

***PARTE IV***  
***FILOSOFIA DA HISTÓRIA, FILOSOFIA DO***  
***DIREITO E FILOSOFIA POLÍTICA***  
***PHILOSOPHY OF HISTORY, PHILOSOPHY OF***  
***RIGHT, AND POLITICAL PHILOSOPHY***

# THE PRACTICAL-REGULATIVE TELEOLOGY AND THE IDEA OF A UNIVERSAL HISTORY IN THE *CRITIQUE OF PURE REASON*

Joel Thiago Klein<sup>1</sup>

Before beginning my analysis, let me clarify what I understand by a practical-regulative teleology. While the theoretical-regulative teleology is based on a theoretical interest of reason and makes possible a theoretical use of the ideas of reason and a theoretical teleology, the practical regulative concept is based on a practical interest of reason and makes possible a practical use of the ideas of reason. On the one hand, in practical teleology is in question the idea of a wise and morally benevolent creator of the world and the derivative idea of a morally beneficent nature, i.e., the idea of a nature that fosters the achievement of moral ends to human species. On the other hand, *theoretical teleology* is based solely on the idea of a wise creator of the world and its derivative idea of a well organized nature, but not in the idea of well organized nature that fosters *moral ends*.<sup>2</sup> Therefore both have different sources and different uses. While one is useful to the field of human action, the other has its utility for the field of cognition.

Moreover, it is also noteworthy that practical-*regulative* teleology is distinct from practical-*constitutive* teleology. A practical-constitutive teleology would be the description of human actions insofar as they follow from the moral law, that is, with respect to the immanent purposes of the agent's moral will. This could be approximated to the categorical imperative in its formulation as a kingdom of ends and the theory of moral ends presented in the *Doctrine of Virtue*. In turn the practical-regulative teleology goes beyond the limits of action of a single agent's will. It is not the end of an individual agent, but ends of the human

species and to embrace such moral view is necessary to assume a higher point of view of a *Nature*, which acts through *human nature* to ensure the continued progress of its natural dispositions. But this practical-regulative teleology has a different status for reason in its practical use as the practical-constitutive teleology. While practical reason demands without exception that we consider all rational beings as ends in themselves and establishes moral ends, it can not demand that the agent alone realizes the progress for human species. That is why practical-constitutive teleology is part of the answer to the question “What should I do?”, while practical-regulative teleology is part of the answer to the question “What may I hope?” While one refers to duty, the other refers to hope. Before examine the text itself, I must also stress that at no place Kant uses this terminology, but I hope to show in my analysis that the concepts are.

\*\*\*

In this paper I defend that there is a practical-regulative concept of teleology “hidden” in the *Canon of pure reason*. According to Kant, *Canon* stands for ‘the sum total of the *apriori* principles of the correct use of certain cognitive faculties in general.’ (KANT, 1998, p. 672; *CPR*, A796/B824). Moreover *there is just one canon of pure reason*, occurring in the *practical use*, i.e., there is only a canon for pure practical laws, namely the moral laws ‘whose end is given by reason completely a priori, and which do not command under empirical conditions but absolutely’ (KANT, 1998, p. 674; *CPR*, A800/B828).

It is in this context of practical philosophy that Kant asserts:

Pure reason thus contains - not in its speculative use, to be sure, but yet in a certain practical use, namely the moral use - principles of the *possibility of experience*, namely of those actions in conformity with moral precepts which *could* be encountered in the *history* of humankind. For since they command that these actions ought to happen, they must also be able to happen, and there must therefore be possible a special kind of systematic unity, namely the moral [...]. (KANT, 1998, p. 678; *CPR*, A807/B835).

If practical reason is legislative, i.e., if practical reason has ‘principles of the possibility of experience’, then it should be possible to encounter these

actions in the ‘*history* of humankind’. This possibility, by its turn, cannot be accidental, but should be given under a ‘special kind of systematical unity’, which could not be proven ‘*in accordance with speculative principles of reason [...]*, since reason has causality with regard to freedom in general but not with regard to the whole of nature, and moral principles of reason can produce free actions but not laws of nature.’ (KANT, 1998, p. 678; CPR, A807/B835).

It is important to keep in mind that the issue under discussion here arise from the context of the famous questions: ‘1. What can I know? 2. What should I do? 3. What may I hope?’ In this case, it might be quite enlightening if one realized that, starting from an ambiguity present in the third question, Kant divides the argumentation of the text into *two parts*. In the first (KANT, 1998, p. 678-682; CPR, A808/B836 - A815/B843), he starts off his argumentation with the notion of a *moral world*, as an intelligible world, to the concept of a *realm of grace*, in which ‘one attends only to rational beings and their interconnection in accordance with moral laws under the rule of the highest good’ (KANT, 1998, p. 680; CPR, A812/B840). Along this line, Kant answers the third question from the perspective of the *moral individual* and tries to legitimate notions as God (who ensures the fair distribution between happiness and being worthy of happiness) and a future life (immortality of the soul) (KANT, 1998, p. 679-680; CPR, A810/B838).

In the second part (KANT, 1998, p. 682-684; CPR, A815/B843-A818/B846), the argument starts from the practical concept of God, as an omnipotent, omniscient, omnipresent and eternal being, and tries to put both the intelligible world (determined by the legislation of freedom) *and the sensible world* (determined by the legislation of nature) *within the same system*. Therefore this systematical unity ‘**leads inexorably to the purposive unity of all things** that constitute this great whole, in accordance with universal laws of nature, just as the first does in accordance with universal and necessary moral laws, and unifies practical with speculative reason.’ (KANT, 1998, p. 682; CPR, A815/B843, **bold letters added**) From this point on, the perspective does not focus on answering the question of individuals’ hope, but opens up the potential view of the *whole human species* and its existence in *this world*. Following this line of thinking Kant continues:

**All research into nature is thereby directed toward the form of a system of ends, and becomes, in its fullest extension, physico-the-**

**ology.** This [...] brings the purposiveness of nature down to grounds that must be inseparably connected *a priori* to the inner possibility of things, and thereby leads to a *transcendental theology* that takes the ideal of the highest ontological perfection as a principle of systematic unity, which connects **all things** in accordance with universal and necessary laws of nature, since they all have their origin in the absolute necessity of a single original being. (KANT, 1998, p. 682-683; *CPR*, A816/B844, **bold letters added**).

The statement that ‘all research into nature is thereby directed toward the form of a system of ends’ means, in my eyes, a form of practical teleological conception of nature and of world. Even though Kant does not use the term practical-regulative teleology, he is using this concept. This can only be the case, because it is a system that includes the physical nature and relies on the practical concept of the ‘ideal of the highest ontological perfection as a principle’. Kant leaves no doubt that he believes that only ‘moral theology has the peculiar advantage over the speculative one that it inexorably leads to the concept of a *single, most perfect, and rational* primordial being.’ (KANT, 1998, p. 682; *CPR*, A814/B842). In other words, the ideal of ontological perfection reached from a moral point of view enable us to unify nature and freedom, not in some intelligible world, but throughout its fullest extension until to becoming a ‘physico-theology’.

In an opposite interpretation Kleingeld states that when Kant says that ‘[a]ll research into nature is thereby directed toward the form of a system of ends’ (KANT, 1998, p. 682-683; *CPR*, A816/B844), then it ‘remains unclear whether Kant thinks the harmony between nature and morality requires a teleological natural order, or whether a systematic unity of mechanical causal laws might do as well.’ (KLEINGELD, 1998, p. 331f) In my view it does not make sense to think that the mechanical laws of nature would permit us to imagine some union between nature and freedom, because the only thing that we are allowed to envision, in the theoretical point of view worked out in the first Critique, is that there is no contradiction between thinking nature and freedom as both being possible (which was established in the resolution of the *Third Antinomy*). However, to idealize such a union in a system, i.e. legitimize the thinking that both build together a system, then this is only possible from the concept of a practical-regulative teleology.<sup>3</sup>

Regarding the use of such a concept of practical purposiveness or practical-regulative teleology in nature, Kant is carefule enough to add that ‘we still cannot even make any purposive use of knowledge of nature **in perspective of cognition** unless nature itself has introduced purposive unity; for without this we would not even have any reason’ (KANT, p. 1998, p. 683; *CPR*, A816f/B844f, translation modified, **bold letters added**). *This means that one cannot make a theoretical use of a concept of purpose that was aroused and legitimized in the practical use of reason.* If the ‘[m]oral theology is therefore only of immanent use, namely for fulfilling our vocation here in the world by fitting into the system of all ends’ (KANT, 1998, p. 684; *CPR*, A819/B847), then the same occurs with this concept of practical-regulative teleology or practical purposiveness, which is derived from that concept. In other words, the only legitimate use to be made of the concept of practical-regulative teleology is that which promotes the practical ends of reason and does not try to take the place of empirical research regarding the theoretical interest of reason.

From this essentially practical perspective, one can think of human history as a history of progress. After all, “those actions in conformity with moral precepts [...] *could* be encountered in the *history* of humankind”. Like theology, it is possible to say *mutatis mutandis* that this practical-regulative teleology

is in perfect agreement with the moral principles of reason. And thus, in the end, only pure reason, although only in its practical use, always has the merit of connecting with our highest interest a cognition that mere speculation can only imagine but never make valid, and of thereby making it into not a demonstrated dogma but yet an absolutely necessary presupposition for reason’s most essential ends. (KANT, 1998, p. 684; *CPR*, A818/B846).

Based on these essential ends of reason, it is no wonder that three years later Kant wrote an essay entitled *Idea for a universal history with a cosmopolitan aim*. It was intended to develop a universal history according to a practical teleology whose aim was to promote the essential ends of reason: which are *practical ones*. Thus Kant’s philosophy of history is a kind of cognition ‘that mere speculation can only imagine but never make valid’. It is not just reason on its theoretical use, but also and after all the reason on its practical use that tries to build a system. I believe that it is in this way that one should read the passage where Kant says that universal history seeks ‘for exhibiting an otherwise planless

*aggregate* of human actions, at least in the large, as a *system*' (KANT, 2007, p. 118; *Idea*, 8.29). However, since reason remains within the boundaries of its practical use, it does not have to answer to same criteria than a theoretical use.<sup>4</sup>

If the interpretation presented here is correct, then it can be said that the ambivalence inherent in the question 'What may I hope?' permits a systematic study of the relationship between transcendental philosophy and the philosophy of history and religion. However, even if universal history and religion fall under the same aegis, neither perspectives can be commingled nor can they be seen, strictly speaking, to converge. The philosophy of religion tries to answer the question "What may I hope for *me* when I do what should I?" whereas the philosophy of history seeks to answer the question "What may I hope for *the human race*, when I do what should I?" "While the former question focuses on individuals and its answer presupposes another world, the second question focuses on the human species and its response must be adequate to this world. In this sense, the practical interest of reason in a universal history looks for opening

a consoling prospect into the future (which without a plan of nature one cannot hope for with any ground), in which the human species is represented in the remote distance as finally working itself upward toward the condition in which all germs nature has placed in it can be fully developed and its vocation here on earth can be fulfilled. Such a *justification* of nature - or better, of *providence* - is no unimportant motive for choosing a particular viewpoint for considering the world. For what does it help to praise the splendor and wisdom of creation in the nonrational realm of nature, and to recommend it to our consideration, if that part of the great showplace of the highest wisdom that contains the end of all this - the history of humankind - is to remain a ceaseless objection against it, the prospect of which necessitates our turning our eyes away from it in disgust and, in despair of ever encountering a completed rational aim in it, to hope for the latter only in another world? (KANT, 2007, p. 119; *Idea*, 8.30).

