

Parte II - Razão Prática Practical Reason

Leonel Ribeiro dos Santos
Robert B. Louden
Ubirajara R. de Azevedo Marques
(orgs.)

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANTOS, L.R., LOUDEN, R.B., and MARQUES, U.R.A., ed. Razão Prática: Practical Reason. In: *Kant e o A priori* [online]. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017, pp. 156-200. ISBN: 978-85-7983-928-3. Available from: <http://books.scielo.org/id/xstc2/pdf/santos-9788579839283-11.pdf>. <https://doi.org/10.36311/2017.978-85-7983-928-3>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

PARTE II
RAZÃO PRÁTICA
PRACTICAL REASON

THE A PRIORI IN ETHICS: WHY DOES KANT WANT IT (AND DO WE NEED IT?)

Robert B. Loudon

Perhaps no philosophical concept in Kant's scheme has been less well understood than his concept of the a priori.

– Robert Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*

Although Kant is well known for his core claim that the fundamental principle of morality must be a priori, he in fact subscribes to a much more radical version of this claim than many readers realize. On his view, morality remains a complete illusion unless and until we can show that it rests on an a priori principle: “that morality is no phantom of the brain [*kein Hirngespinnst*] [...] follows if the categorical imperative and with it the autonomy of the will, is true, and absolutely necessary as an *a priori* principle.” (GMS 4: 445). Indeed, it is his position that “all [*alle*] moral philosophy rests entirely [*gänzlich*] on its pure part” (GMS 4: 389); viz., its a priori part (KrVB 3), and that only the pure or a priori part belongs to “morals proper [*eigentlich Moral*]” (GMS 4: 388; KrV A 841-42/B 869-70). This latter claim has led some commentators to infer that the inclusion of “*practical anthropology*” or “the empirical part” (GMS 4: 388) within Kant's ethical theory is itself “problematic,” (ALLISON, 2011, p. 18, 66)¹ despite Kant's explicit claim elsewhere that “morality cannot exist [*nicht bestehen*] without anthropology” (V-Mo/Collins 27: 244). In making these strong assertions, Kant not only raises the hackles of empiricists in ethics who (as Mill notes at the beginning of *Utilitarianism*) deny that “the principles of morals are evident a priori” and assert that all moral questions “are questions of observation and experience” (MILL, 1998, p. 50), but in the eyes of many he seems to be

defending a lost cause. For it is no secret that many contemporary thinkers are “made queasy by the whole idea of the a priori.” (PEACOCKE, 2004, p. 505). Similarly, it is difficult to deny “the gloom which has enveloped the notion of a priori knowledge” in recent thought, and even some of those who “have tried to dispel the gloom” nevertheless still seek “to give the traditional doctrine the burial it deserves” (KITCHER, 1987, p. 207).

Meanwhile, even those who believe that the reports of the death of the a priori are greatly exaggerated often begin their resuscitation efforts by acknowledging that “the very idea of a *priori* epistemic justification has over the last century or so been the target of severe and relentless skepticism” (BONJOUR, 1998, p. 2).² In American philosophy, this skepticism is most often associated with Quine’s dictum that “no statement is immune to revision” (QUINE, 1987, p. 63), which has led many to conclude that “the very notion of a priori knowledge is philosophically misguided” (MOSEER, 1987, p. 1).³ And the vast majority of those contemporary philosophers who do reject Quine’s pronouncement by seeking to defend the a priori usually limit their efforts to carving out a modest role for the a priori within logic, mathematics and the mathematically oriented sciences.⁴ Contemporary efforts to show that *ethics* rests on the a priori in the radical sense that Kant subscribes to are not easy to find.⁵

Given all this, one might think it exceedingly quixotic to argue (as Allen Wood does) that Kant’s thesis “that ethics must be founded on an *a priori* principle of reason” is a “far more thoughtful and well-grounded” doctrine than critics realize (WOOD, 1999, p. xiv). But before we are in a position to assess this claim, we need to better understand Kant’s thesis. *Why* does he want the a priori in ethics, and *why* does he attach so much importance to it? In what follows, I will try to answer these questions in a way that does justice both to his convictions about the central importance of the a priori in ethics as well as to his belief that “the metaphysics of morals, or *metaphysica pura*, is only the first part of morals; the second part is *philosophia moralis applicata*, moral anthropology, to which the empirical principles belong. [...] Moral anthropology is morals applied to human beings” (V-Mo/Mron II 29: 599). Kantian ethical theory has both a pure and an impure part, and while the a priori and empirical parts should never be indiscriminately mixed with one another (GMS 4: 390), each part has a necessary and complementary role to play (GMS 4: 387, Refl 4993, 18: 54).⁶ All moral philosophy “needs [*bedarf*] anthropology for its *application* to human beings,” but it “must first be expounded independently of this as pure philosophy.” (GMS 4: 412).

THE KANTIAN A PRIORI: A PRIMER

Let's start by reviewing some rudimentary features of the Kantian a priori.⁷ For Kant, a priori cognitions are distinguished from empirical cognitions. The latter are based on the experience of particular objects; the former are not. Empirical cognitions are due to external data ["they presuppose sensations" (Refl 3955, 17: 364)], while a priori cognitions are due rather to something internal – viz., the faculties of the rational subject who has the cognitions [they "have their ground in the constant nature of the [...] thinking power of the soul" (Refl 3957, 17: 364)]. However, "internal" here does not mean innate. Kant insists that "the *Critique* admits absolutely no implanted or innate [*anerschaffene oder angeborne*] representations. One and all, whether they belong to intuition or to concepts of the understanding, it considers them as *acquired* [*erworben*]" (ÜE 8: 221).⁸

Because empirical cognitions are dependent on external data, they are always limited in two fundamental respects. First, their modality is always one of contingency, never necessity. As Kant notes in the first *Critique*, "experience teaches us, to be sure, that something is constituted thus and so, but not that it could not be otherwise" (KrV B 3). "Necessity cannot present itself in experience" (Refl 5294, 28: 145). Here he is following Hume (1975): "*That the sun will not rise to-morrow* is no less intelligible a proposition, and implies no more contradiction, than the affirmation, *that it will rise*" (HUME, 1975, p. 25-26). Empirical cognitions cannot give us knowledge of necessary truths.⁹ Second, empirical cognitions never have "true or strict [*wahre oder strenge*] but only assumed and comparative **universality**" (KrV B 3). The simple, unvarnished word "all" is never quite at home in empirical judgments. The most we are entitled to say is: "of the data we've seen *thus far*, they're all this way." As Kant puts it, "properly it must be said: as far as yet perceived, there is no exception to this or that rule" (KrV B 3-4). "All As are Bs – at least for the ones we've seen thus far."

Putting these two points together, Kant then remarks: "Necessity and strict universality are therefore sure signs [*sichere Kennzeichen*] of an a priori cognition, and also belong together inseparably" (KrV B 4). However, even though these two signs "belong together inseparably" (if A is necessarily B, then all As will also be Bs), Kant also points out that it is often easier to display the universality of an a priori cognition than its necessity. As he puts it,

But since in their use it is sometimes easier to show the empirical limitation in judgments than the contingency in them, or is often more plausible to show the unrestricted universality that we ascribe to a judgment than its necessity, it is advisable to employ separately these two criteria, each of which is in itself infallible [*unfehlbar*].

Surprisingly, as we'll see in the next section, Kant follows this strategy in his discussion of the a priori in ethics. Whereas one might expect the primary accent to be placed on the feature of necessity in judgments of fundamental moral principle ("Hier steh' ich, ich kann nicht anders") (LUTHER, 1521), Kant in fact talks more about their unrestricted universality, thus placing more weight on the second sure sign than on its inseparable partner.

"WORLDS UNNUMBER'D"¹⁰

In his attempt to show that morality rests on an a priori principle, Kant repeatedly draws attention to the two sure signs of a priori cognition, necessity and universality. Unexpectedly – particularly for those who view Kantian ethics as a type of humanism – his discussion of universality frequently involves the explicit claim that moral judgments hold not just for all humans but also for all intelligent extraterrestrials. Even odder is his claim that this strong extraterrestrial assumption is not controversial or radical in any way. Rather, Kant views it as an obvious hypothesis that everyone accepts: "Everyone must admit [*Jedermann muß eingestehen*] that a law, if it is to hold morally, [...] does not hold just for human beings only, as if other rational beings did not have to heed it; and so with all remaining actual moral laws" (GMS 4: 389). Indeed, later he states that the very concept of morality lacks reference and is completely false unless one grants its transhuman status, and he seems to regard this statement as a necessary truth: "unless one wants to refuse the concept of morality all truth and reference to some possible object, one cannot deny that its law is so extensive in its significance that it must hold not merely for human beings but for *all rational beings in general* [*alle vernünftige Wesen überhaupt*]" (GMS 4: 408; see also 410n., 412, 426, 431, 442). Morality applies to humans not because they are members of the biological species *Homo sapiens*, but only because humans belong to the larger and more important set of rational beings: "since morality serves as a law for us only insofar as we are *rational beings*, it must hold for all rational beings

[*alle vernünftige Wesen*] as well” (GMS 4: 447). Morality “must [...] be valid for all rational beings,” and it is “*only because of this*” that it is also valid “for every human will” (GMS 4: 425). As a result – and contrary to what one might think Kant means when he refers to “the idea of humanity as *an end in itself*” (GMS 4: 429) – it is not just human beings that have this exalted status but “every other rational being” as well (GMS 4: 429, cf. 428). Rather than refer to the second formula of the moral law as “*The Formula of Humanity as End in Itself*,” (WOOD, 1999, p. xx) it would thus be more accurate to call it “the formula of rational nature as end in itself.”

When contemporary authors defend the a priori, they do not feel compelled to refer to extraterrestrials to make their case. They argue that there are things we know independently of experience, but they don’t see a need to extend the “we” beyond the human. However, in the case of Kant his defense of the a priori in ethics dovetails with his own strong belief in extraterrestrials. As other have noted, Kant “regularly summoned inhabitants of other planets, inviting them over and over again in his discourse” (SZENDY, 2014)¹¹ throughout his writing career, and he was far from the only Enlightenment philosopher to do so. It has been estimated that “nearly half the leading intellectuals of the eighteenth and nineteenth centuries discussed extraterrestrial life issues in their writings” (CROWE, 2008, p. xvii)¹² It is also worth noting that Kant’s summoning of intelligent extraterrestrials is much more prominent in his defense of the a priori in ethics than in his defense of the a priori in theoretical philosophy. For instance, the “we” who “are in possession of certain *a priori* cognitions” (KrV B 3, see also Kant’s reference to “human cognition” at B 4) in the Introduction to the first *Critique* is clearly a human we, not a rational being we. Historian Michael Crowe notes that in the *Groundwork* Kant “repeatedly describes his goal as being to formulate an ethics applicable not just to mankind, but also to all ‘rational beings’. One reason for his emphasis on ‘rational beings’ was no doubt his conviction that extraterrestrials fitting that category exist” (CROWE, 1999, p. 54, 2008, p. 150-151). I concur, and the above analysis of Kant’s discussion of the universality of moral judgment in the *Groundwork* is intended to support this claim. But in making room for extraterrestrials in his ethics, Kant is not just endorsing a popular Enlightenment claim concerning “What vary’d Being people ev’ry star.”¹³ In addition, and more fundamentally, he is expressing his conviction that morality stretches far beyond, and is far more important than, humans and the peculiarities of their world: “moral laws [...] hold for all rational beings regardless of differences [*alle vernünftige Wesen ohne Unterschied*]” (GMS 4: 442).

When Kant discusses necessity – the second “infallible” criterion (KrV B 4) of a priori cognition – within his defense of the need for pure ethics, extraterrestrials appear once again:

Empirical principles are not fit to be the foundation of moral laws at all. For the universality with which they are to hold for all rational beings regardless of differences – the unconditional practical necessity [*unbedingte praktische Nothwendigkeit*] that is thereby imposed upon them – vanishes if their ground is taken from the *particular arrangement of human nature*, or the contingent circumstances in which it is placed. (GMS 4: 442).

