do princípio supremo da *Doutrina da virtude*. Deste modo, a necessidade do dever de benevolência deve ser justificada.

A segunda tarefa de minha interpretação se refere ao esclarecimento da questão sobre o que o dever de virtude prescreve exatamente e até onde chega o domínio da sua validade. A resposta a essa segunda pergunta permitiria explicar e justificar a atitude de Kant para as questões sociais como o sustento dos pobres e o trato com mendigos. Minha tese é que existe, segundo a *Doutrina da virtude* de Kant, um dever incondicionado e objetivo para a benevolência, o qual ordena o subsídio aos próximos, pobres e (dentro de certos limites) até mesmo mendigos.

2. A posição do dever de virtude externo no sistema da ética de Kant

Por “máximas” entendemos, no caso dos deveres de virtude, princípios subjetivos, os quais ainda têm de se qualificar para uma “legislação universal”. Nesse caso, coloca-se legitimamente a seguinte questão: onde se encontra realmente a legalidade das máximas do agir? A resposta provisória de Kant é a seguinte: somente no conceito de um fim – na medida em que é imediatamente um dever, “que fundamenta uma lei para as máximas das acções” (6:389.13-14, Lamego, p. 297).⁵ Essa legalidade resulta da subsunção do fim subjectivo posto no arbítrio de cada um sob o mandamento do dever de um fim objetivo que tem uma obrigação universal (6:389.14-15). Por meio de tal ato de legislação o arbítrio na máxima da ação é revogado, logo a máxima se torna uma lei (6:389.27-32). Assim, a escolha dos meios para se alcançar o fim é limitada. Não se trata mais de encontrar os meios próprios para qualquer fim desejado em geral, como é o caso em relação aos fins técnico-práticos (cf. 6:389.30-32). Tal fim objetivo é também a felicidade alheia. Pois ele funda uma lei, assumindo a forma de um imperativo que se exprime na seguinte fórmula: ‘deve propor-se como fim a felicidade de outros’ (cf. 6:389.16-18). O motivo desse fim ser uma lei é que ele se refere a um objeto como “a matéria do arbítrio”. Esse objeto é o fim, que já pertence necessariamente como tal a cada ação livre.

Mas nesta universalidade indeterminada, a máxima tem que ser compreendida primeiramente só como “meio” que contém apenas “a

⁵ Esta resposta é bastante inesperada com base na CRPr, pois lá foi determinado explicitamente que “um preceito prático, que comporta uma condição material (por conseguinte, empírica)” nunca pode ser uma lei prática (CRPr, § 8, Anotação I; 5:34.2-3; Rohden, p. 56); por conseguinte “a simples forma de uma lei, que limita a matéria, tem que ser ao mesmo tempo uma razão para acrescentar esta matéria à vontade mas não para pressupô-la.” (5:34.27-29; Rohden, p. 57).

condição da qualificação para uma possível legislação universal” (6:389.21-22, Lamego, p. 298). No entanto, em relação ao dever de virtude o fim é imediatamente um dever e isso significa, em concreto, que é o próprio fim objetivo (e não qualquer fim dependendo do arbítrio subjetivo dum ator individual) que ou prescreve diretamente qual máxima é necessária como meio ou define um contexto no qual se tem de projetar máximas que servem para cumprir à lei da consecução do fim.

Poder-se-ia tentar pôr em dúvida imediatamente, que a promoção da felicidade dos outros pudesse ser um fim sensato da vida humana ou que, além disso, a necessidade de um dever de beneficência se deixasse justificar. Ao menos do ponto de vista da ética kantiana tais dúvidas estão injustificadas e portanto se tem de rejeitá-las; pois ter-se-ia já de declarar o imperativo categórico como insustentável. A partir desta lei, porém, pode-se compreender que a obrigação geral exprimida por aquela implica já uma obrigação para outros, porque à lei deve corresponder uma exigência de validade universal. Porém, caso exista uma obrigação em relação aos outros, e quando esta não tem de ser apenas uma obrigação jurídica, então poderá ser meramente a felicidade orientada por uma necessidade natural da humanidade.

A definição dos deveres de virtude como deveres que são determinados imediatamente pelos fins objectivos é, em comparação com todos os escritos antecedentes da ética de Kant, uma inovação da MC. O mesmo deve ser dito em relação à divisão principal dos deveres entre aqueles da perfeição própria e aqueles da felicidade alheia. Na *Fundamentação*⁶ e no escrito sobre a religião⁷, assim como na aula que depois teve o título *Metafísica dos costumes Vigilantius*⁸, a possibilidade

⁶ Cf. *Fundamentação* (I), 4:398.8-20 (trad. por Almeida: p. 119): o benefício “não tem, contudo, qualquer verdadeiro valor moral”, na medida em que não o dever mas a inclinação motiva para a ação; 4:401.3-10 (Almeida, p. 129): a “promoção da felicidade alheia” não precisa da vontade de um ser racional.

⁷ Cf. 6:3-4 (primeiro prefácio, primeira nota de rodapé): a própria perfeição e a felicidade alheia são inadequados como motivo (*Bestimmungsgrund*) do conceito do dever. O fim da felicidade de outros homens pode ser um “dever só de modo condicionado” e por isso também “não pode servir de princípio supremo de máximas morais” (trad. Artur Morão, pp. 11-12).

⁸ Nas anotações unidas sob o título *Metaphysik der Sitten Vigilantius (Metafísica dos costumes Vigilantius)* encontramos algumas considerações que se deixam interpretar como transição para a concepção dos deveres na *Doutrina da virtude* de 1797. A *própria perfeição* e a *felicidade alheia* la constituem junto “o princípio de todos deveres imperfeitos” (27:651.14-16 (§105)). São os deveres que têm “o dever de moralidade como base” (27:705.22-23). Com isso, o dever de felicidade alheia é subordinado sistematicamente ao dever da própria perfeição. Pois, “a felicidade dos outros homens” é um dever, que presuppõe, “que busco conseguir aquele fim da humanidade que eu tenho de ter tanto na minha própria pessoa como em relação aos outros, isto é, que eu tenho de me fazer capaz para todos fins possíveis para a própria perfeição adquirida (...)” [trad. própria, WEJ] (27:705.3-8; cf. 27:651.28-31) (veja também 27:578.24-26, 583.31-38).

de tal concepção dos deveres éticos foi avaliada como duvidosa ou mesmo foi excluída.