Thus, in *Canon* Kant grounds practical-regulative use of teleology on the practical interest of reason to build a system in which freedom and nature form one single system and not simply two no contradictory systems existing side by side, but without articulation. I think that this is Kant's strategy of argument in *Canon*, even though he does not present it in a detailed form. That Kant himself was not satisfied with his answer is evident by the fact that he returned to this point in others two *Critiques*. Although the character of the argument are still

*in nuce*, the *Idea* essay is not a dogmatic error because it is legitimized on the basis of practical-regulative use of the ideas of reason, whose foundation and perspective is moral-practical from the beginning.

Finally, it is important to point out that the peculiar nature of the question about hope refers to a possible future state of things, so this is a theoretical question whose answer must also be theoretical: “‘If I do what I should, what may I then hope?’ is simultaneously practical and theoretical, so that the practical leads like a clue to a reply to the theoretical question and, in its highest form, the speculative question.’ (KANT, 1998, p. 677; *CPR*, A805/B833). When we ask about what we may hope, we seek to know how something may happen in the future if we act from duty. Doing what I should, I want to know what I have right to hope for. This is a theoretical question that looks for a theoretical answer, but which essentially depends on an praxis, an action from duty. Therefore, this is a theory of a peculiar kind, a theory which is theoretical useless. It is a theory sustained and driven by practical reason, so it is a theory legitimized only for a practical use. It is a theory in the same sense that the *GMM* and the *CPrR* are a theory about moral duties or how can we realize them.<sup>5</sup> Therefore, this concept of *practical-regulative theory* has a completely different meaning as the concept of a *theoretical-regulative theory*.

In Kantian philosophy, theoretical reason cannot assume results of practical reason to build a theory or guide understanding in the search for knowledge, but practical reason can build a theory to satisfy its needs [*Bedürfnisses*] as long as it does not contradicts or hinder the work of theoretical reason.<sup>6</sup> So the project of a universal history is a theory which is theoretical useless and does not belong as a part of philosophy of nature, but only as a part of philosophy of freedom.

\*\*\*

*Some final remarks.* In order to conclude this paper I just want to make some final remarks. First, in my point of view, the claims set out in the preface of *Idea* can be seen as a reflection on Kant’s aim to instigate and to attract the reader’s attention. It is well known, after all, that this essay was not directed merely at an academic audience. Even its role as popularization is linked to



its practical intention, i.e., to convince the readers and specially the kings of the reality of progress and to encourage their contributions to the same. Kant explicitly points out this practical aspect of the universal history as an influx from philosophy into the political *praxis* in the last lines of *Idea*.<sup>7</sup>

Second remark, the *practical* interest regarding the practical-regulative teleology must not be confused with a *pragmatic* one. In the *GMM*, Kant asserts that 'history is composed pragmatically when it makes *us prudent*, that is, instructs the world how it can look after its advantage better than, or at least as well as, the world of earlier times.' (KANT, 1996, p. 69; *GMM*, 4.417n) Prudence only cares about the sagacity of achieving a durable advantage which may well be limited to a particular and selfish interest. History, which is written with *practical* interest, attempts, in turn, to act on the individuals, politicians and on entire generations and *convince* them that the participation in the construction of a world as it should be, namely of a world accordingly to rational moral ends, is not theoretical meaningless. In other words, the universal history presents a way of how a world may be if we act as we should. Due to the difficulty of this enterprise, Kant admits that 'it appears that with such an aim only a *novel* could be brought about.' Although 'strange and apparently absurd' (KANT, 2007, p. 118; *Idea*, 8.29), Kant believes that his philosophy of history still remains extremely *useful* in the practical field and in accordance with the practical interest of reason insofar as this theory protects morality from skeptical attacks of philosophers ('as such in *Abbé de St. Pierre* and *Rousseau*') (KANT, 2007, p. 114; *Idea*, 8.24) and of *political moralists*. It is no wonder that this becomes one of the main topics of the historical-political writings of the nineties, as such in *On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice* (KANT, 1996, p. 304-309; 8.307-313), *Toward perpetual peace* (KANT, 1996, p. 331-351; 8.361-386) and *The conflict of faculties* (KANT, 2001, p. 297-309; 7.79-94).

## REFERENCES

GUYER, P. *Kant on freedom, law, and happiness*. Cambridge: University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Kant's teleological conception of philosophy and its development. In: HEIDEMANN, D. (Ed.). *Kant yearbook 1*. Berlin; New York: De Gruyter, 2009. p. 57-97.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademieder Wissenschaftenzu Göttingen. Berlin, 1900.

\_\_\_\_\_. Groundwork of the metaphysics of morals. In: GREGOR, M. (Ed.). *Practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 37-108. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

\_\_\_\_\_. Idea for a universal history with a cosmopolitan aim. Translation Allen Wood. In: ZÖLNER, G.; LOUDEN, R. (Ed.). *Anthropology, history, and education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 107-120. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

\_\_\_\_\_. *Critique of the power of judgment*. Translation Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

\_\_\_\_\_. *Critique of pure reason*. Translation Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

\_\_\_\_\_. Critique of practical reason. In: GREGOR, M. (Ed.). *Practical philosophy*. Cambridge University Press, 1996. p. 133-272. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

\_\_\_\_\_. Conjectural beginning of human history. Translation Allen Wood. In: ZÖLNER, G.; LOUDEN, R. (Ed.). *Anthropology, history, and education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 160-175. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

\_\_\_\_\_. On the common saying: that may be correct in theory, but it is of no use in practice. In: GREGOR, M. (Ed.). *Practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 273-310. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

\_\_\_\_\_. On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy. Translation George di Giovanni. In: WOOD, A.; GIOVANNI, G. (Ed.). *Religion and rational theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 19-38. (The Cambridge Edition of the works of Immanuel Kant).

\_\_\_\_\_. The conflict of faculties. Translation Mary Gregor and Robert Anchor. In: WOOD, A.; DI GIOVANNI, G. (Ed.). *Religion and rational theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 233-328. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: zur geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

\_\_\_\_\_. Kant on the unity of theoretical and practical reason. *The Review of Metaphysics*, v. 52, n. 2, p. 311-339, 1998.

\_\_\_\_\_. Nature or providence? On the theoretical and practical importance of Kant's philosophy of history. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. LXXV, n. 2, p. 201-219, 2001.

## NOTAS / NOTES

<sup>1</sup> Professor of Ethics and Political Philosophy at the Federal University of Rio Grande do Norte (UFRN), Brazil. This research received financial support from CAPES / DAAD and CNPQ (477298 / 2013-3). Some version of this paper was published in Portuguese at *Analytica* (UFRJ), v. 18, p. 47-81, 2014).

<sup>2</sup> This became clearer in further works like, for example: "Although the proper concept of *wisdom* represents only a will's property of being in agreement with the highest good as the *final end* of all things, whereas [the concept of] *art* represents only competence in the use of the suitable means toward *optional ends*, yet, when art proves itself adequate to ideas the possibility of which surpasses every insight of human reason (e.g. when means and

ends reciprocally produce one another, as in organic bodies), as a *divine art*, it can also, not incorrectly, be given the name of wisdom - or rather, not to mix up concepts, the name of an *artistic wisdom* of the author of the world, in distinction from his *moral wisdom*. Teleology (and, through it, physicotheology) gives abundant proof in experience of this artistic wisdom. But from it no inference is allowed to the moral wisdom of the author of the world, for the natural law and the moral law require principles of entirely different kinds, and the demonstration of the latter wisdom must be carried out totally *a priori*, hence in no way be founded on the experience of what goes on in the world. Now since the concept of God suited to religion must be a concept of him as a moral being (for we have no need of him for natural explanation, hence for speculative purposes); and since this concept can just as little be derived from the mere transcendental concept of an absolutely necessary being - a concept that totally escapes us - as be founded on experience; so it is clear enough that the proof of the existence of such a being can be none other than a moral proof." (KANT, 2001, p. 25 / 8.256n).

- <sup>3</sup> In order to support her interpretation Kleingeld makes reference to one passage from the *second Critique* (KANT, 1996, p. 256; *CPrR*, 5.145) and another from the *third Critique* (KANT, 2002, p. 341; *CJ*, 5.478f.). According to her reading, in both passages Kant left open the possibility of a connection between freedom and nature mediated by the concept of *theoretical teleology*. I propose, however, an alternate reading of both passages. The point in the second Critique is that none can prove that such a unit is impossible, but then Kant emphasizes that, for *our* reason, this unity is possible only under the presupposition of a wise and *moral* author of the world, to whom we think in analogy with our way of think and acting, therefore according to a teleological thinking. The issue in the third Critique is that *moral theology* is possible without *physical teleology* but only with practical reason. However, *moral theology* could not possibly represent theunity of reason without *moral teleology*, or it would not be possible to represent the unity between nature and freedom in *this world*, i.e., for us is not possible to envision theunity of reason without moral teleology. I believe that the only way to make this link between nature and freedom conceivable is by way of the concept of practical-regulative *teleology*.
- <sup>4</sup> In this case I disagree with Kleingeld (2001, p. 210) who claims that Kant uses a moral concept to answer a theoretical question. If my interpretation from *Canon* is correct, also for the practical reason raises the question of systematicity of the empirical world, especially regarding the history of human beings. Regarding her interpretation of the difference in the use of the concepts of nature and providence in the practical point of view I agree with her.
- <sup>5</sup> In the writing *On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice* this concept of a practical theory becomes explicit: 'A sum of rules, even of practical rules, is called *theory* if those rules are thought as principles having a certain generality, so that abstraction is made from a multitude of conditions that yet have a necessary influence on their application.' (KANT, 1996, p. 279; 8.275) 'But in a theory that is based on the *concept of duty*, concern about the empty ideality of this concept quite disappears. For it would not be a duty to aim at a certain effect of our will if this effect were not also possible in experience (whether it be thought as completed or as always approaching completion); and it is theory of this kind only that is at issue in the present treatise.' (KANT, 1996, p. 280; 8.276f).
- <sup>6</sup> This topic is discussed for example in the *CPrR*: "Thus by the practical law that commands the existence of the highest good possible in a world, the possibility of those objects of pure speculative reason, the objective reality which the latter could not assure them, is postulated; by this the theoretical cognition of pure reason certainly receives an increment, but it consists only in this: that those concepts, otherwise problematic (merely thinkable) for it, are now declared assertorically to be concepts to which real objects belong, because practical reason un-avoidably requires the existence of them for the possibility of its object, the highest good, which is absolutely necessary practically, and theoretical reason is thereby justified in assuming them. But this extension of theoretical reason is no extension of speculation, that is, no positive use can now be made of it for *theoretical purposes*. [...] But when once reason is in possession of this increment, it will, as speculative reason, go to work with these ideas in a negative way (really, only to secure its practical use), that is, not extending but purifying, so as on one side to ward off *anthropomorphism* as the source of *superstition* or specious extension of those concepts by supposed experience, and on the other side *fanaticism*, which promises such an extension by means of supersensible intuition or feelings - all of which are hindrances to the practical use of pure reason, so that the removal of them certainly belongs to an extension of our cognition for practical purposes, without contradicting the admission that for speculative purposes reason has not in the least gained by this.' (KANT, 1996, p. 248f.; *CPrR*, 5.134ff.) I argue extensively about this point in my paper: [...]