The contingent features of the external environment in which moral agents happen to reside – regardless of whether they belong to the class of human beings or to “the most sublime classes of rational creatures that inhabit Jupiter or Saturn” (NTH 1: 359) – cannot determine their moral principles. “For duty ought to be the practical unconditional necessity [*praktisch-unbedingte Nothwendigkeit*] of action; thus it must be valid for all rational beings” (GMS 4: 425). The “absolute necessity [*absolute Nothwendigkeit*]” (GMS 4: 389) that all moral laws carry with them cannot be found in empirical judgments. A priori cognitions do not depend on external data, so the particular environment in which moral agents happen to reside – ecological, cultural, religious, economic, legal, etc. – cannot determine their moral judgments. In short, the external environment is irrelevant as far as the fundamental principles of morality go. A genuine moral principle is independent of all contingent environmental influence, and “like a jewel, it . . . [will] still shine by itself, as something that has its full worth in it self” (GMS 4: 394). As Kant remarks in his *Moral Mrongovius II* lecture on ethics: “Morality cannot be constructed out of empirical principles, for this yields, not absolute, but merely conditional necessity [*nicht absolute sondern blos bedingte Nothwendigkeit*]. Morality says, however, you must do it, without any condition or exception” (V-Mo/Mron II 29: 599). But here too, it is noteworthy that Kant, in his quest for *absolute Nothwendigkeit* in ethics, feels compelled to go into outer space. Why wouldn’t an earthbound necessity that merely applies to all humans be sufficient?

The absolute or unconditioned necessity associated with moral laws also links up with Kant’s famous distinction between hypothetical and categorical imperatives. Unless judgments about moral duty really are examples of a priori

cognition, there would be no absolute necessity attached to them, for we can't get this kind of necessity from empirical judgments. "The imperative of *morality* [...] is not hypothetical at all, and thus the objectively represented necessity cannot rely on any presupposition, as in the case of hypothetical imperatives" (GMS 4: 419). "Any presupposition" here refers not just to the possibility that agents might change their minds and no longer desire the end for which the required act is a necessary means ("if you want X, then you must do Y"), but also to any contingent feature of the external environment ("if the external environment has feature X, then act Y must be done"). The categorical command to do Y holds regardless of desires and regardless of the contingent features of the world in which the agent resides is placed.

DIGNITY, SUBLIMITY, AND THE A PRIORI

When Kant discusses the a priori in his theoretical writings, he emphasizes primarily the epistemological distinction between a priori and empirical cognitions. As noted earlier, empirical cognitions depend on external data, whereas a priori cognitions depend only on the rational faculties of the agents who have the cognitions. However, in his practical writings he uses this epistemological distinction to argue that, when viewed from a practical point of view, a priori principles are superior to empirical ones. For the former have a motivational efficacy that the latter lack. Within the moral field, it is agents who act from a priori principles in performing their duties that represent the correct model, not those who act from empirical principles. An a priori or pure principle is "a desideratum of the highest importance for the actual carrying out [*wirklichen Vollziehung*]" of one's duties (GMS 4: 410), and "each time one adds anything empirical to" a priori moral concepts "one takes away as much from their genuine influence and from the unlimited worth of actions" (GMS 4: 411).

Why is this so? Acting from empirical principles is a sign of dependence, whereas acting from a priori principles is a sign of independence. In the former case, one does what one does because of contingent empirical desires or contingent features in the world. And precisely because these external factors are contingent, they can't always be counted on. "Morals themselves remain subject to all sorts of corruption" (GMS 4: 390; cf. 405) when agents are motivated by empirical principles, because such principles rest on contingent

factors that cannot reliably produce good actions. But when agents act from a priori principles, their action is not determined by these contingent factors but simply by their own reason. Rational agents' realization that they are capable of acting independently of empirical contingencies partly explains the superior motivational efficacy of practical a priori principles.

Kant's two favorite terms for describing the superior motivational efficacy of practical a priori principles are the familiar ones of dignity (*Würde*) and sublimity (*Erhabenheit*). Again and again in the *Groundwork* he attributes a dignity and sublimity to agents who act from a priori principles that is not ascribable to those who merely act from empirical principles. An a priori practical principle "has an influence on the human heart so much more powerful [*so viel mächtiger*] than all incentives one can summon from the empirical field that reason, in the consciousness of its dignity, regards the latter with contempt, and little by little can master them" (GMS 4: 410-11). Rational agents who are able to act from a priori principles possess a dignity that is missing in creatures that act only from empirical principles, and Kant is not shy in stressing this difference. "Every rational being, as an end in itself," has a "dignity (prerogative) above all merely natural beings [*bloßen Naturwesen*]" (GMS 4: 438). All rational beings, to a certain extent and to varying degrees, are able to gain independence from the vicissitudes of nature and the environment. Regardless of their psychological make-ups and regardless of what their world is like, they have the ability to try to do the right thing.

Dignity – to have "unconditional, incomparable worth" (GMS 4: 436), and to be "infinitely above any price" (GMS 4: 435) – is applied properly only to rational beings (see GMS 4: 434, 439, 440) and to morality (GMS 4: 442). "Morality is the condition under which alone a rational being can be an end in itself. [...] Thus morality and humanity, in so far as it is capable of morality, is that which alone [*allein*] has dignity" (GMS 4: 435). But because "all moral concepts have their seat and origin completely *a priori* in reason" (GMS 4: 411), all a priori moral principles therefore also have dignity (GMS 4: 405, 411, 425, 442), while empirical principles lack dignity.

"Sublimity" and "dignity," at least as Kant uses them in the *Groundwork*, have roughly the same meaning. For instance, in the following two passages, the terms are joined together by the word "and" in the same phrase: 1) "the sublimity and inner dignity of the command in a duty" (GMS 4: 425), 2) "a certain sublimity

and *dignity* in a person who fulfills all his duties” (GMS 4: 440). The context of the first passage is Kant’s claim that the sublimity and dignity of a moral command are proved “all the more, the less subjective causes are in favor of it, and the more they are against it” (GMS 4: 425). He is not quite saying here (as Schiller was later to accuse him of saying)¹⁴ that acts have moral worth only if agents act against their inclinations, but he is certainly saying that the dignity and sublimity of rational agency are easier to detect in cases where conduct is not influenced by any contingent empirical factors. Similarly, in the second passage, Kant notes that we “represent to ourselves a certain sublimity and *dignity* in the person who fulfills all his duties” in virtue of the fact that this person himself legislates the moral law that he follows (GMS 4: 440). Practical a priori principles, in other words, are autonomous, while empirical principles are heteronomous. And autonomy, as Kant argues later, “is the sole principle of morals” (GMS 4: 440). In both passages, it is rational agents’ capacity to free themselves from the constraints of the empirical that give them dignity and sublimity. Similarly, in Kant’s more extensive discussion of the sublime in the third *Critique*, he notes that in experiencing the sublime “the mind is incited to abandon sensibility” (KU 5: 246; cf. 250) and that we thereby “become conscious of being superior to nature within us and thus also to nature outside us (insofar as it influences us).” (KU 5: 264).¹⁵ “Dignity” and “sublimity,” when used by Kant in moral contexts, thus jointly refer to a claimed superiority over nature and the empirical realm. And it is the ability of rational beings to act on practical a priori principles that reveals their dignity and sublimity.

TWO NECESSARY AND COMPLEMENTARY PARTS

Let us return now to a question posed earlier: Why does Kant attach so much importance to the a priori in ethics? The answer that emerges from the previous discussion is that it is a manifestation of his belief in the fundamental importance, strength, and far-reaching extension of morality throughout the universe. Wherever rational agents exist – regardless of their internal physiology, biology, psychology; regardless of the external natural or cultural environments they reside in – fundamental moral principles will register with them. This is of course not to suggest that there exists universal agreement or consensus on moral matters, for often we do not even find this locally between individual members of the same families, local communities, and nations. But it is to acknowledge that

“reason alone can command validly for everyone” (WDO 8: 145), and “everyone” here clearly stretches far beyond the merely human. Without the a priori, ethics is not secure. It remains subject to multiple contingencies that weaken, erode, and “corrupt” (GMS 4: 390, 405) its presence. Without the a priori, morality has no paramount authority in practical deliberation.¹⁶ This is why we need it.

However, other aspects of Kant’s message are perhaps not so appealing. Telling humans and other rational beings in a post-Darwinian era that they are “superior to nature” (KU 5: 264) and “above all merely natural beings” (GMS 4: 438) is unlikely to win many converts. For it is widely accepted now that humans *are* part of nature, not distinct from it. Those biological creatures on earth as well as elsewhere who, in virtue of their cognitive capacities, are able to follow reason and judge autonomously¹⁷ owe this ability to nature. Their cognitive capacity is itself an outgrowth of nature. And even if humans or their extraterrestrial neighbors or the future descendants of either group do eventually succeed in creating thinking machines (the prospect of which Kant himself was resolutely skeptical),¹⁸ these artificial rational agents will themselves be creations of intelligent organic beings. So even the possibility of artificial intelligence is an outgrowth of nature. However, it is not necessary for Kantians to insist that rational beings are somehow distinct from and superior to nature. What is necessary is to articulate a plausible conception of autonomy and freedom within nature. For freedom itself is a requirement of rationality: “Reason must view itself as the author of its principles, independently of alien influences; consequently it must be regarded by itself as free” (GMS 4: 448). And on this point too it should not surprise us to see Kant once again making room for extraterrestrials: “*Freedom must be presupposed as a property of the will of all rational beings [...]* it is not enough to establish it from certain supposed experiences of human nature” (GMS 4: 447-48; see also V-Mo/Collins 27: 244).

So yes, we need the a priori in ethics. Without it ethics is constantly in danger of becoming a mere “phantom of the brain [*Hirngespinnst*]” (GMS 4: 445); its presence is forever subject to fleeting contingencies. But, contrary to what commentators often claim,¹⁹ it by no means follows that we don’t also need “the second part” of morals, “moral anthropology, to which the empirical principles belong” (V-Mo/Mron II 29: 599). Both parts play necessary and complementary roles, and this is true of all areas of philosophy except logic (GMS 4: 387; Refl 4993, 18: 54). The a priori aspect of ethics concerns only its core principle,

which, like a priori principles elsewhere has the form of a strictly universal and necessary proposition that is cognizable independently of empirical data. But after one grasps this core principle, much difficult thinking in the ethical arena is still required – thinking that necessarily requires empirical data. As I have argued at greater length elsewhere,²⁰ the second, empirical part of ethics addresses four fundamental tasks:

1) *Hindrances and Helps* – locating “the subjective conditions in human nature that hinder or help them in carrying out the laws of a metaphysics of morals” (MS 6: 217; cf. GMS 4: 389). In other words, what are the specific hindrances to virtue that are to be found in the human being? What makes morality particularly difficult for this specific kind of creature, and what aids to moral development can the anthropologist offer?

2) *Moral Weltkenntnis*: teaching humans how to see a world with moral features so that they are able to develop their power of judgment and apply a priori principles efficaciously (GMS 4: 389; KpV 5: 154). In the Prolegomena to *Anthropology Collins*, Kant refers explicitly to the lack of *Weltkenntnis* as the reason “that so many practical sciences have remained unfruitful. For example, moral philosophy. [...] But most moral philosophers and clergymen lack this knowledge of human nature” (V-Anth/Collins 25: 9). Filling this gap is a central rationale behind Kant’s anthropology course, because moral theory “needs anthropology for its *application* to human beings” (GMS 4: 412).

3) *Moral Education and Character Development*: “The human being can only become human through education” (Päd 9: 443, cf. 441), and humans must be “*educated* to the good” (Anth 7: 325). The grounding of character “is the first effort in moral education” (Päd 9: 481). One of Kant’s more radical claims concerning human nature is that it is not a given but rather something that must be self-produced by the species. We are not born as moral creatures; rather each human being needs “to *moralize* himself by means of the arts and sciences” (Anth 7: 324).

4) *The Moral Destiny (Bestimmung) of the Human Species*: providing humans with a moral map that describes both the long-term goal of humanity’s efforts and the major steps by means of which this goal is to be reached. Here the task is both to discover an aim “in this nonsensical

course of things human” (IaG 8: 18) and to trace our “true steps from crudity toward culture” (IaG 8: 21). Ultimately, this moral map charts a route toward the realization of our species’ predisposition toward “cosmopolitical unity,” a goal that “even with all the wars, [...] gradually in the course of political matters wins the upper hand over the selfish predispositions of people” (Anth 7: 412).²¹

Clearly, empirical knowledge is necessary for each of these four fundamental tasks. The a priori alone, even if it does enable us to prove that morality is not an illusion (GMS 4: 445), is not going to get us there. And while Kant discusses these four empirical tasks with reference to only *one* specific species of rational being; viz., *Homo sapiens*, this is because we have no empirical “knowledge of *non-terrestrial* rational beings” (Anth 7: 321, see also V-Anth/Busolt 25: 1437). However, there will necessarily be an analogue of this anthropological project for each species of rational being. Species-specific empirical knowledge is needed whenever and wherever a priori practical principles are applied to real-life situations.