Na *Crítica da razão prática* (§ 8, Anotação I), pode-se ler inequivocamente:

Toda a matéria de regras práticas depende sempre de condições subjetivas, que não lhe proporcionam nenhuma universalidade para entes racionais, a não ser a condicionada (no caso de que me *apeteça* isto ou aquilo, que tenho de então fazer para torná-lo efetivo), e que giram globalmente em torno do princípio *da felicidade própria*” (5:34.7-11; trad. por Rohden: p. 56).

É certo que “a felicidade de outros” pode ser o objeto da vontade de um ser razoável, mas não pode ser “fundamento determinante da máxima”. Pois, neste caso, ter-se-ia que pressupor que “encontramos não apenas um deleite natural no bem-estar de outros, mas que também precisamos dele (...)” (5:34.21-23, Rohden, p. 57). Mas uma tal precisão não se pode pressupor a todo ente racional (5:34.7-11).

A lei “de promover a felicidade de outros” *não* provem do pressuposto de que ela é o objeto do arbítrio de cada um; mas antes pressupõe

que a forma da universalidade, que a razão necessita como condição para dar a uma máxima do amor de si a validade objetiva de uma lei, torna-se o fundamento determinante da vontade; e portanto não era o objeto (a felicidade de outros) o fundamento determinante e, sim, a simples forma legal, pela qual eu limitava minha máxima fundada sobre a inclinação para propiciar-lhe a universalidade de uma lei ... (5:34.32-35.1, Rohden, pp. 57-58).

Essa condição formal da legalidade na *Doutrina da virtude* da *Metafísica dos costumes* não parece ser mais suficiente para fundar o dever de virtude para com a felicidade dos outros. Ao contrário, agora é um fim objetivo enquanto matéria do arbítrio que é a condição necessária da transformação de uma respectiva máxima em lei.

Primeiramente, os deveres externos precisam ser distinguidos dos deveres do direito, que são todos externos, porém externos no sentido de que eles se assentam na possibilidade de coerção alheia, enquanto que isso não é possível a respeito dos deveres de virtude. Os deveres da virtude se baseiam em uma “autocoerção livre” (6:383.18-20, Lamago, p. 288). Essa espécie de coerção se torna possível na medida em que existe na ética uma matéria do dever, a saber, fins necessários e objetivos da razão, os quais para o homem são deveres (6:380.22-25), isto é, fins que são “*em si mesmos*” deveres (6:381.14-15, Lamago, p. 284). Os fins escapam à coerção dos outros (6:381.7-9, 30-33). Mas tais fins não são

fins, “que o homem gostaria de propor-se” (6:382.18, Lamego, p. 287) – isto é, não são fins desejados, pois com tais fundamentos empíricos não se deixa estabelecer nenhuma obrigação para as máximas. Antes, a ética precisa ser “dirigida para os fins” [minha própria tradução, omissão em Lamego, p. 287] segundo o conceito do dever e determinar as máximas segundo as condições dos fins, máximas “que *devemos* nos propor” (6:382.24-27, Lamego, p. 287).

O “ato” que determina um fim é ele mesmo um princípio prático e, na verdade, “um imperativo categórico da razão pura prática”, a qual vincula o conceito do dever aquele de um “fim geral” (6:385.5-9, Lamego, p. 290).

Kant introduz a diferença entre duas categorias de fins, os quais são simultaneamente deveres (Introdução DV, IV). Na DV ele as denomina “*A perfeição própria*” e “*A felicidade alheia*” e assevera imediatamente que elas não são permutáveis.

Na secção V da Introdução da *Doutrina da virtude*, Kant explica essa distinção que acaba de inserir. O dever para a perfeição própria, que na verdade refere-se a toda a humanidade, deixa-se cumprir apenas pelo *ativo* estabelecimento de fins ligados a aquele dever, isto é, enquanto consequência da realização do cultivo das disposições naturais e morais do homem. A minha tarefa aqui não pode ser a de analisar “a perfeição prático-moral interna” (6:387.15-16; Lamego, p. 294) com relação à função do sentimento moral. Porém, é preciso buscar uma transição do dever da perfeição para o dever da felicidade. Eu estou convicto de que seja realmente possível demonstrar tal conexão interna.⁹

Em primeiro lugar, Kant constata simplesmente que “é inevitável para a natureza humana desejar e buscar” a felicidade enquanto sentimento da “satisfação com a sua própria situação” (6:387.26-28, Lamego, p. 295). Porém, até então a felicidade ainda não é um dever de virtude. Mas a felicidade tem também um componente especial, a saber, o sentimento da “satisfação com a sua própria pessoa e com o seu próprio comportamento moral, portanto, na satisfação com aquilo que se *faz*” (6:387.30-32). A autosatisfação sobre o próprio fazer moral é o sentimento que, por assim dizer, funciona como instrumento de medição dos graus da satisfação do dever de perfeição que deve se manifestar no próprio “ato” e que acompanha continuamente a execução do dever. A disposição moral manifestada no próprio agir une o dever para com a própria perfeição à felicidade moral. Assim, Kant também diz que o modo moral de sentir a própria felicidade – em diferença com felicidade

⁹ Veja também Edwards (2013).

física – pertence ao “título” (Lamego, “epígrafe”) da perfeição (6:387.33-388.1, Lamego, p. 295).