- <sup>7</sup> See also the example of the Anthropology's lesson of *Menschenkunde* (1781/1782): "Um nun die Ehrbegierde der Fürsten anzureitzen, solchen erhabenen Zwecken nach zu streben, und für das Wohl des ganzen menschlichen Geschlechts zur arbeiten, würde eine Geschichte, die bloß aus cosmopolitischer Absicht geschrieben wäre, von erheblichen Nutzen seyn. Eine solche Geschichte müßte bloß das Weltbeste zu ihrem Standpuncte nehmen, und nur diejenigen Handlungen des Andenkens der Nachkomme würdig machen, welche die Wollfahrt des ganzen menschlichen Geschlechts betreffen." (KANT 25 (2).1202f.) Regarding the propagandistic and practical intention of the universal history, the following reflections written between 1775-1776 are also illustrative: *Refl.* 1436, 15.628.01-02; *Refl.* 1438, 15.628.10-24; *Refl.* 1440, 15.629.16-18; *Refl.* 1441, 15.629.20-23.

## A PRIORI PRINCIPLES OF FREEDOM, EQUALITY AND INDEPENDENCE IN KANT'S PHILOSOPHY OF HISTORY

Sandra Zákutná

The paper deals with Kant's philosophy of history and its integral part – political philosophy – and focuses on the relationship between the a priori elements of right and experience with political reality in the context of Kant's project of perpetual peace. It primarily focuses on the notions of freedom, equality and independence about which Kant says they are the a priori principles of the civil state. Kant explicitly characterized them in the work *On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'* and the paper tries to look at these three principles in all three areas of public right: political right (*Staatsrecht*), international right (*Völkerrecht*) and cosmopolitan right. The aim of the paper is also to think over Kant's a priori principles on the one hand, and real political praxis on the other, and to show that both, the idea of perpetual peace as a universal idea of reason and empirical experience, i.e. political practices, are crucial for understanding Kant's project of philosophy of history.

In the work *On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'* Kant describes civil state (*bürgerlicher Zustand*), regarded purely as a lawful state (*rechtlicher Zustand*), as based on the a priori principles of: "1. The *freedom* of every member of society as a *human being*, 2. The *equality* of each with all the others as a *subject*. 3. The *independence* of each member of a commonwealth as a *citizen*." (TP, AA 08: 290). He continues that "these principles are not so much laws given by an already established state, as laws by which a state can alone be established in accordance with pure rational principles of external human right" (TP, AA 08: 290). The a priori legislator here is pure reason and all these principles are necessary for the civil constitution of a commonwealth.

According to Kant, man's *freedom* as a human being is based on the fact that everyone may pursue their happiness as long as it does not infringe upon the freedom of others and everyone must accept that others have the same rights. Each member of the commonwealth has the innate right of freedom, as this member is a human being, a being capable of possessing rights which should be protected by laws of the general will (TP, AA 08: 291). Man's *equality* as a subject of a state means that all "who are subject to laws are the subjects of a state, and are thus subject to the right of coercion along with all other members of the commonwealth" (TP, AA 08: 291). The only exception in this case is a single person, the head of state, through whom alone the rightful coercion of all others can be exercised. But all people are equal as subjects before the law, which is, again, the pronouncement of the general will.

The *independence* of a member of the commonwealth as a citizen, i.e. as a co-legislator, explains Kant as follows:

For all right depends on laws. But a public law which defines for everyone that which is permitted and prohibited by right, is the act of a public will, from which all right proceeds and which must not therefore itself be able to do an injustice to any one. And this requires no less than the will of the entire people (since all men decide for all men and each decides for himself). For only towards oneself can one never act unjustly. But on the other hand, the will of another person cannot decide anything for someone without injustice, so that the law made by this other person would require a further law to limit his legislation. Thus an individual will cannot legislate for a commonwealth. For this requires freedom, equality and *unity* of the will of *all* the members. And the prerequisite for unity, since it necessitates a general vote (if freedom and equality are both present), is independence. (TP, AA 08: 294f).

A citizen is anyone who has the right to vote, is his own master (*sui iuris*) and has some property. The basic law, coming from the general, united will, is the social contract which has to be based on the wills of all private individuals in a nation to form a common, public will (TP, AA 08: 297).

One of the conditions for setting up a state is that men must adhere to some kind of civil constitution and Kant adds that any legal constitution conforms to one of the three following types:

(1) a constitution based on the *civil right* of individuals within a nation (*ius civitatis*). (2) a constitution based on the *international right* of

states in their relationships with one another (*ius gentium*).<sup>(3)</sup> a constitution based on *cosmopolitan right*, in so far as individuals and states, coexisting in an external relationship of mutual influences, may be regarded as citizens of a universal state of mankind (*ius cosmopoliticum*). This classification, with respect to the idea of a perpetual peace, is not arbitrary, but necessary. (ZeF, AA 08: 349).

Understanding the a priori principles of freedom, equality and independence in complexity of Kant's philosophy of history, all three areas of public right should be taken into consideration. The process to establish any type of this constitution was marked by many hardships and to secure rights for everyone, people had to accept universal violence and the subsequent distress which makes them accept the coercion advocated by reason itself. It was accepted by people and the same principle should be adopted by states. Kant explains that on this principle it will be possible to approach the idea of perpetual peace, and states will finally enter a cosmopolitan constitution which would work as a lawful federation under a commonly accepted international right (TP, AA 08: 310-311). In *Perpetual Peace* Kant says that it may sound hard but the problem of setting up a state can be solved even by a nation of devils so long as they possess understanding (ZeF, AA 08: 366). Right represents a restriction of freedom of individuals which is then compatible with the freedom of everyone else and it is public right which makes it possible – even through coercion (restriction of freedom). A civil constitution is thus “a relationship among *free* men who are subject to coercive laws, while they retain their freedom within the general union with their fellows. Such is the requirement of pure reason, which legislates *a priori*” (TP, AA 8: 290). The laws are produced by the united general will that guarantees their rightfulness.

Following Kant's project of philosophy of history, Kant argues that permanent universal peace can be secured by “international right, based upon enforceable public laws to which each state must submit (by analogy with a state of civil or political right among individual men)” (TP, AA 8: 312). This, however, represents only one part of approaching perpetual peace because securing permanent peace means that the a priori principles of freedom, equality and independence are present in all three areas of public right – political, international and cosmopolitan right. Kant deals with the interconnection between the three areas of public right in the work *Perpetual Peace* in which he formulates three

definitive articles of a perpetual peace that would guarantee formally instituted state of peace. The first definitive article of a perpetual peace says that “*The Civil Constitution of Every State shall be Republican.*” (ZeF, AA 08: 349). In the argumentation Kant explains that it is because a republican constitution is founded upon three principles which he calls “innate and inalienable rights” and “the necessary property of mankind”: firstly, the principle of *freedom* for all members of a society (as men); secondly, the principle of the *dependence* of everyone upon a single common legislation (as subjects); and thirdly, the principle of legal *equality* for everyone (as citizens) (ZeF, AA 08: 349).

*Second Definitive Article of a Perpetual Peace* says that “*The Right of Nations shall be based on a Federation of Free States*” because when individuals were able to group themselves into nation, each state, for the sake of its own security, can and ought to demand of the others that they should enter along with it into a constitution, similar to the civil one, within which the rights of each could be secured (ZeF, AA 08: 354). The right of nations shall be based on a federation among free states and this federation should preserve and secure the freedom of each state. International right of states is another step in the way to the highest universal principle of cosmopolitan right. In this context, Kant writes about the international right that: “[t]he problem of establishing a perfect civil constitution is subordinate to the problem of a law-governed external relationship with other states, and cannot be solved unless the latter is also solved.” (IaG, AA 08: 24). Here is a similarity with the situation of people forming a state and with the fact that there exists the same antagonism among states as there is among men. People entered society because of antagonism and the same principle can be applied to states. Kant says that states enter the state of peace and security only “after many devastations, upheavals and even the complete inner exhaustion of their powers” (IaG, AA 08: 24). These negative experiences would not have been necessary if states had listened to reason “abandoning a lawless state of savagery and entering a federation of peoples in which every state, even the smallest, could expect to derive its security and rights not from its own power or its own legal judgement, but solely from this great federation (*Foedus Amphictyonum*), from a united power and the law-governed decisions of a united will” (IaG, AA 08: 24).

Without the federation of states perpetual peace could not be approached. Everything should be subordinated to the idea of perfect constitution which would be able to last forever and states should realize that



instead of permanent preparations for war it is necessary to set laws which would guarantee cosmopolitan state with free and equal citizens of the world and security of states. According to the works *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* and *Perpetual Peace*, states must gradually realize that wars are unnecessary, dangerous and expensive and that the only way how to live a good life is to “indirectly prepare the way for a great political body of the future, without precedent in the past” (IaG, AA 08: 28). Kant hopes that in accordance with cosmopolitan right mankind is able to enter a phase where all the conditions for “a universal *cosmopolitan existence*” (IaG, AA 08: 28), would be fulfilled. In this type of society, there are new rules on which people have agreed, and state guarantees people’s rights and their freedom.