Finally, the traditional picture of Kant as the philosopher who defends the necessity and importance of the a priori in all areas of human thought needs to be altered for a second fundamental reason. For his own conception of philosophy in the “cosmopolitan sense” (Log 9: 23, cf. V-Met-L2/Pölitz 28: 532) includes a strong empirical, anthropological dimension. This is a “worldly concept” of philosophy that includes reference to “the final ends of human reason” (Log 9: 23), and to know the ends of this particular species’ reasoning requires empirical knowledge. Furthermore, on Kant’s view it is only this worldly, cosmopolitan conception of philosophy that “gives philosophy *dignity*, i.e., an absolute worth” (Log 9: 23), and that also “gives worth to all the other sciences” (V-Met-L2/Pölitz 28: 532, cf. Log 9: 24). The “eye of true philosophy” (Anth 7: 227, cf. Log 9: 45) thus has both a priori and empirical components, and it is only when both constituents are granted their rightful place that philosophy in the Kantian sense can fulfill its mission.²²

REFERENCES

ALLISON, H. E. *Kant’s groundwork for the metaphysics of morals: a commentary*. New York: Oxford University Press, 2011.

- BARON, M. Acting from Duty. In: *Kant, groundwork for the metaphysics of morals*, edition and translation Allen W. Wood. New Haven: Yale University Press, 2002. p. 92-110.
- BOGHOSSIAN, P.; PEACOCKE, C. (Ed.). *New essays on the a priori*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- BONJOUR, L. *In defense of pure reason: a rationalist account of a priori justification*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- CASULLO, A.; THURLOW, J. C. (Ed.). *The a priori in philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- CLEWIS, R. R. Kant's distinction between true and false sublimity. In: SHELL, S. M.; VELKLEY, R. *Kant's observations and remarks: a critical guide*. New York: Cambridge University Press, 2012. p. 116-143.
- CROWE, M. J. (Ed.). *The extraterrestrial life debate, antiquity to 1915: a source book*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008.
- _____. *The extraterrestrial life debate, 150-1900*. Mineola, NY: Dover, 1999.
- DICKER, G. *Kant's theory of knowledge: an analytical introduction*. New York: Oxford University Press, 2004.
- GUYER, P. *Kant*. New York: Routledge, 2006.
- HANNA, R. *Cognition, content, and the a priori: a study in the philosophy of mind and knowledge*. New York: Oxford University Press, 2015.
- _____. *Kant and the foundations of analytic philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- _____. *Kant, science, and human nature*. New York: Oxford University Press, 2006. Ch. 3.
- HUME, D. *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Edited by L. A. Selby-Bigge and revised by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- KANT, I. *Groundwork for the metaphysics of morals*. Translation Arnulf Zweig and edition Thomas E. Hill Jr. and Arnulf Zweig. New York: Oxford University Press, 2002.
- KITCHER, P. Kant. In: EMMANUEL, S. M. (Ed.). *The Blackwell guide to modern philosophers: from Descartes to Nietzsche*. Malden, MA: Blackwell, 2001. p. 223-258.
- _____. Apriority and necessity. In: MOSER, P. K. *A Priori knowledge*. New York: Oxford University Press, 1987. p. 190-207.
- KRIPKE, S. *Naming and necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- LOUDEN, R. B. Anthropology. In: BAIASU, S.; TIMMONS, M. (Ed.). *The Kantian mind*. London: Routledge. (Forthcoming).
- _____. The second part of morals. In: JACOBS, B.; KAIN, P. (Ed.). *Kant's human being: essays on his theory of human nature*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 49-64.
- _____. Cosmopolitical unity: the final destiny of the human species. In: COHEN, A. (Ed.). *Kant's lectures on anthropology: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 211-229.

- _____. Review of *Kant in the land of extraterrestrials*, by Peter Szendy. *Philosophy in Review*, v. 34, n. 6, p. 339-341, 2014.
- _____. Reply to Pablo Muchnik. *Kantian Review*, v. 18, n. 3, p. 473-478, 2013.
- _____. Are moral considerations underlying? In: SCHLEIDIGEN, S. (Ed.). *Should we always act morally? New essays on overridingness*. Marburg: Tectum, 2012. p. 117-138
- _____. *Kant's human being: essays on his theory of human nature*. New York: Oxford University Press, 2011.
- _____. *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*. New York: Oxford University Press, 2000.
- _____. Applying Kant's ethics: the role of Anthropology. In: _____. *Kant's human being: essays on his theory of human nature*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 65-77.
- _____. Kantian moral humility: between Aristotle and Paul. In: _____. *Kant's human being: essays on his theory of human nature*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 25-37.
- _____. Morality and the sublime. In: *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*. New York: Oxford University Press, 2000. p. 118-125.
- LUTHER, M. *Speech at the diet of worms*, April 18, 1521.
- MILL, J. S. *Utilitarianism*. Edited by Roger Crisp. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- MOSER, P. K. Introduction. In: _____. (Ed.). *A Priori knowledge*. New York: Oxford University Press, 1987. p. 1-14.
- PEACOCKE, C. Moral rationalism. *Journal of Philosophy*, v. 101, n. 10, p. 499-556, 2004.
- POPE, A. An essay on man (Epistle 1, lines 21-28). In: CROWE, M. J. (Ed). *The extraterrestrial life debate, antiquity to 1915: a source book*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008. p. 197.
- QUINE, W. V. Two dogmas of empiricism. In: MOSER, P. K. (Ed.). *A Priori knowledge*. New York: Oxford University Press, 1987. p. 42-67.
- SMITH, M. Ethics and the A Priori: a modern parable. In: *Ethics and the a priori: selected essays on moral psychology and meta-ethics*. New York: Cambridge University Press, 2004. p. 359-380.
- SZENDY, P. *Kant in the land of extraterrestrials: cosmopolitical philosophictions*. Translation Will Bishop. New York: Fordham University Press, 2013.
- WOOD, A. W. *Kant's ethical thought*. New York: Cambridge University Press, 1999.

NOTAS / NOTES

- ¹ See also n. 19, below. For a counterargument, see Louden (2011).
- ² As his title indicates, Bonjour mounts a defense of the *a priori*. But conspicuously absent in his defense is any discussion of the need for the *a priori* in ethics.
- ³ See also Robert Hanna's "Concluding Un-Quinean Postscript," which responds to the Quinean-influenced skeptic who believes that "the very idea of the *a priori* is incoherent and untenable." (HANNA, 2001, p. 281).

- ⁴ See, e.g., the papers in *New Essays on the A Priori*, ed. Paul Boghossian and Christopher Peacocke (2000). None of the contributors discusses a place for the a priori in ethics. Similarly, the Index in the recent collection, *The A Priori in Philosophy*, ed. Albert Casullo and Joshua C. Thurow (Oxford: Oxford University Press, 2013) contains no entries under “ethics” or “morality.” Bonjour’s “defense of pure reason” (see n.2) also does not mention the place of pure reason in ethics.
- ⁵ Peacocke is a notable exception. He begins his “Moral Rationalism” by stating: “Basic moral principles are known to us a priori. I will be arguing for this claim” (499), adding later that his thesis “is in the spirit of, indeed is a formulation of, Kant’s claim that ‘all moral philosophy is based entirely on its pure part’” (501). Michael Smith (2004, p. 379), in “Ethics and the A Priori: A Modern Parable,” argues that “we have a decisive reason to favour cognitivism over non-cognitivism,” and this “essay also gives the book its title” (13). However, the kind of naturalistic cognitivism he defends is very distant from Kant’s position. For Smith defends a dispositional theory of value, according to which normative reasons are idealized desires (see 9). But part of Kant’s basic aim in defending the a priori in ethics is to reject completely all desire-based accounts of ethics.
- ⁶ For related discussion, see Robert B. Louden (2013).
- ⁷ In the following discussion I am indebted both to Paul Guyer (2006, p. 45-46) and Wood (1999, p. 55-60). For a more detailed discussion of the Kantian a priori, see Hanna (2001, esp. p. 234-280).
- ⁸ And yet Kant asserts a few sentences later that “there must indeed be a ground for it in the subject, however, which makes it possible that these representations can arise in this and no other manner, and be related to objects which are not yet given, and this ground at least is *innate* [angeboren]” (ÜE 8: 221-22). So he’s not as far from innatism as he initially claims. He subscribes to what Hanna calls “*capacity innateness*, by which I mean that what is innate is not a mental representation but instead a mental faculty or power for generating representations according to rules” (HANNA, 2001, p. 32).
- ⁹ In recent years Saul Kripke has challenged this claim, arguing that statements about natural kinds such as “Water is H₂O” are necessary *yet a posteriori*. See Kripke (1980, esp. p. 128-29, 35, 160). For Kantian arguments against the necessary a posteriori, see Georges Dicker (2004, p. 10), Hanna (2006, Ch. 3) and Hanna (2015, Ch. 4).
- ¹⁰ Thro’ worlds unnumber’d tho’ the God be known,
 ’Tis ours to trace him only in our own.
 He, who thro’ vast immensity can pierce,
 See worlds on worlds compose one universe,
 Observe how system into system runs,
 What other planets circle other suns,
 What vary’d Being people ev’ry star,
 May tell why Heav’n has made us as we are. Alexander Pope (2008, p. 197). *An Essay on Man*, Epistle 1, lines 21-28. Pope was one of Kant’s favorite poets, and Kant cites this poem six times in his *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (see 1: 241, 259, 318, 349, 360, 365).
- ¹¹ See also my review of Szendy’s book in *Philosophy in Review* 34 (2014): 339-41.
- ¹² See also Michael J. Crowe (1999, p. 547).
- ¹³ Pope, *An Essay on Man*, Epistle 1, l. 27 (see n. 10, above). As Kant remarks in his *Universal Natural History*, “most of the planets are certainly inhabited [gewiß gewohnt]” (NTH 1: 354, see also 352).
- ¹⁴ For discussion, see Marcia Baron (2002); and Robert B. Louden (2011, p. 44-45).
- ¹⁵ For related discussion, see Robert B. Louden (2000) and Louden (2011, p. 25-37). See also Robert R. Clewis (2012).
- ¹⁶ For related discussion, see my essay, “Are Moral Considerations Underlying?” in Sebastian Schleidigen (ed.), *Should We Always Act Morally? New Essays on Overridingness*. Marburg: Tectum, 2012. p. 117-38.
- ¹⁷ “The power to judge autonomously – that is, freely (according to principles of thought in general) – is called reason” (SF 7: 27).
- ¹⁸ Kant holds that humans and other organic beings are qualitatively different than machines. E.g., at the end of *What is Enlightenment?* he asserts that government must “treat the human being, *who is now more than a machine*, in keeping with his dignity” (WA 8: 42). And in the third *Critique* he claims that humans and other organic creatures are “not a mere machine, for that has only a **motive** power, while the organized being possesses in itself a **formative** power” (KU 5: 374).

- ¹⁹ As noted earlier (n.1, above), Allison asserts that including practical anthropology within Kant's ethical theory is "problematic." Similarly, Patricia Kitcher (2001, p. 250) claims that "Kant did not believe that anthropological investigations were necessary for moral action", and Thomas Hill and Arnulf Zweig (2002, p. 180) claim that anthropology's "significance for Kant's general ethical theory may be quite limited."
- ²⁰ See, e.g., "Applying Kant's ethics: the role of anthropology (2014).
- ²¹ For related discussion, see Robert B. Louden, (2014) *Cosmopolitical Unity: the final destiny of the human species*.
- ²² This last paragraph borrows some points from the conclusion to my "Anthropology," in *The Kantian Mind*, eds. Sorin Baiasu and Mark Timmons (Routledge, forthcoming). Thanks also to Robert Hanna for his helpful suggestions on an earlier draft of this paper.