Portanto, Kant estabelece a diferença entre a felicidade moral e a felicidade física (6:387.29-33), com base na construção feita na seção VIII sobre a diferença entre o bem-estar físico e o bem-estar moral dos outros. Pois, a felicidade moral, isto é, a autosatisfação sobre o próprio fazer e sobre a sua própria pessoa, revela-se mesmo como resultado do cumprimento do dever de perfeição o qual se mostra até mesmo como uma determinação que já está necessariamente unida à perfeição na medida em que “aquele que deve sentir-se feliz com a mera consciência da sua rectidão possui já aquela perfeição” (6:388.1-4, Lamego, p. 295).

Pois, como a felicidade moral interna do sentimento de ter agido retamente é já também disposta na execução do dever de perfeição, ela não pode se tornar mais uma vez um fim direto de uma satisfação do dever para consigo mesmo, sem provocar uma contradição. Conseqüentemente, o fim ao qual o dever tem de dirigir-se, pode ser apenas a felicidade dos *outros* homens (6:388.5-7). Mas, isso significa que se deve fazer dos fins dos outros os seus próprios. Com isso os outros ficam na verdade livres para julgar as coisas que eles consideram como sua própria felicidade, mas eu também (como a qualquer outro) posso me permitir intervir naquele julgamento e recusar os meios que, na consideração da felicidade alheia, parecem-me dúbios e inadequados. Porém, não me é permitido conceder a minha própria ideia de felicidade uma prioridade de obrigação, isto é, não é permitido “converter em dever (em fim objetivo) este meu fim natural e meramente subjetivo” (6:388.13-14, Lamego, p. 296).

Na “Exposição dos deveres de virtude *como deveres latos*” (seção VIII da introdução da DV, 6:391-394) busca-se demonstrar que tanto os deveres para a própria perfeição como aqueles para a felicidade alheia são em seu conjunto deveres de obrigação lata, pois eles dirigem-se às máximas. Em primeiro lugar, Kant considera a perfeição própria como a primeira classe desses deveres, e aqui se encontra mais uma vez a distinção entre perfeição física e perfeição moral.

Em relação à explicação do dever de beneficência como “*o bem-estar físico*” se encontra a dificuldade de aceitar a argumentação de Kant de que a beneficência seja um dever. Essa argumentação inclui a prova de que a “felicidade alheia” é um dever de virtude (“um fim, que é simultaneamente um dever”, Lamego, p. 304). O leitor deveria tomar em consideração, que esse dever, segundo o resultado da análise kantiana, é um dever amplo mas que, por outro lado, ele está comprometido com o respeito ao “bem-estar moral dos outros” (6:394.1, Lamego, p. 304).

Aqui Kant argumenta nos seguintes termos (6:393.16-23): 1) afirmação: nosso “amor próprio” (“amor por nós mesmos”) não pode ser separado da “necessidade de ser amado também por outros (ser ajudados em casos de necessidade)” (Lamego, p. 304); 2) Corolário: por isso escolhemos a máxima de tornarmo-nos “nós próprios em fim de outros”;¹⁰ 3) condição: essa máxima pode se tornar obrigatória para nós “meramente pela sua qualificação para se converter em lei universal” (Lamego, p. 304); 4) Corolário: a qualificação para a obrigatoriedade consiste na vontade “de tornar outros também em fins para nós”; 5) conclusão de (1) até (4): a felicidade alheia é “um fim que é simultaneamente um dever”. Mas o que quer dizer que (2): nós fazemos “nós próprios em fim de outros”? E como fazemos isso? Há duas possibilidades da interpretação: a) transformamos os outros em meio para nós mesmos na medida em que nós os prescrevemos como fim adequado à nossa representação? Ou b) nós nos tornamos um meio para o fim dos outros, na medida em que nós nos submetemos a representação de um fim deles? Evidentemente apenas a partir de (b) pode-se seguir a vontade exigida no passo (4) da argumentação, isto é, “tornar outros também em fins para nós” (Lamego, p. 304) de maneira que a felicidade alheia tenha de ser “um fim que é simultaneamente um dever” (Lamego, p. 304). Pois, a possibilidade de (a) já falha na fórmula do imperativo categórico que inclui o conceito do fim como o princípio superior na *Doutrina da Virtude* (6:395.15 s.). Porém, como (2) deve ser uma consequência do (1), parece resultar da argumentação de Kant, que a necessidade do dever para a felicidade dos outros está fundada no princípio empírico do amor para consigo mesmo (Lamego, p. 304). Porém, isso contestaria a pretensão de Kant de uma ética não eudaimonista, que vale de maneira pura e a priori. O problema somente pode ser resolvido na medida em a necessidade em (1) é imediatamente uma necessidade da natureza em geral, isto é, uma disposição humana geralmente válida e não um desejo singular e empírico, e depois que a máxima sob (2) já ultrapassa a necessidade natural. Aparentemente progride-se aqui apenas quando se toma como auxílio o parágrafo 27 (6:450 s.) (veja secção 3).

Porém, aqui, na secção VIII.2 da introdução da DV, também não é realmente a intenção de Kant deduzir o fim da felicidade alheia como um dever necessário e justificá-lo a priori. O seu interesse está antes em provar que o dever, tanto no sentido do bem-estar físico como no sentido

¹⁰ Esta corresponde à primeira regra de Ulpiano (*honeste vive*) na introdução da *Doutrina do direito* (6:236.27-28).

do bem-estar moral dos outros, tem uma obrigação lata. Em relação ao bem-estar físico conclui-se o seguinte, que o dever (*Gebot*) ordena empregar uma parte da sua própria riqueza para o bem-estar dos outros, porém, “sem esperar recompensa” (6:393.25, Lamego, p. 304).

De um modo geral, é impossível determinar os limites da obrigação para um tal serviço, porque eles dependem “do que seja para cada um, segundo o seu modo de sentir, a verdadeira necessidade, devendo ser deixado a seu cargo que seja ele próprio a determiná-lo” (6:393.27-29, Lamego, p. 304). O limite máximo seria o abandono completo da sua própria felicidade (das suas verdadeiras necessidades). Mas isso seria uma máxima contraditória em si mesma, na medida em que ela fosse elevada ao nível de lei universal. Por isso, há aqui um espaço subjetivo para avaliação, por conseguinte trata-se aqui apenas de um dever amplo (6:393.32-35).