The last – third article – specifies the subject of universal hospitality and Kant says that “*Cosmopolitan Right shall be limited to Conditions of Universal Hospitality*” (ZeF, AA 08: 357). Hospitality is here a juridical principle, a legal duty. It is a cosmopolitan system of law that provides the legal foundation of the federation and it must be accepted by all members of the federation. Kant’s federation is a system of states “whose internal governance is structured by the category of community, expressed in the practical sphere by the idea of *commercium*–reciprocal action and reaction” while “[i]ndependence in a Kantian system is a consequence of reciprocal recognition.” (ANDERSON-GOLD, 2011, p. 237).

In the definitive articles of perpetual peace Kant presents how the a priori ideas of reason can lead to the idea of perpetual peace. However, the political reality is much different from the definite articles and from the a priori principles of right. In *Perpetual Peace* Kant directly describes political practices employed by someone whom he calls “the supposed practitioner”, or political moralist. The practices are described by mottos: 1. *Fac et excusa.*, 2. *Si fecisti, nega* and 3. *Divide et impera* (ZeF, AA 08: 374f). This type of politics is called *sophistry*, i.e., a theory of maxims using the best means for its own profit. These political practices are based on lies, the politician is here called *the man of practices*. Political moralists, or despotizing moralists, or moralizing politicians (men of practices) are called politically smart people operating with political practices – it means tricks (instead of correct behaviour), to ensure their own private advantage. Then, when they want to apply these practices to state and international law they do it through chicanery and despotically formulated coercive laws – they do it mechanically “even in a sphere where the concepts of reason only allow for lawful

coercion, in keeping with the principles of freedom, which alone makes possible a rightfully established political constitution. The supposed practitioner believes he can solve this problem empirically, ignoring the idea of reason [...].” (ZeF, AA 08: 374). The true system of politics shall, however, be a continuous process of society in which priority of law is clear and it becomes basis for political action. Kant illustrates it on the example of two types of politicians: political moralist and moral politician who are compared with principles of practical reason – a *material* principle and a *formal* principle. Kant describes the *material* principle, i.e. its *end*, as an object of the will and connects it with political moralist, and the *formal* principle, i.e. the principle which rests on man’s freedom in his external relations as: “Act in such a way that you can wish your maxim to become a universal law (irrespective of what the end in view may be).” (ZeF, AA 08: 377). The formal principle functions as a principle of moral politician “for whom it is a *moral task*, [...], to bring about perpetual peace, which is desirable not just as a physical good, but also as a state of affairs which must arise out of recognising one’s duty” (ZeF, AA 08: 377). The final end of man and history can be achieved by following the formal principle which can be guaranteed by practical reason and to achieve it, it means to achieve the state of law. Law is determined by the will of all. “For example”, writes Kant, “it is a principle of moral politics that a people should combine to form a state in accordance with freedom and equality as its sole concepts of right, and this principle *is* based not on expediency, but on duty” (ZeF, AA 08: 378).

In connection with duties Kant also mentions philanthropy and respect for the rights of man, both of them being obligatory but as he puts it, while philanthropy is only a *conditional* duty, the respect for the rights of man is an *unconditional* and absolutely imperative one (ZeF, AA 08: 385). He is then able to formulate principle of public right in the following way: “All maxims which *require* publicity if they are not to fail in their purpose can be reconciled both with right and with politics.” (ZeF, AA 08: 386). Politics has many tasks, one of its most important is to remain in harmony with the aim of the public through making it satisfied with its condition and the maxims should be in harmony with public right – because “only within this right is it possible to unite the ends of everyone” (ZeF, AA 08: 386).

Through the description of political practices Kant named the key problems of everyday politics in the form of empirical reality and illustrated

the distinction between what is really happening in politics and what should be happening according to the a priori core of politics. In Kant's argumentation, it is possible to see that in the relationship of what *is* and what *ought to be*, he always prefers what *ought to be*. He asks how it is possible to achieve realization of public right so that it is in accordance with politics and says that "if we consider it absolutely necessary to couple the concept of right with politics, or even to make it a limiting condition of politics, it must be conceded that the two are compatible" (ZeF, AA 08: 372). The most important moral task is to bring about perpetual peace and the true system of politics is necessarily connected with the idea of public right. In the writing *On a Supposed Right to Lie from Philanthropy* Kant explains the relationship between right and politics and its principle derived from practical reason in the following way:

Now, in order to progress from a *metaphysics* of right (which abstracts from all conditions of experience) to a principle of *politics* (which applies these concepts to cases of experience) and, by means of this, to the solution of a problem of politics in keeping with the universal principle of right, a philosopher will give 1) an *axiom*, that is, an apodictically certain proposition that issues immediately from the definition of external right (consistency of the *freedom* of each with the freedom of everyone in accordance with a universal law); 2) a *postulate* (of external public *law*, as the united will of all in accordance with the principle of *equality*, without which there would be no freedom of everyone); 3) a *problem* of how it is to be arranged that in a society, however large, harmony in accordance with the principles of freedom and equality is maintained (namely, by means of a representative system); this will then be a principle of *politics*, the arrangement and organization of which will contain decrees, drawn from experiential cognition of human beings, that have in view only the mechanism for administering right and how this can be managed appropriately. Right must never be accommodated to politics, but politics must always be accommodated to right. (VRML, AA 08: 429).

Kant explains the reason why the a priori form of politics is important and he comments on the importance of the a priori principles of reason in connection with practice derived from experience also in the writing *Theory and Practice* where he illustrates it on the example of political constitution:

Nowhere does practice so readily bypass all pure principles of reason and treat theory so presumptuously as in the question of what is needed for a good political constitution. [...] Thus all constitutions which have

lasted for a sufficiently long time, whatever their inadequacies and variations, produce the same result: the people remain content with what they have. If we therefore consider the *welfare of the people*, theory is not in fact valid, for everything depends upon practice derived from experience. But reason provides a concept which we express by the words *political right*. And this concept has binding force for human beings who coexist in a state of antagonism produced by their natural freedom, so that it has an objective, practical reality, irrespective of the good or ill it may produce (for these can only be known by experience). Thus it is based on *a priori* principles, for experience cannot provide knowledge of what is right, and there is a *theory* of political right to which practice must conform before it can be valid. (TP, AA 08: 305f).

Although this describes the political right, the relationship between a priori principles and empirical reality would be similar in the international right. Cosmopolitan right has an a priori status based on universal principles approaching perpetual peace.

Kant's philosophy of history presents a system of many (unsuccessful) attempts but Kant believes that in all parts of public right it is true that what is valid in theory is also valid in practice. There is always an inevitable need for the a priori principles of right because only through them it is possible to understand what to approach. To approach the ideal of perpetual peace, the a priori principles are necessary and they ought to be recognised also in the realm of experience. On the other hand, because the idea of perpetual peace is only an ideal, which can never be fully achieved, the right can never make political action useless. Kant's philosophy of history explains the political issues through the level of civil society, federation of states and global legal state in the form of perpetual peace representing the regulative idea of right "derived a priori by reason from the ideal of a rightful association of men under public laws as such" (MS, AA 06: 355). Perpetual peace is the highest political good which is the highest idea to be approached by the cosmopolitan right. While the civil right reflects the fundamental freedom, equality and independence of people, and the international right represents a parallel among people and states, the cosmopolitan right guarantees these principles on a cosmopolitan level for all people as citizens of the world.

## REFERENCES

ANDERSON-GOLD, S. Cosmopolitan right: state and system in Kant's political theory. In: BAIASU, S.; PIHLSTRÖM, S.; WILLIAMS, H. (Ed.). *Politics and metaphysics in Kant*. Cardiff: University of Wales Press, 2011. p. 235–249.

KANT, I. On a Supposed right to lie from philanthropy. In: GREGOR, M. J. (Ed.). *Practical philosophy*. Translation M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 605–616. (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).

\_\_\_\_\_. Idea for a universal history with a cosmopolitan purpose. In: REISS, H. B. (Ed.). *Kant. political writings*. 2<sup>nd</sup> ed. Translation H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 41–53. (Cambridge Texts in the History of Political Thought).

\_\_\_\_\_. On the common saying 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'. In: REISS, H.B. (Ed.). *Kant. Political writings*. 2<sup>nd</sup> ed. Translation H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 61–92. (Cambridge Texts in the History of Political Thought).

\_\_\_\_\_. Perpetual peace: a philosophical sketch. In: REISS, H.B. (Ed.). *Kant. Political writings*. 2<sup>nd</sup> ed. Translation H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 93–130. (Cambridge Texts in the History of Political Thought).

\_\_\_\_\_. The Metaphysics of morals. In: REISS, H.B. (Ed.). *Kant. Political writings*. 2<sup>nd</sup> ed. Translation H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 131–175. (Cambridge Texts in the History of Political Thought).

# **THEME AND VARIATION: FOUCAULT'S HISTORICAL APRIORITY AS CRITICISM OF KANT'S CONCEPT OF A PRIORI**

*Marita Rainsborough*

## **INTRODUCTION**

Current criticism is focusing on a priori knowledge and the differentiation between a priori and a posteriori knowledge, in particular with regard to their objectives and their significance. The starting point for a consideration of a priori knowledge and the differentiation between a priori and a posteriori is, as a general rule, a “background theory of knowledge (or justification).”<sup>1</sup> (CASULLO, 2013, p. 250). The focus in this context is on a correct interpretation of the objectives of the concept being criticised and, in addition to differentiating between varying forms of knowledge, simultaneously on an appropriate characterization of knowledge in general. Foucault's criticism of Kant's concept of a priori knowledge develops into both a new concept of a priori knowledge and the differentiation between a priori and a posteriori as well as also a new concept of knowledge in general. By limiting a priori knowledge in the sense of formal knowledge to the field of mathematics and logic as the condition for valid judgements and the subordination of this field to the historical a priori, which provides the conditions under which formal structures such as mathematical formulae may occur in specific historical situations in accordance with the rules of discursive practice, the conditions of reality for knowledge are subjected to certain historical conditions. Foucault argues that the position of a priori knowledge continues to be logical, coherently justifiable and significant – however only within the context of the concept of its historiography. Does Foucault succeed in refuting the wide-ranging criticism of a priori knowledge by means of

his new formulation of the a priori? Does he interpret Kant's theory of apriority adequately in this context? Is he able to overcome Kant's theoretical implications, which, by characterizing human cognitive faculties as transcending time, result in an anthropological definition, and once again rehabilitate a priori knowledge?

