

Parte II - Razão Prática: Practical Reason

A primazia da boa vontade e o interlúdio teleológico na fundamentação I

Julio Cesar Ramos Esteves

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

ESTEVES, J.C.R. A primazia da boa vontade e o interlúdio teleológico na fundamentação I. In: SANTOS, L.R., LOUDEN, R.B., and MARQUES, U.R.A., ed. *Kant e o A priori* [online]. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017, pp. 173-192. ISBN: 978-85-7983-928-3. Available from: <http://books.scielo.org/id/xstc2/pdf/santos-9788579839283-13.pdf>.
<https://doi.org/10.36311/2017.978-85-7983-928-3.p173-192>.



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/).

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. Análogamente, 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.