A PRIMAZIA DA BOA VONTADE E O INTERLÚDIO TELEOLÓGICO NA FUNDAMENTAÇÃO I

Julio Cesar Ramos Esteves

Num paper anterior, (ESTEVES, 2014) em contraposição a uma tendência predominante entre alguns dos mais influentes intérpretes de Kant na contemporaneidade,¹ busquei mostrar que Kant está certo em conceder à boa vontade primazia e centralidade na relação com os dons da natureza e dons da fortuna elencados nos parágrafos iniciais da *Fundamentação I*.² No que se segue, em primeiro lugar, vou retomar e desenvolver alguns pontos da interpretação defendida naquele paper e, com base nos mesmos, em segundo lugar, buscar esclarecer o valor posicional do intrigante argumento desenvolvido por Kant nos parágrafos 4-7 da *Fundamentação I*, cuja finalidade declarada seria a de dirimir quaisquer dúvidas porventura existentes quanto ao afirmado valor absoluto e central da boa vontade. Os intérpretes de Kant costumam não dar muita importância a tal argumento, considerando-o, na melhor das hipóteses, um excursus supérfluo ou, como escreveu recentemente Henry Allison (2011, p. 80), um mero “interlúdio teleológico”. As passagens correspondentes causam perplexidade não apenas pelo fato de vermos Kant apelar para um em si mesmo problemático princípio teleológico, mas, principalmente, porque elas parecem não se encaixar como um elo na cadeia analítica que começa com a proposição sobre a primazia e centralidade da boa vontade. Isso posto, ainda que não consiga livrá-los de todos os problemas e objeções, buscarei resgatar o valor posicional daqueles intrigantes parágrafos.

Os parágrafos iniciais da primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* são usualmente interpretados da seguinte maneira. De um lado, haveria o predicado ‘condicionalmente bom’ ou ‘bom em sentido condicio-

nal, relativo, restrito ou com qualificações'. De outro lado, haveria o predicado 'incondicionalmente bom' ou 'bom em sentido incondicional, absoluto, irrestrito ou sem qualificações'. Isso posto, Kant passaria então a elencar uma série de coisas que seriam boas no primeiro sentido. Assim, dons naturais intelectuais, como inteligência ou presença de espírito e sagacidade; qualidades naturais do temperamento, como coragem e perseverança; dons da fortuna, como saúde, riqueza, honra e até mesmo a felicidade, apesar de terem sido altamente prezados pelos antigos, seriam bons em muitos aspectos, mas apenas condicionalmente bons. Em contraposição a isso, tanto neste mundo quanto fora dele, a boa vontade seria a única coisa à qual poderia ser aplicado o predicado 'incondicionalmente bom'.³

No meu modo de ver, é justamente essa tradicional interpretação das expressões empregadas por Kant que faz com que os intérpretes acabem não levando tão a sério a tese kantiana da primazia e centralidade da boa vontade como condição da bondade daqueles dons da natureza e da fortuna. Com efeito, a interpretação tradicional dos parágrafos iniciais da *Fundamentação* pode ser sintetizada na seguinte frase predicativa: "Os dons da natureza e da fortuna são condicionalmente bons ou bons em sentido condicional". Ou seja, tudo se passa como se uma suposta variante do predicado 'bom' de algum modo se aplicasse aos dons da natureza e da fortuna, mesmo quando eles são considerados **em si mesmos e independentemente de sua possível relação com uma boa vontade**. Obviamente, de acordo com essa interpretação, pode ser completamente rejeitada a pretensão de primazia da boa vontade como condição (necessária) da bondade daqueles dons. Contudo, 'bom em sentido condicional' ou 'condicionalmente bom' é um predicado **relacional**. Desse modo, pretender atribuir tal predicado a um dom da natureza ou da fortuna mesmo quando tomado isolada ou independentemente de sua relação com a boa vontade é o mesmo que dizer que o predicado 'bom em sentido condicional' aplicar-se-ia a um dom **absoluta e incondicionalmente**, o que é uma evidente contradição.

Em contraposição a essa interpretação tão difundida, quando lemos atentamente as passagens em questão, verificamos que Kant não está traçando uma distinção entre dois sentidos do predicado 'bom', mas uma distinção entre dois **modos** ou **maneiras** pelos quais diferentes coisas podem receber o predicado 'bom'. Assim, Kant sustenta que a vontade é a única coisa à qual se pode aplicar o predicado 'bom', incondicional, absoluta e irrestritamente, ao passo que os dons da natureza e da fortuna só podem receber o predicado 'bom', **sob a con-**

dição de estarem combinados com uma boa vontade. Mas isso significa que, na medida em que esses dons da natureza e da fortuna não satisfizerem à condição de estarem combinados com uma boa vontade, não poderemos aplicar a eles o predicado “bom”, o que equivale a dizer que, **em si e por eles mesmos, ainda não são bons, em sentido algum**. Em conformidade com essa interpretação, vemos Kant afirmar um pouco adiante, ainda na primeira seção da *Fundamentação*, que o conceito de boa vontade, o qual “reside já no bom senso natural e que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado, [...] está sempre no cume da apreciação **de todo o valor** das nossas ações e constitui a **condição de todo o resto**.” (GMS, AA 04: 397; 206).

Como, na *Fundamentação* I, Kant se propõe a elucidar os pressupostos contidos na consciência moral do homem comum, ele aduz alguns exemplos para tornar mais intuitiva a afirmação de que os dons da natureza e da fortuna precisam estar ligados a uma boa vontade para poderem ser coisas boas. Na verdade, ele procura evidenciar isso de maneira negativa, ou seja, mostrando como os dons se tornam coisas más quando ligados a uma vontade má. Assim, por exemplo, Kant procede a uma comparação entre um facínora dotado de temperança e capaz de autocontrole sobre suas paixões e um facínora destituído dessas qualidades. Ora, se tais qualidades fossem em si mesmas possuidoras de algum valor, teríamos de admitir que o primeiro facínora seria de algum modo preferível ou melhor que o segundo. Contudo, prossegue Kant, sem os princípios de uma boa vontade, essas qualidades “podem tornar-se muitíssimo más, e o sangue-frio de um facínora não só o torna muito mais perigoso como o faz também imediatamente mais abominável ainda aos nossos olhos do que o julgaríamos sem isso.” (GMS, AA 04: 394; 203-204). Assim, Kant nega que temperança e moderação nas paixões tenham em si mesmas algum valor positivo que as tornaria capazes de acrescentar algo a uma vontade má e transformá-la em algo melhor. Pelo contrário, um facínora dotado de sangue-frio e moderação das paixões é ainda pior do que seria se não fosse dotado de tais qualidades. Ele é pior não somente pela sua maior capacidade de realizar suas criminosas intenções, razão pela qual, como diz Kant, ele é “muito mais perigoso” e nos obriga a sermos muito mais **prudentes** com relação a ele. Ele é pior, principalmente, do ponto de vista **moral**, por ser “imediatamente mais abominável ainda aos nossos olhos”, por se constituir como algo **mau em si mesmo**, independentemente da sua maior capacidade de realizar suas más intenções. Em outras palavras, segundo Kant, aqueles dons se tornam algo mau quando ligados a uma vontade má não apenas por causa do

mau uso que ela faz deles, mas simplesmente por causa dessa ligação com uma vontade má. Isso fica claro no juízo de desaprovação que Kant atribui a um observador racional imparcial, figura que ele toma emprestado de Hume e Adam Smith, para exprimir intuitivamente o ponto de vista moral sobre a felicidade e prosperidade ininterruptas de alguém a quem não adorna nenhum traço de uma boa vontade. Ora, uma vez que a felicidade não é um tipo de dom de que se possa fazer uso, o desgosto por parte de tal observador só pode decorrer da consideração imediata de tal estado de coisas em si mesmo.

Em suma, segundo Kant, os dons naturais e da fortuna, quando considerados isoladamente, não possuem valor algum, nem positivo, nem negativo, apesar da tendência geral e natural, já presente nos “filósofos antigos”, a considerá-los como possuidores de algum valor em si. Como foi dito acima, Kant sustenta que está plenamente de acordo com o juízo da consciência moral ordinária, da qual ele pretende estar dando conta, que, para possuírem algum valor positivo, aqueles dons têm de estar ligados a uma boa vontade. E, de fato, pré-filosoficamente, nós estamos dispostos a atribuir, por exemplo, coragem, enquanto uma qualidade altamente louvável, a alguém que arrisca a vida entrando num edifício em chamas para salvar pessoas, mas não a alguém que arrisca igualmente a vida para roubar pertences eventualmente deixados por aquelas pessoas em fuga. Do mesmo modo, mesmo coisas que são às vezes acriticamente tomadas como boas em si mesmas, como saúde, prazer e felicidade, dependem de estar ligadas a uma pessoa de boa vontade para poderem ser chamadas de boas. Ou será que diríamos que era uma boa coisa que Hitler, em 1940, estivesse gozando de muita saúde e tendo muito prazer e felicidade por estar esmagando impiedosamente seus vizinhos europeus?

É preciso deixar claro que, ao sustentar que saúde, inteligência, coragem, etc., só podem ser coisas boas quando ligados a uma boa vontade, Kant não está querendo dizer que a posse de uma boa vontade seja uma condição **suficiente**, e, sim, somente uma condição **necessária** da bondade daqueles dons. Esse mal-entendido precisa ser antecipadamente afastado, porque a interpretação da primazia da boa vontade aqui fornecida poderia ser assimilada à primazia da Ideia do Bem na filosofia de Platão. Com efeito, pelo menos de acordo com a mais difundida interpretação de Platão, o bom em si da Ideia seria a condição incondicionada da bondade que as demais coisas, que não são em si boas, eventualmente venham a possuir; as mais diferentes coisas particulares derivariam

sua bondade **inteiramente** da sua “participação” na Ideia do Bem em si. Analogamente, pelo menos de acordo com a interpretação que pareço estar propondo, poder-se-ia afirmar que a bondade da boa vontade seria a condição incondicionada da bondade daqueles dons naturais e da fortuna, os quais derivariam sua bondade **inteiramente** da bondade da boa vontade. Portanto, parece que eu estaria sustentando que, para Kant, aqueles diferentes dons são bons na medida em que possuem uma mesma característica **genérica**, inteiramente derivada da bondade da vontade, da bondade que constituiria o gênero supremo. Isso significa que eu estaria atribuindo a Kant a concepção segundo a qual, no fundo, ‘bom’ só se diz **num único sentido**, de modo que a possibilidade de aplicá-lo às mais diferentes coisas dependeria de elas satisfazerem à condição de estarem numa boa vontade, ao passo que esta última é a única que poderia receber tal predicado, sem precisar satisfazer a nenhuma condição que não àquelas impostas por ela própria. Em suma, tratar-se-ia de um mesmo e único predicado, do predicado ‘bom’, e o que diferiria em cada caso seriam unicamente as condições sob as quais ele pode ser a cada vez aplicado.

Na verdade, a concepção kantiana da primazia da boa vontade como condição da bondade dos dons da natureza e da fortuna tem de ser antes compreendida à luz da obra de um dos primeiros críticos de Platão, seu discípulo Aristóteles, mais exatamente, à luz de seu tratamento da questão do ser. Com efeito, segundo Aristóteles, ‘ser’ se diz em vários sentidos, nas mais variadas categorias, e **significa** algo **diferente** quando aplicado a cada uma das categorias. (*Metafísica*, 1003 a30-b19) Mas ‘ser’ se diz sempre por referência ou relação a uma determinada coisa, a saber, a **substância**. Ou seja, há uma categoria, a categoria da substância, que tem primazia sobre as outras, no sentido de ser a condição de aplicação do ‘ser’ a cada uma delas. Nesse sentido, das coisas que caem sob as demais categorias só se pode dizer que elas são, porque e na medida em que são ou estão na substância. Por conseguinte, o seu ser depende do ser da substância, e não o contrário. Contudo, como foi dito acima, o ‘ser’ aplicado a cada uma dessas categorias significa a cada vez algo diferente. Com efeito, Aristóteles afirma que ‘ser’ não é um gênero, uma nota comum característica que seria transferida da substância e perpassaria todos os demais entes que caem sob uma das categorias. Para serem, as coisas dependem de estar na substância, mas seu ser não se reduz ao modo de ser da substância, ou, dito de outro modo, o ser da substância não se transfere tal qual é para as demais categorias. Pelo contrário, embora dependam da substância para existir, todos os demais entes são num sentido irredutivelmente próprio a cada categoria.