### **KANT'S APRIORITY AND THE CONCEPT OF *ACQUISITIO ORIGINARIA***

Kant's doctrine of the natural acquisition of a priori knowledge is simultaneously a criticism of the doctrine of innate ideas as expounded by, for example, Plato and Descartes, and of the empirical view of aposteriority represented by Aristotle or Hume. Kant's theory can be seen as a theory which mediates between empiricism and innatism, the latter both in the form of the concept of existing as well as also potentially inborn ideas.<sup>2</sup> Oberhausen (1997, p. 129) writes in this context of Kantian conciliatory thought.<sup>3</sup>

Kant's doctrine of the *acquisitio originaria* is not a completely new theory on the origins of cognition drawn from a radical rejection of all traditional explanations. Kant rather more combines elements of the empirical with elements of the innatist approach. In his own understanding he thus reconciles empiricism with innatism. (OBERHAUSEN, 1997, p. 132).

This theory of the natural acquisition of apriority is demonstrated particularly clearly in the following quotation taken from Kant's work:

Nevertheless, in the case of these concepts [sc. space, time and the categories], as in the case of all cognition, we can search in experience if not for the principle of their possibility, then for the occasional causes of their generation, where the impressions of the senses provide the first occasion for opening the entire power of cognition to them and for bringing about experience, which contains two very heterogeneous elements, namely a *matter* for cognition from the senses and a certain *form* for ordering it from the inner source of pure intuiting and thinking which, on the occasion of the former, are first brought into use and brings forth concepts.<sup>4</sup> (B 118 in OBERHAUSEN, 1997, p. 118).

This theory addresses aspects concerning issues of the origin and validity of cognition and their extent. According to Kant, a priori ideas develop independently of objects deriving from the rules or laws of cognition; the nature

of the power of cognition and/or cognitive capacities;<sup>5</sup> through experience respectively on the ‘occasion of experience’.<sup>6</sup>

Sensory impressions initiate action on the part of human reason; action which consists of the ordering of these impressions according to logical rules and laws. These rules, which are intrinsically integral to reflecting human understanding as a force, originate from a priori terms resulting from this activity. Put in other words – pure terms originate from the implementation of the *usus intellectus logicus*. (OBERHAUSEN, 1997, p. 117).

He continues, “The acquisition of space and time, pure forms of intuition, takes place analogue to this process.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 117). They also presuppose sensory impressions. Kant writes on this subject, “That all our cognition begins with experience is undoubted; how else should the exercising of the cognitive faculty be awakened if not by things which touch our senses [...]? *According to time* no cognition within us precedes experience, which is the beginning of everything” (B1). Oberhausen notes, “The laws of reason define cognition a priori.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 105). Kant’s a priori can thus, as Oberhausen correctly establishes, not be viewed simply as synonymous with inborn in the sense of the doctrine of inborn ideas<sup>7</sup> as is the case when Kantian theory is interpreted as a variation of innatism. In his theory of acquisition Kant attributes a priori ideas to rules of thought, thus formal logic becomes the basis of transcendental logic. Logic for Kant is an a priori science; he no longer bases it in ontology. “Kant thus achieves the derivation of categories from the forms of judgement and ideas from the forms of conclusion contained in *The Critique of Pure Reason*, the so-called metaphysical deductions, on the basis of his theory of acquisition.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 38). For Oberhausen, the *acquisitio originaria*<sup>8</sup> represents on the one hand a ‘background theory’ which was never fully developed and, on the other, the key to the epistemological turning point of 1772. (OBERHAUSEN, 1997, p. 37). It allows Kant to avoid referencing God, who, as for example in Descartes’ work, authenticates the validity of inborn ideas.<sup>9</sup> Kant rejects the “referencing of God as the explanation for the origin and validity of cognition”; merely assuming the validity of the laws of cognitive faculty on which these are based by reason of their nature. He does, however, insofar refer to a connection to the doctrine of the inborn idea by rejecting “a purely empirical explanation for the origin of cognition.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 114). This thus explains why Kant continues to employ certain terms derived from the doctrine



of the inborn idea. (Cf. OBERHAUSEN, 1997, p. 114). “The turning away from the basing of logic on ontology, which had, to all purposes, already been carried out by Reimarus, had, sooner or later, to result in a fundamental reassessment of the relationship between the logical truth of terms and statements concerning the metaphysical truth.”<sup>10</sup> (OBERHAUSEN, 1997, p. 111).

Together with the term *acquisitio derivativa* the term *acquisitio originaria* derives from natural law and thus juristic/judicial diction.<sup>11</sup> Kant transplants the term *acquisitio originaria* to the sphere of epistemology. “The manner in which Kant transplants the term *acquisitio originaria* from its established sphere to a completely new one of epistemology can, over and above this, serve as an example of Kant’s idiosyncratic method of coining terms.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 121). Kant himself refers to this conceptual origin in legal discourse:

The Critique admits absolutely no implanted or inborn *ideas*. One and all, whether they belong to intuition or to concepts of the understanding, it considers them as *acquired*. But there is also an original acquisition (as the teachers of natural right call it), and thus of that which previously did not yet exist at all, and so did not belong to anything prior to this act. According to the Critique, these are, *in the first place*, the form of things in space and time, *second* the synthetic unity of the manifold in concepts; for neither of these does our cognitive faculty get from objects as given therein in themselves, rather it brings them about, a priori, out of itself (*Discovery* BA 68).<sup>12</sup> (OBERHAUSEN, 1997, p. 123).

The metaphysical deduction<sup>13</sup> of the categories based on forms of judgement relates to the aspect of the origins of ideas and, according to Oberhausen, has a place-holder function as regards the theory of *acquisitio originaria*, whereby the, in some cases, absence to a large extent of the term in Kant can be explained.

Kant’s a priori theory encompasses the a priori forms of sensualism, space and time; the a priori ideas of the intellect and reason; the categories and the ideas which “determine the use of reason in the entirety of all experience according to principles”.<sup>14</sup> Apriority can, according to Kant, be defined by its determination; by thought itself and by the independence of experience; through purity – its characteristics are necessity and strict generality – and it displays an affinity to logic.

The laws of logic, for Kant, preserve truth in the sense that they preserve truth about the world as we understand it. Thus, we can see that Kant is giving us a transcendental argument for the apriority of logical principles. No world would be comprehensible to us if it did not incorporate some logical principles. And these must be the same as the principles that we use to comprehend things. Thus, we constitute the empirical world in accordance with our principles of logic. (MARES, 2011, p. 171).

According to Kant, a statement concerning things is, in itself, impossible. The search for purely a priori forms of knowledge, in particular with regard to synthetic judgements which expand knowledge, is linked to Kant's attempt to create a philosophy within the scope of which metaphysics is accorded a scientific status, i.e. goes beyond speculative knowledge, allowing a clear differentiation to be made between knowledge and belief. Purity, necessity and strict generality as criteria for this type of knowledge guarantee trans-temporal certainty and validity. In addition to theoretical knowledge, practical action by means of the categorical imperative is also based on a priori knowledge,<sup>15</sup> just as, in the *Critique of Judgement*, the term is used to substantiate teleological knowledge, which forms the basis of the Kantian philosophy of history. It is thus possible to differentiate in Kant's work between epistemological, ethical and aesthetic/teleological apriority. In contrast to Foucault Kant views a priori knowledge as, by virtue of its truth respectively certainty, dependability and universal validity, primarily knowledge providing the foundation for all areas of philosophy; for the concept of philosophy itself and regarding human beings in the anthropological and political context. The basis for this is his concept of man as a citizen of two worlds, as *homo phaenomenon* of the sensory world and as an intelligible being (*homo noumenon*).

### **FOUCAULT'S HISTORICAL A PRIORI AS A CRITICISM OF KANT'S APRIORITY**

Today's alternative concepts of geometry, arithmetic and logic display a historical rootedness in the Kantian view of apriority. "It seems that Kant's view has the same problem with logic as it does with geometry." (MARES, 2011, p. 172). Kant's concept of space remains rooted in Euclidean geometry; his concept of time within the scope of the idea of the infiniteness of the world – a world without beginning or end – contradicts current physical models: "The same

complaint can be made about Kant's view of time. Our intuition of time, Kant claims, is of something with infinitely long duration and no start. It may be that, in fact, time had a starting-point in the Big Bang, and may well have an end in a big crunch." (MARES, 2011, p. 181). Foucault's criticism of the Kantian assumption of a specific inventory of the a priori forms of sensualism; the categories of understanding and the ideas of reason based on the use of rules and/or laws of cognitive powers whose analysis allows a complete listing of a priori forms, terms and ideas through their referencing of formal logic allows an innovative understanding of apriority to become clear in Foucault's work. His referencing of Kant's apriority can be understood as a historiography of the Kantian ideas of a priori; a form of the "theory of the relative a priori." (Cf. MARES, 2011, p. 122). Foucault writes of an 'épistémologie historique' (Cf. GORIS, 2014, p. 3). According to Foucault, apriority is subject to continuous societal and historical changes and can, also in its scope, only be more clearly conceived of within the scope of complex analytical procedures. This function is performed by discourse analysis, itself based on empirically given material, in an archaeological process which is, additionally, supplemented by a genealogical process of power analysis. In Foucault's work knowledge proves itself to be formed by discourses which are based on specific rules of formation, also offering subject positions for the individual, which in turn are subject to specific power strategies.

While Kant primarily bases his deduction of a priori ideas on logic, Foucault takes as his starting point the historic material of a given archive which contains all the rules characterizing a discursive practice and which he views as the entirety of the factually formulated discourses of an epoch. In this context, Foucault not only takes into consideration linguistics; practices and rituals – the medial basis is also incorporated by means of the 'dispositif'. The examination of monuments results in the development of fundamental categories, rules, relationships, subject positions, etc. for an era. Foucault seeks in particular to identify the rules of in- and exclusion; of the distribution of standpoints and their scarcity through which the discourses of an era are structured. In this context fundamental statements are not only of a linguistic nature but rather can, for example, take the form of graphic curves or mathematical formulae. In contrast to Kant Foucault's concern is not to undertake a precise examination of the specificity of individual cognitive powers but rather to identify their structuring according to fundamental, historically differing rules of formation in cognitive processes within the scope of which they are likewise addressed. Space and time

in Foucault's work, for example, are thus not solely sensory concepts but rather phenomena which are linked to all cognitive abilities and, in historical terms, are differently conceived of and shaped. For Foucault the history of knowledge is also the history of space; he combines space and the ordering of knowledge. He develops a topological foundation for all thought; Foucault's theory of space must thus be viewed as the basis for understanding his philosophy overall. The absolutely unthinkable respectively the unspeakable of an era cannot be contained in its knowledge system; it can only appear on the fringes. Discourses must thus be organized according to rules which are specific to a given epoch in order for them not to be excluded from the sphere of the speakable, thus, for example, to be considered as madness. The outcome is an order of things based on time-specific oppositions such as, for example, true and false, normal and pathological, reasonable and mad. The outcome is a historical a priori which defines the cognitive possibilities of an epoch. The endowment with reason itself is subject to historical conditions.