O bem-estar moral dos outros é apenas um dever “negativo” de virtude. Ele é um dever referido a mim mesmo e que me prescreve evitar tudo que possa desencaminhar o outro, colocando-o em conflito de consciência. Essa “solicitude pela satisfação moral dos outros” não tem igualmente – como Kant afirma – limites definitivos. Por isso, ela exprime apenas uma obrigação lata (6:394.1-12, Lamego, p. 305). Kant não oferece uma explicação para essa afirmação. Mas, pode-se supor, em analogia com o bem-estar físico, que o próprio sentimento do bem moral não deva sofrer com o cuidado moral para os outros, no qual põe-se a si mesmo em um conflito de consciência devido ao seu bom comportamento.

3. O dever de benevolência

O parágrafo 27 da *Doutrina da virtude* trata principalmente de “benevolência” que na secção VIII.2 da introdução surgiu apenas acidentalmente (6:393.12). A benevolência aparece neste parágrafo e também nos dois seguintes em uma forma dupla: de um lado como mero deleite (*Vergnügen*) (6:452.27) e como um desejo (*Wunsch*) (6:452.1), e então é “uma mera complacência em relação ao bem de cada um” (6:452.2; Lamego, p. 395); e de outro lado como “uma benevolência activa, prática” (6:452.4) e então é já uma máxima e um “fazer bem” (6:452.5, 26-28).

A estrutura da argumentação no parágrafo 27 corresponde àquela da benevolência enquanto dever da virtude na secção VIII da introdução. Em comparação com isso, no parágrafo 27 fica inequivocamente claro que o fundamento de “toda a relação prático-moral com os homens” é a

relação “das acções livres segundo máximas, que se qualificam para a legislação universal¹¹ e que, portanto, não podem ser egoístas” (6:451.2-4, Lamego, p. 394).

Em outras palavras, a pretensão universal de uma legislação já anula a possibilidade de um agir adequado à máxima da felicidade própria (amor próprio). Em meu entender, encontra-se aqui a solução do problema formulado em relação a secção VIII da introdução, isto é, a frase do parágrafo 27: “Eu quero a benevolência de cada um dos outros (...) em relação a mim”¹² (6:451.4) *não* significa que eu simplesmente desejo de um modo empírico essa benevolência, mas que possuo a vontade moral para comportar-me de tal modo que eu seja respeitado pelos outros. Inversamente, o respeito que eu recebo por parte dos outros, não deve ser provido necessariamente de um sentimento meramente empírico, mas deve basear-se igualmente sobre uma motivação moral e razoável dos outros.

Esta vontade moral é aqui pressuposta e é a consequência da argumentação. O fundamento dela é o fato de que eu pertença à espécie de seres racionais, que é o objeto da “ideia da humanidade” (6:451.12-14). A benevolência para consigo mesmo não é um amor próprio egoísta. Antes, ela é uma *autorização* (permissão) dada aos outros, com os quais eu participo na comunidade humana. Essa permissão resulta necessariamente da exigência da validade universal da lei de dever e da máxima (6:451.18-19). Eu mesmo, em minha pessoa, não posso ser excluído da associação de benevolência universal, porque senão, a máxima não poderia ser vinculante. Logo, eu me torno aos outros o fim do seu dever de amor ou da sua benevolência, enquanto concedo-lhes permissão para isso. Mas isso é completamente diferente do que fundamentar o dever de benevolência sobre o amor próprio. No entanto, neste caso precisa-se considerar também o parágrafo 30, ou seja, tem de se demonstrar que esse é lá afinal o objetivo da argumentação. Pretendo discutir essa questão mais a frente.

4. O dever de beneficência

O dever de beneficência pertence à seção dos deveres de amor, que são deveres de obrigação lata. Além disso, também os deveres de “*gratidão*” (§§ 32-33, 6:454.30-456.16) e de “*sentimento de simpatia*”

¹¹ Diferindo da tradução de Lamego: “... se habilitam a fazer parte de uma legislação universal” (p. 394).

¹² Diferindo também da tradução de Lamego, p. 394: “Eu quero dos demais benevolência (...) em relação a mim”.

(§§ 34-35, 6:456.18-458.19) são espécies de dever de amor. Todos eles regulam-se pelo dever de respeito (cf. § 25).¹³

Ter simpatia ou piedade para com os outros não constitui “em si mesmo dever” mas “constitui um dever indirecto” (Lamego, p. 405, 6:457.24-26), isto é, para poder partilhar activamente da vida dos outros é um dever *para si mesmo* cultivar em si o natural sentimento estético da piedade. Por isso, por exemplo, é também um dever não evitar os estabelecimentos para pobres, “mas sim procurá-los; não fugir das enfermarias ou dos cárceres para devedores e semelhantes, para evitar esse doloroso sentimento de simpatia” (§ 35, 6:457.29-33; Lamego, p. 405).

“A *beneficência* com os necessitados” (§ 29, 6:452.25, Lamego, p. 397), que não precisam ser necessariamente pobres ou mendigos, é um dever que ultrapassa, em sua realização prática, a *mera benevolência* para com os outros homens (§ 29, 6:452.23-26). É certo que o dever de beneficência deriva-se de um modo logicamente justificando da “benevolência, no amor universal ao género humano” (§ 28, 6:451.21, Lamego, p. 395; cf. § 25, 6:449), mas aquele dever não se baseia em a mera benevolência. Aquilo sob o que ele se baseia é antes o fundamento da necessidade objetiva do dever de virtude para a felicidade alheia e isso é igualmente o fundamento universal dos deveres de virtude em geral, isto é, também do dever para a perfeição própria. Esta razão não é outra que o princípio supremo da *Doutrina da virtude* expresso pela fórmula especial do imperativo categórico: “age de acordo com uma máxima dos *fins* tal que assumi-los possa ser para cada um uma lei universal” (6:395.15-16; Lamego, p. 307). Este princípio tem como objeto isso que é para o homem um dever “em si mesmo”, isto é “um dever para o homem propor-se como fim o homem em geral” (6:395.20). Porém, disso se segue que “o homem é fim tanto para si mesmo como para os demais” (6:395.17-21). Pois, em relação ao homem em geral a divisão em “o si mesmo” e “o outro” resulta em uma disjunção completa. Mas se o outro é geralmente integrado no dever da humanidade universal de cada um, então só resta determinar o que seja esse dever em relação ao seu objeto concreto.