Ora, como afirmei acima, diferentemente da interpretação tradicional, nos parágrafos iniciais da *Fundamentação*, Kant não está se ocupando com uma distinção entre diferentes sentidos de ‘bom’, mas, antes, com a relação entre diferentes propriedades e qualidades, os dons da natureza e da fortuna, e uma determinada substância, a saber, a (boa) vontade. Num vocabulário mais adequado à filosofia moderna, podemos dizer que Kant está se ocupando com a relação entre os dons da natureza e da fortuna e uma determinada substância, a vontade, com seu atributo principal, a bondade. Em termos bem semelhantes aos empregados por Aristóteles, Kant está sustentando que sua existência numa (boa) vontade constitui a condição para que dons naturais e da fortuna possam ser bons e receber o predicado “bom”. Pois, como foi dito, isoladamente tomados, aqueles dons não são em si mesmos bons, são bons na medida em que estão ligados a uma boa vontade. Desse modo, eles mantêm uma relação de **dependência** para com a boa vontade, a qual torna primeiramente possível que sejam tomados como coisas boas. Mas isso não significa que aqueles dons sejam bons **no mesmo sentido** em que a vontade é boa. Eles são bons segundo seu próprio sentido ou segundo o modo próprio de bondade peculiar à sua categoria. Pois o padrão de bondade e excelência em coragem é muito diferente do padrão de bondade e excelência em inteligência, em moderação nas paixões, em saúde, em riqueza, etc. Além disso, cada dom tomado na excelência que lhe é própria serve a diferentes propósitos, pois, por exemplo, para salvar pessoas de um edifício em chamas é preciso ter coragem, de nada adiantando para isso ser rico, honrado e feliz, e até mesmo moderação das paixões pode ser contraproducente nesse caso. Isso significa que estar numa boa vontade é uma condição necessária, porém não suficiente, da bondade de cada dom. Para ser bom, cada dom também tem de satisfazer ao padrão de bondade e excelência que lhe é próprio. Mas, por outro lado, também não é suficiente que um dom satisfaça ao seu padrão de excelência, se estiver ligado a uma vontade má, como no caso do facínora que possui no mais alto grau a qualidade da frieza e controle das paixões.

Desse modo, aqueles dons são tão diversos entre si e em relação à própria boa vontade, que não é possível encontrar uma base comum que permita atribuir-lhes o predicado ‘bom’ de forma unívoca. Aliás, como deveria ficar claro ao considerarmos a famosa distinção traçada entre imperativos hipotéticos e categóricos, Kant não poderia estar afirmando que ‘bom’, no fundo, só se diz num único sentido. Pelo contrário, Kant reconhece que ‘bom’ é dito nos mais variados sentidos, mas sustenta que isso é sempre feito, em última análise, por referência

a uma determinada substância, a (boa) vontade. Em suma, a tese de Kant é a de que cada dom natural e da fortuna só pode ser considerado bom, segundo o seu correspondente padrão próprio de bondade e excelência, na medida em que tiver satisfeito à condição de estar numa boa vontade, a única que pode receber o predicado ‘bom’, também segundo seu correspondente padrão de bondade e excelência, sem ter de satisfazer a nenhuma condição que não àquelas impostas por ela própria.

Mas por que a boa vontade seria, em última análise, a condição última da bondade e do valor positivo que dons naturais e da fortuna possam vir a possuir? Ora, a resposta a essa pergunta tem de começar pela observação de que, destituídos de qualquer valor em si, esses dons naturais e da fortuna adquirem valor negativo quando estão ligados a uma vontade má. Ou seja, segundo Kant, a **vontade em geral** é o *locus* de toda e qualquer avaliação, de todo e qualquer juízo de valor, positivo ou negativo, que possamos fazer tanto sobre aqueles dons quanto, como veremos mais à frente, sobre nossas ações. Numa palavra, uma vez mais em analogia com o que disse Aristóteles sobre a categoria da substância, podemos dizer que, para Kant, a vontade é o **sujeito último de predicções valorativas possíveis**, e, por conseguinte, a boa vontade é o sujeito último da atribuição de bondade ao que quer que esteja ligado a ela, como os dons naturais e da fortuna e as ações.

Porém, o que foi dito acima só torna ainda mais premente a seguinte pergunta: afinal, o que há de tão especial na boa vontade em sua relação com os dons da natureza e da fortuna, que faz com que ela tenha tal primazia na avaliação dos mesmos? Ora, não deveria nos passar despercebido o tratamento um tanto enigmático que Kant concede àqueles dons da natureza e da fortuna. Para começar, não é claro se, ao proceder ao elenco daqueles dons tão diferentes entre si, Kant está fazendo uma mera rapsódia histórica de coisas usualmente consideradas boas, ou se há algum princípio na base de tal procedimento. A esse respeito, é realmente digno de nota que, malgrado sua diversidade, Kant os considere em seu conjunto na condição de “dons”, de “dádivas”, de “presentes”, seja da natureza (*Naturgaben*), seja do destino ou fortuna (*Glücksgaben*). Isso é tanto mais digno de nota porque, embora algumas vezes realmente o sejam, muitos daqueles “dons” geralmente não são, por assim dizer, “coisas que caem do céu”, sendo antes resultado de **esforço pessoal** e de **trabalho**. Com efeito, embora em alguns casos riqueza, poder, saúde e inteligência sejam em

grande medida resultado de herança (genética), em muitos casos são o resultado exclusivo de esforço e desenvolvimento envidados por uma pessoa, e mesmo quando uma pessoa os possui com dons herdados, ela tem de se esforçar para desenvolvê-los e não perdê-los. Ora, tendo nascido numa família pobre e humilde e se esforçado muito para conseguir alcançar seus fins, Kant não podia desconhecer essa obviedade. Assim, ao tomar todas aquelas tão diversas qualidades e propriedades na condição de dons, Kant só pode estar querendo dizer que é na medida em que são consideradas como não resultando ou não sendo o produto da **atividade** de uma boa vontade, que elas são destituídas de bondade. Em outras palavras, é justamente na medida em que são consideradas como meras dádivas ou dons da natureza e do destino, na medida em que são consideradas em abstração da atividade de uma boa vontade, que essas coisas são destituídas de valor positivo, mesmo quando satisfazem ao padrão correspondente de bondade e excelência.

Como, por razões de espaço, não pude desenvolver esse ponto no paper acima mencionado, eu gostaria de aproveitar esta oportunidade para fazê-lo, não somente pela sua relevância em si, mas também porque será de importância para minha interpretação do interlúdio teleológico. É bem conhecida a importância do conceito de atividade, ou melhor, de autoatividade (*Selbstätigkeit*) da razão na filosofia kantiana em geral. Com efeito, na sua filosofia teórica, Kant defende a tese de que a razão, como faculdade de conhecimento a priori, impõe as formas puras da sensibilidade sobre o múltiplo das intuições sensíveis, que são então subsumidas à unidade dos conceitos puros do entendimento. Na sua filosofia prática, essa autoatividade da razão, aqui totalmente independente do que é fornecido pela sensibilidade, passa a ser compreendida como **espontaneidade** absoluta, uma vez que a lei moral é concebida como um produto da razão pura prática, com a consequente atribuição de liberdade transcendental e absoluta àquela vontade unicamente capaz de ser determinada à ação por tal lei. Isso posto, gostaria de esboçar a interpretação segundo a qual Kant tem uma teoria do valor fundada na atividade da vontade, a qual apresenta algumas semelhanças com a teoria lockeana do trabalho como fundamento do valor de uso, que é discutida no contexto da justificação moral da propriedade privada. Na verdade, assinalarei *en passant* semelhanças entre os dois autores também no que tange à justificação moral da propriedade privada, mas estarei mais interessado nas semelhanças relativas à teoria do valor.

No *Segundo Tratado sobre o Governo*, Locke (1998, p. 405-406) parte do pressuposto de que Deus deu a Terra e tudo que ela contém como uma dádiva, como um presente, a todos os homens em comum. Juntamente com a dádiva da natureza, Deus concedeu a cada homem o direito e o dever de preservar sua vida e a da humanidade, para cuja finalidade ele foi dotado de razão (LOCKE, 1998, p. 406-407). Partindo do comunismo originário em relação à natureza, Locke compreende perfeitamente que tem de justificar moralmente a propriedade privada de partes dela. Num primeiro passo em seu argumento, a estratégia de Locke consiste em mostrar que a apropriação de partes da natureza é uma condição de torná-las primeiramente úteis, **benéficas**. Pois, no estado de natureza em que originalmente se encontram, elas são inúteis, não **beneficiam** a ninguém, o que tornaria impossível ao homem usufruir do direito à, e cumprir o dever de, autopreservação e de preservação da humanidade. Nas palavras de Locke (1998, p. 407),

embora todos os frutos que [a Terra] naturalmente produz e os animais que alimenta pertençam à humanidade em comum [...], por assim estarem todos em seu estado natural, é, contudo, necessário, por terem sido essas coisas dadas para uso dos homens, haver um meio de apropriar parte delas de um modo ou de outro para que possam ser de alguma utilidade ou benefício para qualquer homem em particular.

Na *Metafísica dos Costumes*, Kant também apresenta um argumento fundado na utilidade para dar conta da possibilidade de possuir legalmente um objeto externo como meu. Obviamente, como sempre, o argumento de Kant é mais formal e abstrato do que o de Locke. Reduzido ao essencial, Kant parte do pressuposto de que um objeto (externo) do arbítrio é algo de que tenho o poder físico de fazer uso. Ora, se não pudesse ser conforme ao direito (*rechtlich*) fazer uso de tal objeto de acordo com uma lei universal, então haveria uma contradição, já que se estaria “pondo objetos **utilizáveis** (*brauchbare*) para além de toda possibilidade de **uso** (*Gebrauch*).” (MS 6:250:92, grifo do autor).⁴

Ora, segundo Locke, a apropriação das coisas dadas na natureza visando ao seu beneficiamento e utilidade exige por parte do homem uma atividade, um esforço, numa palavra, o **trabalho**, o qual possibilita a remoção das coisas do estado natural em que se encontravam totalmente imprestáveis. Locke procede então mostrando que o trabalho ou esforço humano é o que primeiramente transforma as dádivas da natureza em coisas dotadas de **valor**. Pois,

é o **trabalho**, com efeito, que estabelece a **diferença de valor** de cada coisa. Considere alguém qual é a diferença entre um acre de terra em que se plantou tabaco e açúcar, semeou-se trigo ou cevada, e um acre da mesma terra comum, sem cultivo algum, e verá que a melhoria do **trabalho forma**, de longe, a maior parte do valor. (LOCKE, 1998, p. 420-421, grifo do autor).

Porém, é preciso observar que, para Locke, o trabalho que cria valor tornando as coisas úteis não precisa ser trabalho duro. O pequeno esforço de recolher bolotas debaixo de um carvalho ou de estender a mão para colher maçãs nas árvores do bosque é suficiente “para acrescentar-lhes algo mais do que a natureza, mãe comum de todos, fizera.” (LOCKE, 1998, p. 410).

Mas o apelo ao trabalho como o esforço humano transformador das dádivas de Deus em coisas benéficas e dotadas de valor ainda não é suficiente para justificar moralmente a propriedade privada. Pois o trabalho necessário para a transformação da natureza em algo efetivamente benéfico e valioso para o homem poderia ser exercido sobre partes da natureza que continuariam ainda de posse da comunidade, talvez num sistema de rodízio ou revezamento no uso de terras, por exemplo. Eis por que Locke acrescenta um segundo passo em seu argumento. Com efeito, numa famosa e notável passagem, ele afirma que, “embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma **propriedade** em sua própria **pessoa**. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O **trabalho** de seu corpo e a **obra** de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua **propriedade** (LOCKE, 1998, p. 407-408, grifo do autor). Assim, diferentemente das dádivas encontradas na natureza e originalmente pertencentes a todos, cada homem tem uma propriedade inalienável sobre seu corpo e sua pessoa. Ao se aplicar no esforço de remover de seu estado natural partes da natureza, cada homem acrescenta algo de seu. Desse modo, o trabalho pessoal necessário para tornar aquelas dádivas em coisas úteis e dotadas de valor seria suficiente para justificar o direito à propriedade privada e exclusiva sobre o resultado desse trabalho.