In *The Order of Things* Foucault defines the term 'historical a priori'<sup>16</sup> as follows:

"This a priori is what, in a given period, delimits in the totality of experience a field of knowledge; defines the mode of being of the objects which appear in that field; provides man's everyday perception with theoretical powers and defines the conditions in which he can sustain a discourse about things which is recognized to be true."<sup>17</sup> (FOUCAULT, 1974, p. 204).

He defines the three epistemes of similarity, representation and man<sup>18</sup> as the respective historical a priori of the historical eras of the Renaissance, the Classical age and the modern era.<sup>19</sup> In addition to this, he clarifies the term within the context of his methodological work *The archaeology of knowledge* in the chapter 'The historical a priori and the archive', in which he presents his method of archaeology and clarifies the central terms such as discourse, discursive formation, statement, archive, etc.

Moreover, this a priori does not elude historicity: it does not constitute, above events, and in an unmoving heaven, an atemporal structure; it is defined as the group of rules which characterize a discursive practice [...]. The a priori of positivities is not only the system of a temporal dispersion; it is itself a transformable group. (FOUCAULT, 1981, p. 185).

Each archaeological analysis poses the question of its fundamental historical a priori, “What historical a priori provided the starting-point from which it was possible to define the great chess board of distinct identities established against the confused, undefined, faceless and, as it were, indifferent background of differences?” (FOUCAULT, 1974, p. 27). He also poses the question, “What were the conditions for this emergence; the price which, as it were, had to be paid for this, its consequences on the real and the manner in which the linking of one specific with specific modalities of the subject for an era, for an area and for given individuals allowed the historical *a priori* to constitute a possible experience.”<sup>20</sup> (FOUCAULT, 2005, p. 778). The search for conditions leaves room for the question of power. Foucault’s concept stands in the tradition of criticism of the Kantian understanding of the a priori which, although it attacks this understanding’s transtemporal validity, however wishes to retain the constitutive character for cognition as the requirement for the possibility of knowledge and thus Kant’s transcendental question.<sup>21</sup> “What we end up with, in this tradition, is thus a relativized and dynamical conception of the a priori [...], but which nevertheless retain the characteristically Kantian constitutive function of making the empirical natural knowledge thereby structured and framed by such principles first possible.” (FRIEDMAN, 2008, p. 370). In this regard, Foucault’s theory of the historical a priori demonstrates similarities to Thomas Kuhn’s theory of the paradigm shift (KUHN, 2012). Kuhn also references Kant:

Though it is a more articulated source of constitutive categories, my structured lexicon [= Kuhn’s late version of ‘paradigm’] resembles Kant’s a priori when the latter is taken in its second, relativized sense. Both are constitutive of *possible experience* of the world, but neither dictates what that experience must be. [...] The fact that experience within another form of life – another time, place, or culture – might have constituted knowledge differently is irrelevant to its status as knowledge. (KUHN, 1993, p. 331f.).

While Kuhn primarily focuses on the history of science and paradigms which evoked its changes over time, Foucault is, over and above this, concerned with the constitution of knowledge in general; he presents a new, modified form of epistemology which does not take its cue from the cognitive subject and incorporates practices of the constitution of knowledge and the handling of knowledge. Foucault’s apriority is thus simultaneously linked with a new conception of the subject.

## CONCLUSION

While in Kant's work, as in Foucault's, the acquisition of a priori cognition increases with experience, Kant envisages the activation of a specific inventory of pure forms, terms and ideas, while in the case of Foucault a historical openness of the a priori must be assumed which even human beings, as epistemes, are subject to. It is not the endowment of the human cognitive ability which is examined but rather the defined structuring of discursive formations. These include the historically variable constitutive conditions of the subject itself to an equal extent. The archaeological search for historical a priori is thus a continuous task, representing, in particular with regard to the relevant present, a socio-political function and, in terms of our own formation, also an ethical-political one. While Foucault initially identifies epistemes as epoch-structuring historical a priori, he differentiates between types of historical a priori for individual discourses, which become increasingly more precise in their diversity and particularity. In contrast to Kant's apriority, which concerns in equal measure the concept of the subject, ethics, aesthetics and socio-historical processes in general, Foucault transfers his concept of historical apriority to his theory of knowledge; does not, however, apply it to the field of power, a fundamental theory in his philosophy. In Foucault's work apriority remains primarily linked to the field of cognition and to processes relating to the formation of the subject. While Kant, for example with regard to ethics, questions the generalizability of personal maxims and views moral laws, the categorical imperative, as a given in a priori terms, for Foucault ethics are sited in particular in the application of self-technologies for the forming of the self, also as a moral subject in the socio-historical context and linked to the concept of life as art. Foucault differentiates between historical forms of power and historical combinations of forms of power, his discursive analytical instruments are not, however, made accessible for his genealogical work and referenced to the power practices which constitute them. While in Kant's work the concept of apriority must be viewed as constitutive for his entire philosophy, in Foucault's case it remains primarily limited to discursive analysis and thus to the field of knowledge. In other areas Foucault only discusses the idea of historicity and processuality in general without further modifying, developing and specifying the concept of apriority. The link between knowledge, power and subject could, taking the concept of historical apriority as its starting point, be defined more precisely and further developed. It can thus be concluded that Foucault does not give sufficient consideration to Kant's apriority, failing to exploit

any possible lessons to be derived from Kant – also in terms of critical content. Seen from a different perspective, Foucault's drawing of boundaries with regard to the usability of the concept of apriority can be understood in the sense of the Kantian critical stance. The concept is subjected to a pragmatic reduction of its radius of application and thus also its usability and significance. The apriority resulting from Foucault's work is, in the final instance, a paradigmatic consolidation of experience; is an apriority in aposteriority.

## REFERENCES

- BROCKER, M. *Kants Besitzlehre. Zur Problematik einer transzendentalphilosophischen Eigentumslehre*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.
- CASULLO, A. Articulating the A Priori-A Posteriori distinction. In: \_\_\_\_; THURLOW, J. C. (Ed.). *The A priori in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 249-273.
- FOUCAULT, M. *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- \_\_\_\_. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- \_\_\_\_. Die wissenschaftliche Forschung and die Psychologie. In: \_\_\_\_\_. *Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits*. Band I: 1954-1969. Edition Daniel Defert and François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. p. 196-222.
- \_\_\_\_. Foucault. In: *Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits: Band IV: 1980-1988*. Edition Daniel Defert and François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. p. 776-782.
- FRIEDMAN, M. Transcendental philosophy and Apriori knowledge: a neo-Kantian perspective. In: BOGHOSSIAN, P.; PEACOCKE, C. (Ed.). *New essays on the A priori*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008. p. 367-383. (Reprinted).
- GORIS, W. L' a priori historique chez Husserl et Foucault. In: *Philosophy: Foucault: a priori, phénéménologie et histoire de la raison*. Paris: Les Éditions De Minuit, 2014. n. 123. p. 3-27.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Bd. 1-22. Preußische Akademie der Wissenschaften. Bd. 23. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; ab Bd. 24. Berlin: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900.
- KUHN, T. *The Structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- \_\_\_\_. Afterwards. In: HORWICH, P. (Ed.): *World changes: Thomas Kuhn and the nature of science*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993. p. 311-339.
- MARES, E. *A Priori*. Durham: Acumen Publishing, 2011.
- OBERHAUSEN, M. *Das Neue Apriori: Kants Lehre von einer 'ursprünglichen Erwerbung' apriorischer Vorstellungen*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997.

## NOTAS / NOTES

- <sup>1</sup> In this regard, Casullo differentiates between theory-neutral and theory-dependent arguments.
- <sup>2</sup> “When Kant describes his doctrine of the origins of a priori thought as *acquisitio originaria* he is, on the one hand, thus making clear in what is almost a polemic manner that these ideas are *acquisiti* and thus cannot be inborn. On the other, while these ideas may be acquired, they are not, however, *derivative* from the senses as are empirical ideas, but rather *originaria* since they do not derive ‘from things’ but rather our cognitive capacity brings them ‘out of themselves as a priori’ (*Discovery* BA 68).” (OBERHAUSEN, 1997, p. 127). This quote from Oberhausen as well as all subsequent quotations from German texts are translated by Alison Fry.
- <sup>3</sup> “The aspiration to solve contentious issues not by the mere refutation of one or more stances but rather to reconcile both conflicting viewpoints with one another following impartial examination, thus overcoming the dispute from the inside out, is an expression of the fundamentally conciliatory attitude which Kant shares with his peers.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 129). In this context Oldenburg refers to Herman Schmalenbach’s work *Leibniz* (1921). Kant himself writes on this subject, “When men of good understanding [...] state absolutely contrary opinions, then in accordance with the logic of all probabilities it is appropriate to direct the greatest attention to a certain middle way which allows both parties to remain in the right to a certain extent” (A 23f.). Hinske attributes Kant’s antithesis to the Protestant controversy theory of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. See also his essay *Kant’s Weg*.
- <sup>4</sup> Oberhausen argues that there is a certain similarity between Leibniz’ concept of a virtual inborn cognition and Kant’s idea of the *acquisitio originaria*. (OBERHAUSEN, 1997, p. 119). Leibniz is, however, not the only author in the history of philosophy to have adopted the premise of the potentially inborn idea. This theory of the dependency of Kantian argumentation on Leibniz’ theory is, for this reason among others, not undisputed among researchers.
- <sup>5</sup> Kant’s theory of laws which, independent of objects, have their origins in the nature of the power of cognition respectively the cognitive faculty, are based on Reimarus, who developed these ideas. (Cf. OBERHAUSEN, 1997, p. 105). “The question which, as a result, inevitably occurs concerning how definitions and statements correspond to the objects themselves is one which Reimarus admittedly did not pose but rather Kant.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 106). He continues, “Kant was the first person to think the thought of the autonomy of reason through to the end and, by problemizing this congruence between laws of thought and nature, to identify the consequence of autonomizing reason.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 106).
- <sup>6</sup> Kant used the formulation ‘on the occasion of experience’ for the first time in 1766 in his essay *Träume eines Geistersehers* [Dreams of a Spirit-Seer]. (Cf. OBERHAUSEN, 1997, p. 115). “Experience is not the source of these terms but rather merely the cause for initiating the activity of the human mind. During this process pure terms are generated which are thus originally acquired.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 115). Kant does not, however, yet attribute any positive guidance of cognition to the pure terms in this essay. (Cf. OBERHAUSEN, 1997, p. 116). “The occasion of experience’ has, since Plato, also been constitutive for the doctrine of the inborn idea, which Kant does not, however, elaborate in his philosophic-historical argumentation. Oberhausen argues that this enables Kant to present his theory as a solution. “By integrating the momentum of the ‘occasion of experience’ into his approach he is able to present his theory of the *acquisitio originaria* as a model for conciliation and thus as the solution of the old dispute between innatism and empiricism.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 134). This hypothesis, however, is of a speculative nature and imputes a dishonest handling of the history of philosophy to Kant.
- <sup>7</sup> Oberhausen writes on this subject in Note 19, “Nevertheless the shortsighted equating of Kant’s a priori with the inborn evidently persists.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 28).
- <sup>8</sup> Kant had already developed the basic idea for this theory in Paragraph 8 of his inaugural dissertation of 1770, first describing it as the *acquisitio originaria* in a polemical pamphlet aimed against Eberhard in 1790. “[T]he passage in the polemical pamphlet of 1790 is the only one in which Kant himself terms his theory of the origin of a priori thought as *acquisitio originario*, whereby it can, in this context, also be assumed that the reason was the purely external one of being forced to engage with the opponents of his philosophy.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 122).