A benevolência é uma beneficência apenas alegada. Kant considera *essa* “benevolência” (em diferença com a benevolência como uma máxima moral) apenas como um desejo, que baseia-se na *complacência* (*deleite*). Pois, essa benevolência é satisfeita pelo “comprazimento com a felicidade (com o bem-estar) dos outros” (§ 29,

¹³ Sobre os deveres para com outros por respeito veja Sensen (2013) e Wood (2009).

6:452.26-27, Lamego, p. 397). Que a benevolência, considerada como dever, *precisa* tornar-se prática, pode-se deduzir já da fórmula do imperativo categórico da moralidade (“age segundo uma máxima que possa simultaneamente valer como lei universal”, 6:226.1; Lamego, p. 36). Mas a “beneficência” precisa ser compreendida inicialmente apenas como uma acção interna, isto é, a máxima de se fazer a própria benevolência seu próprio fim. O dever pertencente a ela é considerado por Kant como “a coerção do sujeito, exercida pela razão, para aceitar esta máxima como lei universal” (§ 29, 6:452.29-30, Lamego, p. 397). Não é evidente, segundo a opinião de Kant, que tal dever deva provir da razão. Porque a máxima do arbítrio egoísta (“cada um por si, Deus (o destino) por todos”) (§ 29, 6:452.31-33; Lamego, p. 397), já seria claramente natural. Segundo a minha compreensão textual, a tarefa do parágrafo 30 é provar que a beneficência é um dever de razão.

Existe um certo problema de interpretação em relação à justificação do dever de beneficência feito por Kant no parágrafo 30. Ele compreende como beneficência o dever de cada o homem em “ajudar, de acordo com as próprias disponibilidades, outros homens em situação de carência a ser felizes, sem nada esperar em troca” (§ 30, 6:453.2-4; Lamego, p. 397). São três condições, que restringem a validade desse dever, *primeiro*: a hipótese de uma emergência humana (que porém não é especificada); *segundo*: a independência da esperança de uma recompensa pela beneficência; *terceiro*: a proporcionalidade de sua própria riqueza (seja espiritual, seja material). A argumentação que sucede àquela explicação, induz a suposição de que Kant estivesse usando um argumento empírico.

O primeiro passo na argumentação de Kant parece conter de fato uma frase empírica geral, que devido a conjunção introdutória “Porque” (“Denn”) parece incluir uma justificação completa para a existência de um dever de beneficência universal: “Porque qualquer homem que se encontre em situação de carência deseja que os outros lhe prestem ajuda” (6:453.5-6, Lamego, p. 398).

Porém, uma tal emergência não precisa ser interpretada como um caso especial de exceção (como um acontecimento ocasional)¹⁴ mas tem que ser compreendida como efeito e consequência de uma

¹⁴ Porque então Kant deveria ser tão inconsequente aqui de afirmar justamente o contrário disso que ele negou com ênfase e continuamente na sua doutrina do moral? Na *Fundamentação* (II) por exemplo lemos sobre isso o seguinte: “*Princípios empíricos* não servem de modo algum para fundar as leis morais sobre eles. Pois a universalidade com que devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que lhes é desse modo imposta desaparece quando o seu fundamento é tomado à *constituição particular da natureza humana*, ou às circunstâncias contingentes em que está posta.” (4:442.6-12; Almeida, p. 291).

disposição natural do homem que é universal e a priori, isto é, eles são “como semelhantes” (“Mitmenschen”) (6:453.14, Lamego, p. 398) dotados naturalmente de necessidades, e isto é, eles têm de ser considerados “como seres racionais (...) reunidos pela natureza (...), com vista a mutuamente se prestarem auxílio” (6:453.13-15, Lamego, p. 398).¹⁵ Pois, corresponde a seu caráter como membros racionais duma comunidade social, que eles têm necessidades naturais e que dependem por isso da ajuda dos outros membros daquela espécie, e além disso, que eles são *por essa mesma causa* simultaneamente obrigados à beneficência aos outros.¹⁶

Mas na verdade, a suposta situação da necessidade também é apenas o primeiro passo em uma série dos argumentos, que constroem uma prova indireta. De fato, tal prova existe. A minha consideração conclui que a antítese daquela proposição que Kant deve demonstrar indiretamente, isto é, a máxima de “não querer (...) prestar assistência àqueles que se encontram em situação de carência” (6:453.6-7), é contraditória. A proposição que deve ser demonstrada diz: “Ser benfeitor, quer dizer, ajudar (...) outros homens em situação de carência a ser felizes (...) é dever de qualquer homem.” (6:453.2-4; Lamego, p. 397)

Assim, se se partisse da máxima de “não querer, por seu lado, prestar assistência àqueles que se encontram em situação de carência” (6:453.6-7, Lamego, p. 398) e se essa máxima fosse tornada uma lei universal de permissão, logo, o *desejo* de esperar ajuda dos outros homens, teria de permanecer insatisfeito. Pois assim, a todos os outros também será permitido não prestar ajuda a alguém em virtude da mesma lei geral. Em outras palavras, uma necessidade fundamental humana, isto é, a necessidade de formar uma sociedade como tal seria negada porque essa necessidade, que é inseparavelmente unida ao ser humano em geral, precisa ser sustentada segundo o princípio de reciprocidade. Isto é, o ponto de vista decisivo – e ele inclui claramente um argumento-chave razoável – é o seguinte: a necessidade humana natural para uma comunidade com o seu igual. Agora só falta ainda a conclusão do fato de que “a máxima de interesse próprio” é contra o dever e que, por isso, o seu contrário, isto é, o dever da “beneficência em relação aos

¹⁵ Para mesma direção de não entender as “emergências” (*Notfälle*) na passagem citada como casos especiais mas como dever para promoção dos fins dum modo geral, vai a interpretação dos autores Baron e Fahmy (2009), pp. 216-217.