Kant não concordava com esse último ponto. Mais exatamente, Kant rejeita a concepção lockeana segundo a qual a propriedade privada poderia ser justificada meramente na base de uma relação estabelecida entre uma pessoa e

um objeto sobre o qual ela tenha trabalhado, sem incluir uma referência a outras pessoas. Para Kant, a proposta de Locke daria conta somente do que ele denomina posse sensível, que garante a posse de um objeto somente enquanto se tiver força física para tal. A verdadeira posse jurídica, que Kant denomina posse inteligível, consiste na relação entre uma pessoa e um objeto **mediada** pelas outras pessoas, sob o pressuposto de que estou autorizado por elas a ser o proprietário exclusivo do objeto de tal modo que, mesmo que eu não esteja na posse física dele, serei lesado por um terceiro que dele fizer uso sem meu consentimento.

No meu modo de ver, um dos tópicos em que se percebe a influência da concepção lockeana do trabalho como criador de valor pode ser encontrado na famosa e controversa discussão kantiana do valor moral das ações. Como tive a oportunidade de discutir minuciosamente o assim chamado problema de Schiller no paper acima mencionado, serei breve aqui. Como se sabe, o pomo da discórdia entre eles estava na insistência por parte de Kant na tese de que ações moralmente obrigatórias só podem ter autêntico valor moral, se forem executadas exclusivamente pela consciência do dever. No exemplo do filantropo que ajuda as pessoas por ter uma inclinação natural para tal, o qual serviu de base para a crítica de Schiller, Kant argumenta que somente quando essa inclinação natural dá lugar à consciência do dever, é que as ações correspondentes adquirem autêntico valor moral (GMS, AA 04: 398: 207). Schiller depreende disso que ações filantrópicas dotadas de autêntico valor moral teriam de ser feitas totalmente desacompanhadas de inclinação à filantropia ou, ainda pior, acompanhadas de inclinação contrária à filantropia. Em contraposição a isso, gerações de intérpretes buscaram mostrar que Kant não está excluindo a possibilidade de que ações moralmente obrigatórias dotadas de autêntico valor moral sejam feitas acompanhadas de inclinação, contanto que a consciência do dever seja suficiente para a execução de tais ações.

Contudo, o problema de Schiller persiste: qual é, afinal, a diferença moralmente relevante entre uma pessoa que ajuda os outros simplesmente por reconhecer nisso seu dever e outra que faz exatamente a mesma coisa por ter uma inclinação natural? E por que somente as ações da primeira possuem autêntico valor moral? A resposta de Kant é que a inclinação para ajudar os outros não passa de um dom, de uma dádiva da natureza. Do mesmo modo que os demais dons por ele elencados no início da *Fundamentação*, a inclinação natural para ajudar os outros não tem valor em si mesma e, por isso, é incapaz de conferir valor às ações

dela decorrentes. Pois, para Kant, valor é algo que está conceitualmente ligado ao mérito por uma atividade ou mesmo por um esforço realizado. E é justamente isso o que Kant tem em mente quando ele compara um homem que pratica ações caridosas por inclinação natural à filantropia e um homem de “temperamento frio e indiferente às dores dos outros” que pratica o mesmo tipo de ações porque “encontra dentro de si um manancial que lhe [pode] dar um valor muito mais elevado do que o dum temperamento bondoso.” (GMS, AA 04: 398: 207). Esse manancial motivador de ações filantrópicas que esse homem encontra dentro de si mesmo é a consciência do dever. Neste último caso, fica completamente claro que as ações caridosas são algo que o agente fez, e não a natureza através dele.

Contudo, duas observações são importantes aqui. Em primeiro lugar, segundo Kant, a atividade que confere valor aos dons da natureza e da fortuna e até mesmo às nossas ações não pode ser uma atividade volitiva qualquer: tem de ser a atividade de uma boa vontade governada pela lei do dever moral. A esse respeito, consideremos o famoso exemplo do comerciante que, por razões prudenciais, segue uma política de honestidade para com todos os seus clientes, de modo que até uma criança pode comprar dele sem ser lesada (GMS, AA 04: 397: 206). Ora, como o comerciante supostamente só pensa no lucro, podemos imaginar o esforço hercúleo que é obrigado a fazer contra a tentação de obter lucro fácil burlando seu inocente cliente. Contudo, todo esse seu esforço é incapaz de produzir ações dotadas de autêntico valor moral. Pois suas ações são contingentemente conformes à honestidade, mas não foram feitas pela mera consciência de que a honestidade é um dever. Além disso, a atividade da vontade má do facínora retira todo valor positivo de qualquer dom que a ela estiver ligado. Em segundo lugar, se, para Locke, o mero esforço de estender a mão para colher bolotas ou maçãs já conta como trabalho produtor de valor, também para Kant valor moral não está necessariamente ligado a uma atividade ou esforço demasiado. De fato, ele até admite que certos dons, embora destituídos de valor em si mesmos, “são mesmo favoráveis a esta boa vontade e podem facilitar muito a sua obra.” (GMS, AA 04: 393: 203). Entretanto, mesmo quando uma boa vontade tem a sorte de ser naturalmente agraciada com um dom natural favorável a sua obra, por exemplo, a inclinação à filantropia, resta ainda algo que ela **tem de fazer**, a saber, acolhê-la em suas máximas para transformá-la em algo efetivamente capaz de contribuir para ações dotadas de autêntico valor moral. Pois, como escreve Kant, “mesmo uma inclinação ao que é conforme ao dever (por exemplo, à caridade) pode, em verdade, facilitar muito a eficácia das máximas **morais**, mas

não pode produzir nenhuma delas.”⁵ (KpV, AA 05: 118:191-2; KpV, 213). Esse ato de acolher inclinações favoráveis ao dever em máximas por parte de um agente, tal como pensado por Kant, é o equivalente do ato de estender a mão para colher bolotas e maçãs, em Locke.

No § 3 da primeira seção da *Fundamentação*, Kant prossegue em sua análise dos pressupostos contidos na consciência moral ordinária sobre o valor incondicional da boa vontade.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela ap-tidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrastra, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito de seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas, sim, do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. (GMS, AA 04: 394: 204).

Se a bondade dos dons da natureza e da fortuna e mesmo de nossas ações depende, em última análise, da sua ligação com a atividade de uma boa vontade, então, para ser boa, a vontade só pode depender de si mesma. Em outras palavras, sua bondade tem de consistir inteiramente na sua própria atividade, na **forma** de seu querer (de acordo com a lei moral), na sua **intenção** de realizar os fins a que se propõe. Desse modo, o ponto de vista das **consequências** das intenções de uma boa vontade não é o correto para a sua avaliação. Ora, isso significa, em primeiro lugar, que o efetivo **sucesso** em realizar suas intenções não entra na avaliação da boa vontade, obviamente, desde que haja o “emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham”. Com efeito, se uma pessoa se lança num rio para salvar alguém que esteja se afogando, mas a forte correnteza a impede de ter sucesso em sua intenção, continuaremos louvando sua atitude. Ao pôr a ênfase nas intenções como *locus* adequado da avaliação moral, Kant pretende estar fazendo jus à consciência moral do homem comum, e, de fato, como também observa Tugendhat (1993, p. 108), isso parece constituir patri-

mônio comum a todas as concepções morais, de modo que até uma teoria moral consequencialista, como o utilitarismo, deveria aceitar.⁶

Contudo, em segundo lugar, para evitar mal-entendidos, é preciso observar que, embora uma boa vontade não seja avaliada pelo sucesso efetivo em realizar um fim a que se propõe, isso não quer dizer que a natureza das intenções e dos fins a que ela se propõe não contem para sua avaliação. Pois uma boa vontade não poderia ser indiferente quanto à permissibilidade moral dos fins a que se propõe. Além disso, embora a moral kantiana ponha a ênfase nas intenções, e não tanto nas consequências, porque as primeiras são o que depende propriamente da boa vontade, isso não quer dizer que ela seja uma moral inconsequente, ou seja, que avaliaria como boa uma vontade que não refletisse previamente sobre as consequências previsíveis de um visado curso de ação.

Em terceiro lugar, embora a ênfase kantiana nas intenções e a rejeição do efetivo sucesso em realizá-las como sendo relevante para a avaliação moral sejam algo com que concorda mesmo o utilitarismo, Kant faz no mesmo parágrafo outra afirmação com a qual o utilitarista não pode concordar. De fato, ao recusar que a boa vontade seja avaliada por sua aptidão para alcançar o que quer que venha em “proveito da soma de todas as inclinações”, Kant está rejeitando o princípio utilitarista da maximização da felicidade como princípio de avaliação do valor da boa vontade. Que haja aqui uma crítica ao utilitarismo, diferentemente do que pensa Tugendhat (1993, p. 108), é algo que pode ser evidenciado em outra passagem do mesmo parágrafo, onde Kant afirma que “a utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a esse valor.” (GMS, AA 04: 394: 204).

No § 4, Kant coloca então o problema que o conduz ao assim chamado excursus ou interlúdio teleológico. Kant argumenta que poderia parecer muito estranho que na avaliação da boa vontade não entrasse em linha de conta a sua utilidade, mais exatamente, a sua utilidade como um meio para alcançar aquilo que vem em proveito de todas as inclinações, a felicidade. Numa linguagem que lembra o último parágrafo da segunda seção da *Fundamentação* (GMS, AA 04: 444-5: 256), o qual marca a transição para a discussão com o cético moral na seção seguinte, Kant alude a uma possível suspeita de que tudo isso não passe de uma “quimera aérea” (*hochfliegende Phantasterei*) (GMS, AA 04: 394: 204). De fato, Kant assevera que essa suspeita não é levantada pela consciência moral do homem comum, cujos pressupostos estão sendo analisados na primeira seção da *Fundamentação*. Ela é levantada pelo filósofo moral, sendo o mais óbvio candidato o próprio utilitaris-

ta, mas poderíamos incluir também, em virtude do recurso ao princípio teleológico feito por Kant, os Wolffianos e Garve, como argumenta corretamente Allison (2011, p.81). Nesse sentido, o problema colocado é totalmente estranho ao objetivo expresso da primeira seção, assim como o princípio teleológico a que Kant recorre para solucioná-lo, que é desconhecido pelo homem comum. Além disso, ao se propor investigar com que finalidade a natureza nos teria dotado de razão prática, como observa corretamente Tugendhat (1993, p. 109), Kant introduz o conceito de razão de uma maneira totalmente arbitrária, sem explicar o que ela tem a ver com uma vontade absolutamente boa, algo que só ocorre na segunda seção, aquela destinada à discussão com a filosofia moral popular. Assim, os parágrafos 4-7, que ora pretendo analisar, constituem, de fato, inelutavelmente, um excuro, pois introduzem um corpo estranho à cadeia analítica. Entretanto, buscarei mostrar que é possível conectar os resultados do excuro de modo coerente com a discussão que abre a primeira seção da *Fundamentação*.

Para tentar dirimir as suspeitas que pairam sobre o valor em si da boa vontade, Kant apela para o princípio teleológico segundo o qual num ser vivo não há “nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina” (GMS, AA 04: 395: 204). Deixando de lado a questão do status epistemológico de tal princípio, não abordada pelo próprio Kant, podemos dizer que o apelo ao mesmo tem por objetivo examinar qual seria a verdadeira intenção da natureza “ao dar-nos a razão por governante de nossa vontade”, sendo que somente duas possibilidades de resposta estão abertas para Kant: ou bem a soma completa das inclinações, i.e. a felicidade, ou bem a boa vontade.