- <sup>9</sup> Oberhausen writes in this context, “His principal objection is, however, that the assumption that certain ideas are God-given is incorrectly derived from an explanation which makes any further enquiry impossible, thus ruining philosophy.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 76). This type of explanation can be attributed to laziness and convenience.
- <sup>10</sup> Oberhausen asserts that Kant continued to assume the congruence between laws of thought and laws of things until 1772. “Not until 1772 does Kant draw the necessary conclusion from the autonomizing of reason and invert the relationship between the logical and the metaphysical truth by, to use the well-known phrase from the preface to the second edition of the *Critique of pure reason*, only cognizing in things that which we place in them.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 112). Oberhausen continues, “The doctrine of the *acquisitio originaria* is, however, based not only on this central change of direction in Kant’s thinking but rather more also supplies the solution for the problem of defining in their entirety the terms used to constitute the world of phenomena.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 112). And: “Kant’s so-called metaphysical deduction, the derivation of categories from types of judgement and of ideas from types of conclusion, is thus nothing more than the comprehension of the *acquisitio originaria* of these terms.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 112). The same applies to the *facultas cognoscendi inferior*, sensualism, with its pure forms space and time, which have their origins in the original establishment of this power of cognition. (OBERHAUSEN, 1997, p. 113). The laws of cognitive faculty may be inborn, “this may not, however, be understood in the sense that God created or implanted them.” (OBERHAUSEN, 1997, p. 113).
- <sup>11</sup> In Paragraph 10 of the doctrine of *The metaphysics of morals* Kant writes, “I acquire a thing when I act (efficio) so that it becomes mine. – An external thing is originally mine when it is mine even without the intervention of a juridical act. An acquisition is original [recte: an original acquisition, however, is] original and primary when it is not derived from what another had already made his own. There is nothing external that is as such originally mine; but anything external may be originally acquired when it is an object that no other person has yet made his.” (AB 76). On Kant’s term ‘original acquisition’ in the doctrine see: BROCKER, M. *Kants Besitzlehre. Zur Problematik einer transzendentalphilosophischen Eigentumslehre*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, p. 103. Oberhausen believes that the origins of the theory of original acquisition in the context of the development of legal doctrine is probable. (OBERHAUSEN, 1997, p. 129).
- <sup>12</sup> “He then identifies this ‘original acquisition’ according to its Latin counterpart ‘acquisitio [...] originaria’ (BA 71).” (OBERHAUSEN, 1997, p. 123).
- <sup>13</sup> In common with ‘antinomy’ the term ‘deduction’ is also derived from a jurisprudential respectively a legal philosophy vocabulary. (Cf. OBERHAUSEN, 1997, p.123).
- <sup>14</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. Dial. 1, 2<sup>nd</sup> Para. (I 334–Re 402); and – in a derived form – postulates, which presume a deduction of synthetic a priori propositions.
- <sup>15</sup> “The success of the Kantian project, however, rests on the derivation of the general moral principle from the supposed facts about good souls or humans as a source of values.” (MARES, 2011, p. 152). Mares comments further on Kant’s apriority in moral philosophy: “As in the case of Kant’s theoretical philosophy, we can criticize the transcendental arguments themselves, but the attempt to find objective moral principles without postulating a mind-independent moral reality is admirable. As we shall see in the next chapter, the attempt to do this in moral philosophy is much more plausible than Kant’s very similar attempt to give a foundation for logic.” (MARES, 2011, p. 153).
- <sup>16</sup> Foucault already uses the term ‘historical a priori’ in 1957 in his essay ‘Scientific research and psychology’. In it he writes on a “historical a priori of psychology” (FOUCAULT, 2001, p. 197).
- <sup>17</sup> To do so he examines the three fields of affluence, natural history and general grammar.
- <sup>18</sup> In Kant’s philosophy man as a citizen of two worlds becomes a historical a priori as episteme which is based on modern human sciences.
- <sup>19</sup> He dates the Renaissance as lasting from approx. 1500 to approx. 1650; the Classicist era from approx. 1650 to approx. 1800 and the humanist age from approx. 1800 onwards.
- <sup>20</sup> In 1984 Foucault contributed an article to an encyclopaedia of philosophy concerning his own philosophy, which is the source of this quotation.
- <sup>21</sup> Kant writes, “I call all cognition transcendental which is occupied not so much with objects but rather with our mode of cognition of objects insofar as this is to be possible a priori.” (KrV, B 25).

## A FUNDAMENTAÇÃO A PRIORI DOS DIREITOS HUMANOS EM KANT\*<sup>1</sup>

*Luigi Caranti*

Muitas concepções filosóficas dos direitos humanos são atualmente apresentadas como kantianas ou fortemente influenciadas pela intuição kantiana de que os seres humanos têm alguma característica peculiar e fundamental, que — bem entendida — pode servir para fundar o tipo de respeito que os direitos humanos prometem garantir. Outras concepções, provavelmente a maioria no menu filosófico contemporâneo, são popularmente anunciadas como antikantianas, ou ao menos pós-kantianas, devido à sua recusa firme em adotar padrões alegadamente paroquiais de normatividade. Apesar deste leque de referências positivas e negativas, acadêmicos dedicaram relativamente pouca atenção a entender precisamente a concepção de Kant sobre os direitos inatos, como um primeiro passo em direção à identificação do que seria uma teoria autenticamente kantiana dos direitos humanos. Certamente, temos à nossa disposição interpretações sofisticadas da teoria da justiça (*Recht*) de Kant, dos direitos em geral, do direito cosmopolita, da humanidade e personalidade, e de muitos outros conceitos que são relevantes para qualquer teoria dos direitos humanos. Ainda assim, com exceção de uma recente tentativa sistemática feita por Otfried Höffe (2010), ninguém jamais tentou ler o pensamento moral e político de Kant para encontrar nele o que hoje chamaríamos de uma teoria dos direitos humanos.<sup>1</sup>

Há uma razão forte para esta lacuna. A ética de Kant é percebida como diametralmente oposta ao esforço, recomendado por praticamente *todos* os especialistas em direitos humanos, de encontrar alguma base intercultural, não

---

\* Tradução de Diogo Ramos, revista por Joel Thiago Klein, a partir original em inglês.

paroquial e possivelmente a-metafísica, sobre a qual os representantes de culturas e tradições profundamente diferentes possam dar seu consentimento. Há ao menos duas características da descrição de Kant sobre os direitos básicos que parecem ir contra esta abordagem sensível ao pluralismo. Para começar, a noção do valor inerente dos seres humanos de Kant depende de uma crença controversa de que sejamos transcendentemente livres, i.e., não explicáveis em nosso comportamento por leis do mundo natural. Além disso, a pressuposição implícita de Kant de que a liberdade individual é o valor moral central é questionada por abordagens alternativas, não ocidentais, que parecem dar prioridade a grupos ou tradições herdadas, como exemplificado pelos questionamentos asiáticos e islâmicos aos direitos humanos.

Apesar de serem plausíveis as razões que mantêm distantes de Kant os filósofos contemporâneos, parece estranho que no rico menu filosófico à nossa disposição hoje uma teoria kantiana dos direitos humanos não tenha lugar algum. Isto é particularmente verdadeiro se nos dermos conta de que Kant teve sucesso em combinar rigidez em certos padrões universais (em particular liberdade e igualdade) com uma flexibilidade surpreendente com respeito à implementação destes padrões *vis à vis* as pluralidades morais de nosso mundo. Kant condenaria a tendência a amenizar os universais da justiça, e consideraria como injustificáveis as violações dos direitos à liberdade e *perfeita* igualdade formal por razões culturais ou religiosas (uma posição que praticamente nenhum teórico hoje teria coragem de aceitar).<sup>2</sup>Ao mesmo tempo, porém, ele também condenaria a tendência contemporânea de impor forçosamente esta *minima moralia*. Ele e permitiria, pelo contrário, uma maior flexibilidade a cada sociedade em seus progressos na implementação destes padrões.

Esta combinação de rigidez quanto aos princípios e flexibilidade quanto ao tempo e maneira na implementação merece maior atenção do que usualmente é concedido. O capítulo presente oferece apenas um primeiro passo em direção à fundação kantiana dos direitos humanos. Nossa principal ambição é a identificação do material com o qual tal teoria poderia ser desenvolvida. O capítulo analisará, na primeira parte, a ideia de Kant de que temos um direito inato à liberdade “em virtude de nossa humanidade”. Na segunda parte o foco será em nossa “capacidade de nos estabelecer fins”, que Kant considera definidora de nossa “humanidade”. Em particular, lidaremos com a questão de se esta “capacidade” é mais bem entendida como uma forma de liberdade prática ou

antes de autonomia, dois tipos de liberdade bem distintos em Kant. Tendo distinguido entre os dois tipos de liberdade, na terceira parte argumentaremos que é a autonomia, i.e., nossa habilidade de ser agentes *morais*, não meramente a espontaneidade, que serve para Kant como o fundamento último sobre o qual se estabelecem os direitos inatos à liberdade externa e à igualdade formal. Na tentativa de descrever precisamente como a autonomia fundamenta estes direitos, concluiremos propondo um argumento que preenche duas lacunas conceituais: aquela entre o nosso ser autônomo e o nosso ser digno de certo tipo de respeito, e aquela entre o nosso ser digno de respeito e o tipo de proteção que os direitos humanos prometem.