¹⁶ Na *Metafísica dos costumes Vigilantius* Kant constata que em diferença dos todos deveres de direito, que são deduzidos analiticamente do conceito da liberdade, “todos deveres resultandos dum fim apenas têm de ser provados a partir da determinação da natureza humana” (27:583.34-38 [trad. própria, WE]).

necessitados” é “um dever universal dos homens” (6:453.12-13; Lamego, p. 398).

Os argumentos relacionados à justificação estrutural no § 30, os quais acabei de expor, deixam-se vincular diretamente às considerações sobre o estabelecimento de um “princípio prático supremo” como um “*princípio objetivo* da vontade”, considerações feitas por Kant na *Fundamentação* (I) (4:428-429; Almeida, p. 243). Pois, Kant lá introduz como fundamento daquele princípio a existência da natureza racional como “*fim em si mesma*”. Esse critério, valendo para o próprio uso da razão, assim como para o de cada outro ser racional, torna o princípio subjetivo ao mesmo tempo também um princípio objetivo. Então, a partir desse fundamento prático supremo “todas as leis da vontade têm de poder ser derivadas” (4:429.5-9; Almeida p. 243). A partir desse fundamento Kant pode concluir a fórmula da humanidade do imperativo categórico: “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*” (4:429.10-12; Almeida pp. 243/254).

Após Kant esclarecer na *Fundamentação* que considerar os fins dos outros como os seus próprios e que promover a felicidade alheia pertence à convergência positiva do fim natural de sua própria felicidade com a “humanidade como fim em si mesmo”, ele enfatiza que o princípio da humanidade enquanto “*fim em si mesmo*” não é emprestado da experiência (4:430.28-431.2; Almeida, p. 249). Para isso Kant tem essencialmente dois argumentos: *primeiro*, porque o princípio da humanidade refere-se a todos os seres racionais, mas para isso a experiência não pode ser suficiente; *segundo*, por que aqui a humanidade não é um fim subjetivo do homem, mas um fim objetivo e independente dos fins subjetivos, o qual se constitui em uma lei que surge da razão enquanto condição limitativa mais alta de todos os fins subjetivos. Segundo Kant, a razão de toda legislação prática encontra-se “*objetivamente na regra e na forma da universalidade que (...) a torna capaz de ser uma lei ...*” (4:431.9-12; Almeida, p. 251).

As perguntas casuísticas que Kant discute em relação à beneficência no anexo ao parágrafo 31 da DV merecem toda a atenção. Kant coloca os autoproclamados benfeitores nos limites do direito. Não se pode considerar como beneficência quando uma pessoa privilegiada politicamente – como podemos observar atualmente em muitos lugares do mundo na esfera pública política – alcança o domínio sobre indivíduos “não-livres” e sobre eles atua como um benfeitor segundo a sua própria concepção de felicidade. Pois uma assistência prestada a

indivíduos submissos que renunciaram a sua liberdade ainda que voluntariamente, isto é, sob a condição de um dever de direito violado não pode justificar uma beneficência. Em outras palavras, um tal ato beneficente é parte do seu privilégio político. Mas também é por princípio impossível fazer bem a alguém segundo a representação de felicidade que o agente possui da felicidade do paciente (6:454.1-21; Lamego, p. 399-400).¹⁷ A beneficência de um abastado a um necessitado não se torna um mérito daquele que está em boa posição social e económica. Pois, segundo a Kant, a beneficência, na medida em que se refere aos meios materiais de fortuna, é uma consequência da política injusta do governo que deixou a desigualdade chegar a tal ponto “que torna necessária a beneficência de outros” (6:454.22-25; Lamego, p. 400).¹⁸

Assim, a previdência contra pobreza e mendicidade (não simplesmente contra a necessidade) é simultaneamente uma tarefa política e um dever jurídico.¹⁹ Ela não é meramente um dever de virtude para com os outros nem apenas uma exigência para comigo mesmo, no sentido de cuidar de mim tanto quanto possível de forma a ter materialmente o bastante para viver.

5. O problema dos pobres na ética de Kant

Promover a sua própria felicidade não pode ser nunca e imediatamente um dever ou um princípio do dever e essa é também a convicção ilimitada de Kant na CRPr. Por outro lado, existe para ele também uma exigência da razão prática em não ignorar as suas próprias pretensões de felicidade. Antes, o cuidado para com a sua própria felicidade se apresenta como um dever indirecto, “em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por

¹⁷ Cf. sobre isso: Baron e Fahmy (2009), pp. 213-214.

¹⁸ Cf. Baron e Fahmy (2009), p. 215. Assim Kant nota também na *Metafísica dos costumes Vigilantius* sobre uma pobreza produzida pelo estado: „um pobre alcança no estado a permissão de exigir subsídio dos ricos, pois se ele fosse deixado sem limites ao seu próprio arbítrio, então ele estaria desimpedidamente em condição de ganhar tanto para si quanto ele pudesse calcular para os dias de falta: mas o estado detaxou (“detaxiert”) o seu salário e seu ganho possível; por isso o rico ganha mais vantagens do que ele poderia ganhar numa situação da igualdade: portanto, o pobre recebe apenas para as suas necessidades atuais e o dinheiro que ele pouparia (“Sparpfennig”) lhe é retirado” (27:540.19-27; [trad. própria, WE])

¹⁹ Aqui eu posso só tocar superficialmente nesse aspecto que precisaria uma investigação especial e minuciosa. Cf. sobre isso: Dutra (2008, cap. 7.2: “Propriedade e ajuda aos pobres na *Doutrina do direito de Kant*”, pp. 69-87).

exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever” (5:93.16-19, Rohden, p. 151).