Se quisermos reconstruir esse reconhecidamente problemático excuro da forma a mais caritativa possível, precisamos já nesta altura antecipar e responder a algumas objeções. Em primeiro lugar, Kant não está perguntando pela finalidade da vida humana *tout court*, mas pela finalidade ou propósito da razão (prática).⁷ Pois, num ser complexo como o homem, seriam concebíveis muitas diferentes finalidades ou intenções da natureza.⁸ Podemos dizer que Kant está perguntando pela verdadeira finalidade do homem, mas estritamente na medida em que é dotado de razão prática, o que deixa em aberto a possibilidade de outras diferentes finalidades, sob diferentes pontos de vista. Contudo, mesmo restringindo ao ponto de vista da posse de razão prática a pergunta pela intenção da natureza para o homem, poder-se-ia questionar por que felicidade e boa vontade seriam as únicas alternativas concebíveis.⁹ Ora, no contexto em que o problema

se coloca par Kant, ou seja, no parágrafo imediatamente seguinte ao da recusa da utilidade na avaliação da boa vontade, não há uma “alternativa negligenciada”, mas somente essas duas possibilidades: ou bem a razão foi dada ao homem com a finalidade de produzir uma vontade boa em si mesma, a posição defendida por Kant, ou bem foi dada para vir em proveito da soma das inclinações, ou seja, da felicidade, a posição defendida pelos filósofos acima mencionados. Por fim, com relação à introdução arbitrária e extemporânea da razão na cadeia analítica da primeira seção da *Fundamentação*, tal como observado por Tugendhat, sugiro que tomemos ‘razão’ aqui não tanto como um termo técnico e filosófico designando uma determinada faculdade. Dado que ao longo das passagens em que expõe o argumento teleológico Kant fala de “razão cultivada” (GMS, AA 04: 395: 205) e de “cultura da razão” (GMS, AA 04: 396: 205), além da referência ao pessimismo de Rousseau quanto à contribuição da cultura e civilização para o aperfeiçoamento do homem, creio que Kant esteja aqui usando o termo ‘razão’ para indicar aquilo que é especificamente contribuição da cultura e civilização humana, em oposição ao que é simplesmente dado ou implantado em nós pela natureza e que não necessita ser cultivado ou desenvolvido.

De volta ao argumento teleológico, após introduzir o princípio teleológico e perguntar qual teria sido a verdadeira finalidade da natureza ao dotar o homem de razão (prática), Kant afirma que não pode ser a felicidade, pois “todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto.” (GMS, AA 04: 395: 204). Kant prossegue afirmando que, na hipótese acima, a

natureza teria evitado que a razão caísse no **uso prático** e se atrevesse a engendrar com as suas fracas luzes o plano da felicidade e dos meios de alcançá-la; a natureza teria não somente chamado a si a escolha dos fins, mas também a dos meios, e teria [...] confiado ambas as coisas simplesmente ao instinto. (GMS, AA 04: 395: 204-5, grifo do autor).

Assim, a razão pode ser empregada de duas maneiras diferentes com vistas àquilo que vem em proveito da soma das inclinações, ou seja, da felicidade: a) como razão instrumental, prescrevendo os melhores meios para satisfazer os fins postos pelas inclinações; b) como razão prudencial, prescrevendo o plano da felicidade, ou seja, traçando o projeto de satisfação das inclinações de uma maneira harmônica. Segundo Kant, “a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade” na execução de ambas as tarefas.

Pessoalmente, uma dificuldade que durante muito tempo tive com relação ao argumento teleológico foi em compreender a alegada inadequação da razão como instrumento ou meio usado em proveito da satisfação da soma de todas as inclinações. Afinal, não é um fato simplesmente constatável que o conhecimento racional da natureza e a técnica de controle da mesma daí advinda tornaram a vida humana muito mais cômoda, prazerosa e agradável? Obviamente, Kant não desconhecia esse fato, mas ele ainda assim sustenta que a razão não é apta o bastante para a satisfação de todas as nossas necessidades, já “que ela mesma – a razão – em parte [as] multiplica.” (GMS, AA 04: 396: 205). Com efeito, é um fato igualmente constatável que as comodidades e superfluidades criadas pela técnica acabam se transformando em necessidades (a vida passou agora a ser impensável sem computadores e smartphones!) e, portanto, em potenciais fontes de frustração e de infelicidade. No que tange à razão prudencial, é ainda mais evidente que ela tem de ser fonte de frustração e infelicidade, pois ela tem de limitar e restringir a satisfação de inclinações que possam pôr em risco o plano de uma felicidade harmônica.

Se a razão não é apta o bastante para guiar a vontade com vistas à felicidade entendida como satisfação da soma de todas as inclinações, talvez ela possa ser apta para projetar um conceito alternativo de felicidade independente das inclinações, que consistiria na vida da razão cultivada como fonte de satisfação, ou seja, a felicidade da vida contemplativa. Segundo Allison (2011, p. 82), Kant é levado a introduzir essa alternativa em resposta a Cícero, o qual retomou o ideal aristotélico da vida contemplativa como a forma de vida superior. É nesse contexto que se percebe a influência de Rousseau com seu característico pessimismo acerca das supostas vantagens criadas pela cultura e civilização para o homem. Com efeito, referindo-se claramente a Rousseau, Kant concede que um “certo grau de misologia, quer dizer, de ódio à razão”, tem de ser o resultado da constatação de que a invenção das artes e das ciências mais nos “sobrecarregaram de fadigas do que trouxeram felicidade.” (GMS, AA 04: 395: 205). Eis por que, prossegue Kant, a atitude coerente por parte desses misólogos é a de uma certa inveja, e não de desprezo, com relação aos “homens de condição inferior que estão mais próximos do instinto natural e não permitem à razão grande influência sobre o que fazem ou deixam de fazer.” (GMS, AA 04: 396: 205).

Se a razão não é a mais apta para produzir a felicidade, então, de acordo com o princípio teleológico, ela tem de ser apta e adequada para outra finalidade

qualquer. Como Kant está corretamente pressupondo uma disjunção exaustiva, a finalidade em questão só pode ser produzir “uma **vontade boa em si mesma**, para o que a razão é absolutamente necessária.” (GMS, AA 04: 396: 205, grifo do autor). Poder-se-ia objetar que o argumento está ainda incompleto, porque Kant teria de mostrar como a razão é absolutamente necessária para produzir uma boa vontade. Contudo, segundo o plano geral da *Fundamentação* anunciado no Prefácio, isso é tarefa para a segunda seção. Se Kant tivesse se dedicado a ela aqui, teria se desviado demasiadamente da análise dos pressupostos da consciência moral do homem comum. Na verdade, se quisermos conectar o excurso ou interlúdio teleológico com o procedimento analítico da primeira seção, temos de retirar o foco no papel da razão e colocá-lo no papel do instinto natural. Com efeito, do ponto de vista da primeira seção, o mais importante não é aquilo para o que a razão não é ou é a mais apta, mas, sim, aquilo para o que o instinto natural é **absolutamente inapto**, a saber, produzir uma boa vontade. Numa palavra, a importância do excurso teleológico para a primeira seção está em evidenciar que a posse de uma boa vontade como condição última da bondade dos dons da natureza e da fortuna **não pode ser um dom natural**, algo que se poderia vir a ter como resultado de um instinto ou inclinação natural em nós implantados. Em suma, o excurso teleológico serve como uma espécie de contraprova de que a posse de uma boa vontade só pode ser resultado da espontaneidade e autoatividade da vontade.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, H. *Kant's groundwork for the metaphysics of morals: a commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. *Kant's theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ESTEVES, J. The primacy of the Good Will. *Kant-Studien*, v. 105, n. 1, p. 83-112, 2014.
- HILLS, A. Happiness in the groundwork. In: TIMMERMANN, J. (Ed.). *Kant's groundwork of the metaphysics of morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 29-44.
- KANT, I. *Grundlegung zur metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1984.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).
- _____. *Crítica da razão prática*. Tradução de V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MILL, J. S. *Utilitarianism*. 2nd.ed. Edition George Sher. Indianapolis: Hackett Publishing, 2001.

O'NEILL, O. *Acting on principle: an essay on Kantian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

PATON, H. J. *The categorical imperative: a study on Kant's moral philosophy*. London: Hutchinson's University Library, 1947.

TIMMERMANN, J. *Kant's groundwork for the metaphysics of morals: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

WOOD, A. *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

NOTAS / NOTES

- ¹ A título de ilustração do que estou afirmando, temos, por exemplo, Onora O'Neill (1975, p. 101) sustentando que "we must not be misled by the first part of the *Grundlegung* where it seems as though Kant takes the concept of a good will as the fundamental ethical concept. This is done only to show that the concept of a good will cannot be explicated except in terms of the moral law." Outro eloquente exemplo é dado por Allen Wood (1999, p. 20) ao afirmar que "we should not assume, however, as too many of the *Groundwork's* readers do, that the concept of the good will plays such a fundamental role in Kant's developed philosophical theory of moral duties. In fact it does not. Concepts such as "categorical imperative", "end in itself", "autonomy of the will", and "duty of virtue" or "end which is at the same time a duty" are all far more important to Kant's ethical theory than the concept of a good will".
- ² A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* será citada de acordo com a tradução portuguesa de Paulo Quintela, disponível em "Os Pensadores", com algumas poucas modificações introduzidas por mim; os números entre parênteses se referem à página da edição da Academia e à página da tradução, respectivamente.
- ³ Essa interpretação é tão amplamente difundida que se torna quase desnecessário fornecer referências. De todo modo, selecionando arbitrariamente entre diferentes autores, temos, por exemplo, Paton (1947, p. 34-38), Wood (1999, p. 21-26) e Allison (1991, p. 107-109).
- ⁴ *Metafísica dos Costumes*, MS, AA 06: 250:92; grifo no original. Ao citar essa obra em português, tomei por base a tradução brasileira de Edson Bini (São Paulo: Edimpro, 2003), embora com algumas modificações de minha responsabilidade.
- ⁵ Ao citar a *Crítica da Razão Prática* em português, tomei por base a tradução brasileira de Valério Rohden (São Paulo: Martins Fontes, São Paulo, 2002).
- ⁶ Com efeito, John Stuart Mill (2001, p. 19) afirma que "[t]he morality of the action depends entirely upon the intention – that is, upon what the agent **wills to do**" (grifo do autor).
- ⁷ Em contraposição, por exemplo, à interpretação de Allison Hills (2009, p. 31), segundo a qual "virtue, not happiness, is the ultimate purpose of **human life**" (grifo nosso).
- ⁸ Assim, Allison chama a atenção para o fato de que, na *Ideia de uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita*, o próprio Kant assinala um diferente fim da natureza para a espécie humana. Com efeito, nas palavras de Allison (2011, p. 84), "Kant there argues that nature's end with respect to **human race** is the establishment of a civil society based on republican institutions and lawful external relations between states. In a word, nature's end is political rather than moral" (grifo nosso).

- ⁹ Jens Timmermann (2007, p. 22) argumenta que “[Kant] simply assumes that there are only two candidates for the final purpose of practical reason: happiness and morality. If it is not the former, it must be the latter”. Allison (2011, p. 84) faz crítica semelhante.

MUITOS TONS DE MAL

Maria de Lourdes Borges

Neste trabalho, eu gostaria de analisar o conceito de mal em Kant. Vou investigar a diferença entre o mal radical e o mal diabólico. Inicio pela análise dos três estágios do mal: fraqueza, impureza e malignidade. Mostrarei que essas formas estão baseadas no amor de si e não numa vontade que quer o mal por si mesmo. Vou comparar essas formas com o mal diabólico, na qual o agente deseja o mal por si. Ao final vou examinar a crítica de impotência do mal em Kant, para dar conta de fenômenos de crueldade e genocídio.

MANY SHADES OF EVIL

In this paper, I would like to analyze the concept of evil in Kant. I shall investigate the difference between radical evil and diabolic evil. I begin by analyzing the three stages of evil: frailty, impurity and malignity. I will show that these forms are based on the agent self-love, instead of on a will that wants evil by itself. I will compare these forms of evil with the diabolical one, in which the agent wants evil because it is evil. At the end, I will examine the criticism of impotence of Kant's concept of evil to explain cruelty and genocide.

EVIL AND PASSION

In the *Religion*, Kant maintains that inclinations are good and that evil is due to a propensity to deviate from moral law: "The human being is evil" cannot mean anything else than that he is conscious of the moral law and yet has incorporated into his maxim the (occasional) deviation from it. (Rel, AA 6:32).

In the *Anthropology*, it is shown that both affects and passions may impede the will, either as a stormy feeling, an affect that hinders the accomplishment of the action based on a moral maxim, or as a passion that leads to the choice of the maxim against moral law. Both in the *Religion* and in the *Anthropology*, Kant claims that the worst evil resides in a propensity to deviate occasionally from the moral law, not in a natural predisposition. The evil principle should not be searched in man's raw nature, but in its rational perversion.

The extirpation of inclinations is not Kant's necessary purpose and he even claims in that extirpation of inclinations would "not only be futile but harmful and blameworthy as well." (Rel, AA 6: 58). However, it is an invariable position that we should extirpate passions, since they are not natural feelings or inclinations. That the evil of passions are worse than the evil of affects can be attested by many passages in the *Religion*. Kant even cites the bible - "we have to wrestle not against flesh and blood (the natural inclinations) but against principalities and powers, against evil spirits" (Rel, AA 6:60) - in order to asseverate that evil does not reside in sensible incentives. Affects can be the cause of weakness, but passions are the cause of true evil.