Para fazer um ato benevolente a *outro*, pelo contrário, o princípio da felicidade própria ou do amor para consigo mesmo não é adequado. Pois, sob essa suposição está sempre o sentimento de prazer (como uma espécie do desejar) ou de deleite que decidem sobre a escolha dos deveres que se têm de cumprir e cujos motivos são diferentes só relativamente ao grau do estímulo sensível. Assim um mesmo homem pode também “despedir um pobre, em cuja ajuda ele afora isso sente prazer, porque justamente agora não tem no bolso mais dinheiro do que precisa para pagar o ingresso para o teatro. Se a determinação da vontade depende do sentimento de agrado ou desagrado que ele por algum motivo espera, então lhe é inteiramente indiferente através de que modo de representação é afetado. Para decidir-se pela escolha só lhe importa quão forte, quão duradouro, quão facilmente adquirido e quão frequentemente repetido seja esse agrado” (CRPr, § 3, An. I, 5:23.22-33; Rohden, pp. 39-40).

Parece que na CRPr Kant generalizou tanto o sentimento da (própria) felicidade que ele não conseguiu descobrir o caminho para uma fundação puramente racional da obrigação moral para a felicidade de outrem.

Já foi mencionado que Kant pondera a relação entre a felicidade própria e a felicidade alheia também na secção V da introdução da DV. Ele constata aí que os sentimentos negativos (como “adversidades, a dor e a penúria”) são “grandes tentações para infringir o dever” (6:388.17-18; Lamego, p. 296). Mas quando para a prevenção deles se exige a promoção da sua própria felicidade, como “o bem-estar, o vigor, a saúde e a prosperidade em geral”, nesse caso, não se trata de fato da sua própria felicidade, mas da “moralidade do sujeito”, que é liberada dos obstáculos através de meios permitidos:

Buscar para si próprio a prosperidade não é directamente um dever, mas pode muito bem sê-lo indirectamente: a saber, defender-se da pobreza enquanto grande tentação para os vícios. Mas então não é a minha felicidade mas a preservação da integridade da minha moralidade que constitui o meu fim e ao mesmo tempo o meu dever. (6:388.17-31, Lamego, p. 296)

Prevenir-me da pobreza (e também da doença) não é um dever directo da ética. Porém, é um dever ético indirecto na medida em que a satisfação de um dever seria impossível ou então, pelo menos, fortemente limitada sem a minha própria felicidade.

Entre os deveres “do homem para consigo próprio, considerado unicamente como ser moral” (6:428.28-29; Lamego, p. 357), Kant trata do “servilismo” (“Kriecherei”) (a qualidade negativa da “auto-estima”) (DV, §§ 11-12, 6:434-437; Lamego, p. 366-371). Nesta passagem, os mendigos aparecem como representantes dos homens que agem contrariamente a uma pessoa moral que é um *fim em si mesmo* e que desfruta do respeito dos outros. A “auto-estima” é o dever para consigo (6:435.21-22, Lamego, p. 367). O homem não deve aspirar a este dever de virtude, “rebaixando-se de um modo servil” (6:435.17-19, Lamego, p. 367). Por isso, este dever envolve que cada cuide viver de um modo econômico e razoável, sem cair em dependência econômica ou, em um caso extremo, transformando-se em mendigo (tanto quanto ele tenha o poder para isso). (§ 12 TL, 6:436.18-23)²⁰

Contudo, a obrigação ética de beneficência para um pobre não está sujeita a uma restrição; isso acontece por causa da distinção de Kant entre um dever “meritório” (“verdienstliche Pflicht”) e um dever “obrigatório” (“schuldige Pflicht”) em relação aos outros (§ 23, 6:448.10-14; Lamego, p. 389).²¹ A partir do dever obrigatório não se pode deduzir uma obrigação aos outros. O dever meritório, pelo contrário, exige uma compensação. A beneficência para um necessitado deve suceder mais por causa do respeito do que por amor. Assim o cuidado para com os pobres, enquanto dever, envolve uma dependência que rebaixa o outro, “é dever evitar a humilhação ao receptor, apresentando esta acção de beneficência ou como uma mera obrigação ou como um pequeno obséquio, permitindo-lhe, assim, conservar o respeito por si próprio” (6:448.25-449.2, Lamego, p. 390).

²⁰ Neste lugar é interessante tomar em consideração a determinação de Kant do conceito da “miséria” como um modo de viver causado por si mesmo. “Miséria” (*Elend*), distintamente de um “infortúnio” (*Unglück*), refere-se a um estado “no qual o homem deve estimar-se indigno de sua própria satisfação, porque ele mesmo se tornou indigno para o seu ser” (“darin der Mensch sich seiner eigenen Zufriedenheit unwürdig achten muß, weil er sich seines Daseins unwürdig gemacht hat”) (*Metafísica dos costumes Vigilantius*, 27:644.27-29 [trad. própria, WE]).

²¹ Schoenecker (2013) indica justificadamente tanto a estrutura complicada, quanto os problemas de uma leitura literal do § 23. Em oposição a Marcia Baron (2004, p. 395), ele defende uma interpretação dessa proporção como uma relação exclusiva entre deveres (esp. p. 318). Em minha opinião, essa leitura de Schoenecker (e de Baron também) assenta no seguinte equívoco: o contexto do § 23 não permite aplicar exclusivamente “dever” e “sentimento” como modelos alternativos da interpretação. Esse parágrafo trata evidentemente do fato de que os deveres são “acompanhados” pelos sentimentos. Pois, apenas na medida em que na sua realização os deveres se expressam em sentimentos, eles podem permanecer por si mesmos (isto é, sem relação com seu oposto). Na sua relação (um com o outro) *enquanto* deveres, eles se encontram na base de uma lei comum como não sendo deveres *distintos*, mas sendo determinações (realmente) exactamente opostas ao mesmo dever (ou da mesma obrigação), isto é da beneficência. Dentro de seu relacionamento o amor e o respeito limitam-se mutuamente.

Então, a beneficência para os outros implica o dever de respeito para com eles, como, por assim dizer, uma maneira de autocontrole da própria inclinação para a beneficência. Este “dever de livre respeito para com os outros” (§ 25, 6:449.31, Lamego, p. 392) é um dever negativo e, com isso, um dever de virtude estrito, o qual “é análogo ao dever jurídico de não fazer minguar a ninguém aquilo que é seu” (6:449.31-33, Lamego, p. 392). O dever de respeito é um dever “obrigatório” no sentido de que sou *eu mesmo* que devo algo a outro (e não o inverso). Isto é, o outro não está obrigado, por meio de um princípio da igualdade (de compensação) de serviço e contraserviço a *ganhar* o meu benefício, pois ele o “ganha” simplesmente por ele já ser homem.

Assim, quando eu faço um ato de beneficente a um pobre, este gesto baseia-se *primeiramente* no pressuposto de que eu, como homem, cumpro o meu dever de amor ao ajudar por dever um homem necessitado; *segundo*, que a minha máxima para essa ação de amor esteja ao mesmo tempo subordinada ao dever de respeito e que seja restringida pela máxima de não lesar o autorespeito do outro; *terceiro*, pressupõe-se contudo que eu sou livre, dentro daqueles limites mencionados, para avaliar como e com que meios eu ofereço a ajuda. Mas é proibido pelo dever a) omitir toda ajuda (estar moralmente sem interesse); b) oferecer todos os benefícios ao necessitado prejudicando tanto o meu bem-estar como o autorespeito do outro. Entre esses limites todas as espécies e graus de beneficência para com os outros são possíveis. Por isso, o dever de felicidade alheia é um dever de virtude *ampla*.

Referências

- BARON, M.; FAHMY, M. “Beneficence and other duties of love in the *Metaphysics of morals*”. In: T. Hill Jr. (ed.), *The Blackwell guide to Kant's ethics*. pp. 211-228. London: Blackwell, 2009.
- DUTRA, D. V. *Manual de filosofia do direito*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008.
- EDWARDS, J., “A tale of *two ends*. Obligatory ends and material determining grounds in Kant's *Metaphysic of morals*”. In: W. Euler und B. Tuschling (eds.), *Kants 'Metaphysik der Sitten' in der Diskussion*. Berlin 2013, 149-175.
- KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich-Preußischen bzw. Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter, 1902 ss.

- _____. *A metafísica dos costumes*. Trad. por José Lamego. Lisboa: Edições 70, 2011.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad., introd. e notas por Valerio Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 2011.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad., introd. e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- _____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2011.
- LUDWIG, B. “Die Einteilung der *Metaphysik der Sitten* im Allgemeinen und die der *Tugendlehre* im Besonderen”. In: A. Trampota, O. Sensen e J. Timmernann (eds.), *Kant’s ‘Tugendlehre’. A comprehensive commentary*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- SCHÖNECKER, D. “Duties to others from love (TL 6:444-447)”. In: A. Trampota, O. Sensen e J. Timmernann (eds.), *Kant’s ‘Tugendlehre’. A comprehensive commentary*. pp. 309-341. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- SENSEN, O. “Duties to others from respect”. In: A. Trampota, O. Sensen e J. Timmernann (eds.), *Kant’s ‘Tugendlehre’. A comprehensive commentary*. pp. 343-361. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- WOOD, Allen, “Duties on oneself, duties of respect to others”. In: T. Hill Jr. (ed.), *The Blackwell guide to Kant’s ethics*. pp. 229-251. London: Blackwell, 2009.

Resumo: Esse trabalho visa principalmente três questões: *Primeiro*, deve ser demonstrado oposto de uma aporia divulgada que existe uma explicação plausível da aplicação do critério da obrigação *estrita* à divisão dos deveres na *Doutrina da virtude*. *Segundo*, o interesse se refere à derivação dos deveres da virtude para com os outros (como deveres da felicidade alheia) a partir dos deveres para consigo próprio assim como do princípio supremo da *Doutrina da virtude*. Deste modo, a necessidade do dever de benevolência deve ser justificada. *Terceira*, a tarefa da interpretação se refere ao esclarecimento da questão sobre o que o dever da virtude prescreve exatamente e até onde chega o domínio da sua validade. A resposta a essa pergunta permitiria explicar a atitude de Kant para as questões sociais como o sustento dos pobres e o trato com mendigos. A tese é que existe, segundo a *Doutrina da virtude*, um dever incondicionado e objetivo para a beneficência, que ordena o subsídio aos próximos, pobres e (dentro de certos limites) até mesmo mendigos.

Palavras-chave: Doutrina da virtude, deveres da felicidade alheia, pobreza

Abstract: This treatise pursues three aims: *First*, it should be demonstrated against a widespread perplexity that there will be a plausible explanation of the application of the criterion of *narrow* obligation for the division of duties in Kant's *Doctrine of virtue*. *Second*, the interest is directed to the origin (derivation) of the duties of virtue for others (as duties for their happiness) from the duties to oneself as well as from the supreme principle of the *Doctrine of virtue*. By this the necessity of duties for beneficence will be justified. *Third*, the task of interpreting is to find out exactly what it is that is prescribed by the duty of virtue for others and how far its validity reaches. The answer to this question will bring about an explanation of Kant's attitude towards questions of social content like the help for the poor and the treatment with beggars. The thesis to this end will say that according to Kant's *Doctrine of virtue* there is an unconditioned objective duty for beneficence, which demands the morally motivated support of poor fellows and (within certain boundaries) even of beggars.

Keywords: Doctrine of virtue, duties of happiness for others, poverty

Recebido em 31/05/2013; aprovado em 21/06/2013.