In his analysis of emotions and evil in Kant, Michael Rolf correctly argues that, for Kant, "all passions are evil, and that all passions are social in content", but Kant "does not claim, and in fact he explicitly denies, that affects are evil, at least in the sense that passions are evil".(ROHLF, 2013, p. 755). He considers that "affects, in contrast with passions, are not evil in the way passions are because they lack what makes passions evil, namely, a maxim opposed to the moral law".(ROHLF, 2013, p. 759).

EVIL AND SOCIETY

In order to win the battle against this principle of evil, one should find its cause. If men search the circumstances that lead them to evil principles, they will find out that they are not related to their raw nature, but to the corruption of the will that one man produce over the others. If a man consider himself poor, he does so "only to the extent that he is anxious that the other human beings will consider him poor and will despise him for it." (Rel, AA 6: 94).

In their works about evil, both Allen Wood (2010) and Sharon Anderson-Gold (2001) call the attention for the fact that evil in Kant has it is

source in our social condition. Since evil is originated from social relations, fighting against the evil of passions implies an effort to build a new society that could counteract passions.

In the chapter “Radical evil” of the book *Political Emotions*, Martha Nussbaum also stresses the social feature of human evil in Kant. She says, “the fact that we are animals is not the primary source of our moral difficulty” and Kant’s “key contention is plausible: the tempter, the invisible enemy inside, is something peculiarly human, a propensity to competitive self-love, which manifests itself whenever human beings are in a group”. (NUSSBAUM, 2013, p. 166).

The raw nature of men, although can produce strong inclinations that are difficult to master, does not lead to corruption of the human heart. Kant is unequivocal in asserting that only association of men is able to produce pure evil:

Envy, addiction to power, avarice, and the malignant inclinations associated with these, assail his nature, which on its own is undemanding, as soon as he is among human beings. Nor it is necessary to assume that these are sunk into evil and are examples that lead him astray: it suffices that they are there, that they surround him, and that they will mutually corrupt each other’s moral disposition and make one another evil. (Rel, AA 6: 94).

This claim is unambiguous: the inclinations are not by themselves the source of evil, nor are our affects. The passions of envy, addiction to power and avarice are awakened by the interaction with other human beings, even if there were nothing as a bad behavior from others. Human beings are not evil because the already wicked persons corrupt them. The ordinary social interaction make human beings evil, because this interaction awakes the comparison between people. Kant also claims that comparison is the source of this social evil: men feel that they are poor because they compare themselves to others, and the fear to be despised or dominated produces the evil passions of ambition and greed.

Nussbaum agrees with this very pessimistic Kantian viewpoint: “even when people are well fed and housed, and even when they are reasonably secure with respect to other prerequisites of well-being, they still behave badly to one another and violate one’s other rights.” (NUSSBAUM, 2013, p.167). Evil is neither

a matter of social teaching: “Kant is surely right when he suggests that people require no special social teaching in order to behave badly, and indeed regularly do so despite the best social teaching.” (NUSSBAUM, 2013, p. 167).

RADICAL EVIL AND DIABOLICAL EVIL

Although Kant maintains that evil can have the appearance of reason, it denies that there is an evil reason. The radical evil implies the possibility to choose maxims contrary to the law, but such maxims must be viewed as an accidental inversion between morality and self-love.

Kant claims that depravity, the third grade of the propensity to evil, is the “propensity of the power of choice to maxims that subordinate the incentives of the moral law to others (not moral ones).” (Rel, AA 6:30). This is **radical evil**; however, this is not the same to aver the existence of an evil reason. If sensibility contains too little to provide the motive of an evil reason, an absolute evil would contain too much, “because resistance to the law would itself be thereby elevated to incentive (for without any incentive the power of choice cannot be determined), and so the subject would be made a diabolical being.” (Rel, AA 6:35). For Kant, it is then impossible to conceive a diabolical being who wants evil for the sake of evil, and he denies the existence of **diabolical evil**.

CRUELTY AND HUMILIATION

In the book *Political Emotions*, Martha Nussbaum charges Kant for having an insufficient taxonomy of evil. For her, he ignores many aspects and feelings of human nature that will lead to evil actions. She argues that evil in Kant are not enough to explain all shades of evil, and that he does not consider cruelty or humiliation in human behavior. One should analyze the capacity of the concept of evil to explain darker shades of evil.

There are some darker shades of evil that Kant did not explore, or he thought were not possible. One of the most shocking shades of evil is revealed in mistreat of powerless people, such as children or, in some cultures, women. Gordon Michelson (1990) begins his book *Fallen Freedom* commenting a passage for Brothers Karamazov in that a child is tortured by their own parents. He also cites the example of a mother who was in prison because she prostitutes her

own six years old daughter. What was shocked in the already monstrous act was that the mother was supposed to hold the head of the child while she was being raped. We can add to these examples extreme cruelty in torture, the denial of humanity in concentrations camp. We may also mention the atrocity of 9/11 and the terrorist attacks in Paris.

These extreme figures of evil seem to escape Kant's taxonomy, because there is no self-interest who was being pursuit over moral law. These acts give us of the evil by itself. Could all these evil actions belong to what Kant called diabolical evil, to want evil by itself? Alternatively, are they merely a superlative example of where can lead the propensity to deviate from the moral law?

Kant also seems not to recognize a pleasure in evil. In this sense, Nussbaum is right when she refers to humiliation and cruelty, since Kant could accept evil as a way to obtain an object of self-esteem, but not as an end in itself. However, how does Kant explain cruelty? Does he think that it is related to diabolical evil, or is only a manifestation of malignity?

GENOCIDE

Could the Kantian concept of evil reasonably explain contemporary political phenomena such as genocide and terrorism? Alternatively, are these phenomena better explained by the concept of diabolical evil?

Surprisingly, one of the main philosophers who studied totalitarianism, Hanna Arendt, replaced the concept of radical evil, not by that of diabolical evil, but rather by the expression "the banality of evil". In her book *Eichmann in Jerusalem*, she says referring to Eichmann that "it was sheer thoughtlessness that predisposed him to become one of the greatest criminals of that period [...] one cannot extract any diabolic or demonic profundity from Eichmann." (ARENDR, 1977a, p. 287-288).

In an Introduction of a later book, *The life of the mind*, Arendt explains her phrase "banality of evil": "I was struck by a manifest shallowness in the doer that made it impossible to trace the uncontestable evil of his deeds to any deeper level of roots or motive. The deeds were monstrous, but the doer [...] was quite ordinary, commonplace, and neither demonic nor monstrous."(ARENDR, 1977b, p. 3-5).

While she was looking for a demoniac evil, she found ordinary evil man, who are insensible to the suffering of others.

Sharon Anderson Gold understands genocide as a form of radical evil in Kant's sense and not as a form of diabolical evil. If one considers that, an ethnic group, such as Jews or Bosnians, is being murdered as a way to maintain the power of another group, then genocide is related to malignity. It is a form to put the aims of self-love prior to the demands of morality.

Claudia Card, on the other hand, agrees with Martha Nussbaum that Kant's radical evil is impotent to give us a correct account of darker shades of evil. She claims that Kant does not consider the level of harm of the different forms of wrongdoing and cannot distinguish between trivial wrongs and atrocities, such as genocide or torture.

Like so many philosophers, he did not distinguish evils from lesser wrongs. It is not that he takes evil simply to mean wrong (contrarily to duty). For Kant, evil (like morally good) includes the incentives as well as the material maxim... That analysis recognizes some deeds (such as those done from weakness) as evil to a lesser degree (a lesser grade). But it offers no way to distinguish atrocities (torture or mass murder; for example) from trivial culpable wrongs (such as petty theft or trivial lies). (CARD, 2010a, p. 80).

In her last book, *Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide*, Card approximates what she calls atrocities to diabolical evil, and gives a new formulation and actuality to the Kantian concept.

To borrow the language of the 1984 UN Convention against torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment (Burgers and Danelius 1988 p. 177-190), diabolical evils are especially cruel, inhuman, or degrading. If we combine that idea with the interpretation of "evil or the evil's sake" as "doing one evil as a means to another", the result is a conception of diabolical evil as extremely cruel, inhuman, or degrading treatment as means to an evil end. (CARD, 2010b).

Although evils are inexcusable, the agent's reason do not have to be grounded in the interest to promote an evil end. In the diabolical evils, the agent's reason are grounded in this kind of interest.

EXPLAINING EVIL

Many philosophers criticize Kant because of his incapacity to explain why people perform evil actions. When we are faced to the darker shades of evil, we ask ourselves a lot of questions that seem to remain without answer. When we face examples of cruelty, or torture, or genocide, we ask ourselves: Are these people evil? Are they sick people? Moreover, the most important question: Why have they done that? And Kant could only answer: because we have an innate propensity to do evil, to intentionally violate the moral law.

In a line shared by others, Richard Berstein in the book *Radical evil* claim that radical evil does not have any explanatory force. To say that we have a propensity to do what is morally wrong does not explain anything:

We do not always follow the moral law *because*, as human beings, we have an innate propensity to evil. Our wills are corrupted at their root. But does this really explain anything? Does it do any conceptual work? I do not think so. When stripped down to its bare essentials, it simply reiterates the fact that human beings who are conscious of the moral law sometimes (freely) deviate from it. (BERSTEIN, 2002, p. 37).

According to Berstein, the Kantian theory of radical evil does not explain anything and leave us with the same perplexity: why have they done that? “In short, radical evil – the alleged propensity to moral evil which is a universal characteristic of human- does not have any explanatory force (practical or theoretical) at all.” (BERSTEIN, 2002, p. 37).

Robert Louden disagrees with Berstein, seeing a strength where Berstein sees the weakness of Kant’s philosophy:

Kant’s position regarding the ultimate inscrutability of human motives is a strength rather than a weakness in his doctrine of radical evil. Human action often does have an indecipherable character. Particularly in cases where people have committed horrendous acts of moral evil, we are often simply at loss to explain definitively why they did what they did. Even the most ordinary people are capable of the most horrendous deeds, and it is to Kant’s credit that he recognizes this disturbing fact of human life. (LOUDEN, 2011, p. 110).

Louden goes back to Augustine, claiming that we cannot find an efficient cause for the wrong choice. It is like trying to see darkness.

REFERENCES

- ANDERSON-GOLD, S.; MUCHNIK, P. (Ed.). *Kant's anatomy of evil*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- _____. *Unnecessary evil*. Albany, NY: State University of New York Press, 2001.
- ARENDT, H. *Eichmann in Jerusalem*. New York: Penguin, 1977a.
- _____. *The life of the mind*. New York: Harcourt, 1977b.
- BERNSTEIN, R. *Radical evil: a philosophical interrogation*. Cambridge: Polity, 2002.
- CARD, C. Kant's moral excluded Middle. In: ANDERSON-GOLD, S.; MUTCHNIK, P. (Ed.). *Kant's anatomy of evil*. New York: Cambridge University Press, 2010a. p. 74-92.
- _____. *Confronting evils: terrorism, torture, genocide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010b.
- KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: Kants gesammelte Schriften* (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften). Berlin: Walter de Gruyter, 1900-.
- _____. *Grundlegung zur metaphysik der Sitten: Kants gesammelte Schriften* (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften). Berlin: Walter de Gruyter, 1900-.
- _____. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Kants gesammelte Schriften (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften). Berlin: Walter de Gruyter, 1900-.
- LOUDEN, R. *Kant's impure ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. *Kant's human being*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- MICHALSON, G. *Fallen Freedom: Kant on radical evil and moral regeneration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- MUCHNIK, P. *Kant theory of evil*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009.
- NUSSBAUM, M. *Political emotions*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
- ROHLE, M. Emotion and evil in Kant. *The Review of Metaphysics*, v. 66, n. 4, p 749-773, 2013.
- WOOD, A. The intelligibility of evil. In: ANDERSON-GOLD, S.; MUTCHNIK, P. (Ed.). *Kant's anatomy of evil*. New York: Cambridge University Press, 2010. p. 144-172.
- _____. *Kant's moral religion*. Ithaca; London: Cornell University, 1978.