### 1. “HÁ APENAS UM DIREITO INATO”

Provavelmente o texto no qual Kant mais se aproxima de expressar uma teoria dos direitos humanos, como hoje a entendemos, encontra-se na *Metafísica dos Costumes*, em particular na seção devotada à Divisão Geral dos Direitos. Ali Kant sugere dois modos pelos quais os direitos podem ser divididos, dependendo de se assumimos a perspectiva da ciência do direito ou se consideramos os direitos como prerrogativas morais. Se a faz referência à ciência do direito, a divisão é aquela entre direitos naturais, baseados em princípios a priori, e direitos positivos, criados por um legislador. Se se faz referência aos direitos, entendidos como prerrogativas [*entitlements*] (morais), a distinção é entre direitos inatos e adquiridos. Os primeiros originam de capacidades morais — obviamente inatas — “independentemente de qualquer ato jurídico”, (MS 55, AA VI 237)<sup>3</sup> i.e., antes da comunidade civil [*commonwealth*], enquanto os segundos pressupõem o ato de estabelecimento de uma condição civil.

Dada esta divisão geral, bem abruptamente Kant então alega que “Há apenas um único direito inato”, (MS 56, AA VI 237) i.e., a liberdade, entendida como “independência em relação a um arbítrio compulsivo de outrem.” (MS 56, AA VI 237). E ele brevemente explica que temos este direito “em virtude de nossa humanidade”. Para esclarecer este argumento extremamente conciso (quase uma pura asserção), é útil fazer referência à divisão entre os direitos feita por Kant que acabamos de introduzir. Da taxonomia de Kant podemos inferir o seguinte. Nosso direito inato à liberdade negativa (ou externa) tem três características principais: (a) é um direito natural que, enquanto tal, se estabelece sobre

princípios a priori; (b) temos a prerrogativa a ele antes do estabelecimento de uma comunidade civil (mesmo se um Estado seja necessário para o compelir) e (c) ele se deriva de uma capacidade moral. Kant não torna explícito que o direito à liberdade é natural, mas o fato que direitos adquiridos pressupõem a vontade do legislador, enquanto o direito à liberdade, sendo inato, precede a comunidade civil, o que implica por eliminação que seja isto o que ele quer dizer. As características (b) e (c) parecem estar logicamente ligadas de tal maneira que (c) fundamenta (b). É precisamente porque este direito “se deriva de uma capacidade moral” que os seres humanos o possuem mesmo antes do estabelecimento da comunidade civil.<sup>4</sup> Mas, em última instância, mesmo (a) está baseada (c). De outro modo seria difícil entender por que os humanos possuem este direito natural mesmo antes do estado civil. Segue-se que para entender nosso direito à liberdade externa é crucial explicar a capacidade moral (c) da qual está baseada. Isto é confirmado pela breve referência de Kant à razão pela qual temos um direito à liberdade externa. Ele alega, como dissemos, que cada ser humano a tem “por virtude de sua humanidade”. Na *Metafísica dos Costumes* e em outros lugares, Kant constrói a humanidade como a capacidade “por via da qual [o ser humano] é capaz de se propor fins.” (MS 294, AA VI 387). Mais precisamente, Kant diz que “a capacidade em geral de se propor um fim, qualquer que ele seja, é o que constitui o elemento característico da humanidade (ao invés da animalidade).” (MS 301, (AA VI 392, minha ênfase). Tal capacidade é o fundamento sobre o qual se baseia nosso direito à liberdade.

A análise desta capacidade crucial e de seu alegado potencial para fundar o único direito inato será objeto do próximo parágrafo. No momento, deixemos notar que Kant interessantemente infere de nosso único direito inato, num modo aparentemente analítico, mais quatro direitos inatos, entre os quais, importantemente, [está] o direito à perfeita igualdade formal. Ele afirma:

A liberdade (a independência em relação a um arbítrio compulsivo de outrem), na medida em que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, é este direito único, originário, que corresponde a todo o homem em virtude da humanidade. – A igualdade inata, quer dizer, a independência, que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que, reciprocamente, os podemos obrigar; por conseguinte, a qualidade do homem de ser o seu próprio senhor (*sui iuris*), ao mesmo tempo a de ser um homem íntegro (*iustus*), porque não cometeu ilícito algum com anterioridade a qualquer ato jurídico; por último, também a faculdade de fazer aos outros aquilo que os não

prejudica no que é seu, se les o não quiserem tomar como tal. (MS 56, AA VI 237-8).<sup>5</sup>

Kant considera a derivação destes “quatro direitos humanos implícitos” (HÖFFE, 2010, p. 87) a partir do direito à liberdade como analítica (“eles não são realmente distintos dela”). É por isso que ele alega que eles não são como espécies de um gênero superior (“como se fossem membros da divisão de algum conceito superior do direito”). Na verdade isto implicaria que cada um destes quatro direitos tem uma característica que os diferencia do gênero (o direito à liberdade). No direito à liberdade — Kant acredita — já encontramos as características que precisamos expor nestes quatro direitos adicionais. Vejamos porquê.

Com respeito à igualdade a explicação é simples. Cada indivíduo tem o direito a uma esfera de liberdade cuja extensão é limitada só pela condição de que tal liberdade seja compatível com aquela de todos os outros, de acordo com uma regra geral. Já que quaisquer argumentos que eu tenha para limitar tua liberdade são também *ipso facto* argumentos que tu podes utilizar para limitar minha liberdade (a força da condição de que estas liberdades sejam limitadas de acordo com uma regra *geral*), segue-se que todas as esferas individuais são iguais. De outro modo estaríamos adicionando alguma condição além daquela de compatibilidade. Isto é de importância crucial porque estabelece que nenhuma discriminação a priori entre indivíduos é permitida. Kant não especifica muito bem em que consiste este direito à igualdade, se só no tratamento igual diante da lei ou em algum tipo de acesso igual aos meios necessários de subsistência, ou meramente na oportunidade de obter tais meios. De qualquer modo, é bem claro que ele tem em mente uma proibição de discriminar entre indivíduos por razões que falhem em ter em conta seus status iguais *como seres humanos*. Nenhum fator religioso ou cultural pode justificar a atribuição de porções maiores de liberdade a alguns cidadãos em detrimento de outros. Para dar um exemplo óbvio, os povos decentes de Rawls (1999) seriam portanto considerados como violadores dos direitos humanos.<sup>6</sup>

Assim temos três direitos restantes. Como Höffe (2010, p. 89) corretamente nota, o direito a ser seu próprio senhor segue (“portanto”) do direito à igualdade. Aqui o raciocínio parece ser que se somos todos iguais, ninguém está autorizado a me governar e — o princípio rousseauiano — nenhum indivíduo ou grupo tem o direito de impor sobre mim leis civis às quais eu não tenha

dado meu consentimento. Quase *en passant*, Kant aqui extrai da igualdade um princípio que torna seu direito natural muito mais ambicioso do que os filósofos contemporâneos hoje estão dispostos a aceitar. Tanto dentro da sociedade ou da família, quanto na relação entre o Estado e os indivíduos, os seres humanos são entidades para os quais nada pode ser feito sem seu consentimento explícito ou implícito. Nenhum sistema constitucional que não seja baseado neste princípio fundamental é portanto justificado sob a perspectiva do direito natural.

Também o direito a ser “irrepreensível”, ao menos antes que se tenha executado qualquer ato legal [*vor allem rechtlichen Akt*], segue do direito à igualdade. Höffe defende que Kant expressa aqui o princípio básico de que uma infração moral (por exemplo, falha em ajudar os necessitados) não pode ser transformada *ipso facto* numa infração legal. Outra leitura possível, talvez menos sofisticada, é que “antes de executar qualquer ação legal” deve ser lido como referindo à condição antes do estabelecimento da comunidade civil, nomeadamente como caracterizando o estado de natureza. Aqui todos são irrepreensíveis não porque não haja obrigações morais (nisto Kant acredita afastar-se de Hobbes), mas porque tais obrigações, o que é meu e teu em geral, não podem ser imparcialmente julgadas.

Finalmente, temos o direito a agir como desejarmos, mesmo se isto desagradar a alguém, desde que não cerceie os direitos de outros companheiros iguais. Assim, pode-se legitimamente mentir e prover falso testemunho, já que outros ainda têm a liberdade de acreditar ou não nestas afirmações. Mas a mentira de alguém não pode infringir nos direitos iguais de outrem. Uma coisa é mentir a alguém e mesmo sobre alguém num modo sem consequências. Outra é difamar um agente concorrente. Não importa quão difícil seja estabelecer a distinção na vida real, Kant apela aqui à distinção bem estabelecida no senso comum. Note-se que esta permissão para mentir exemplifica a lacuna entre moralidade e *Recht* a que Kant subscreve. Por esta distinção, Kant exclui qualquer sistema legal relativo à promoção de uma particular visão [de mundo] abrangente. Apesar de nossos direitos naturais inatos serem pré-legais, direitos morais, eles não produzem qualquer “Estado ético”, i.e., um governo que, em virtude de algum compromisso ético substantivo, limite as liberdades dos indivíduos mais do que o necessário para garantir sua compatibilidade. Pelo contrário, eles comandam a construção de uma comunidade civil que defenda nossas esferas iguais de liberdade, ao mesmo tempo em que evitam usar da coerção para promover visões de mundo específicas.

## 2. “EM VIRTUDE DE SUA HUMANIDADE”

Até agora, apenas introduzimos o que Kant pensou ser nosso único direito humano e por que ele acredita ser possível inferir analiticamente disto quatro direitos adicionais. Agora é tempo de voltarmos à questão central. Qual é fundamento sobre em que se baseia nosso direito à liberdade? Como dissemos, a única indicação fornecida por Kant é que cada ser humano tem este direito “em virtude de sua humanidade [*kraft seiner Menschheit*]”. Também vimos, a partir da divisão entre direitos introduzida por Kant, que por “humanidade” ele quer dizer uma capacidade e que a chave para a compreensão correta da doutrina completa dos direitos inatos de Kant é a determinação exata desta capacidade. Na *Metafísica dos Costumes* e em outros lugares, Kant constrói a humanidade como a capacidade que “é a única por via da qual [o ser humano] é capaz de se propor fins.” (MS 294, AA VI 387). Mais explicitamente, “a capacidade em geral de se propor um fim, qualquer que ele seja, é o que caracteriza a humanidade (enquanto distinta da animalidade).” (MS 301, AA VI 392, minha ênfase). Na seção seguinte àquela devotada ao direito inato à liberdade, Kant também diz que a humanidade é a “faculdade de liberdade, a qual é totalmente suprassensível” (MS 239) de um ser humano.

Assim temos um direito inato à liberdade (e aos outros quatro sub-direitos) porque somos capazes de nos estabelecer fins. O que isto quer dizer? Como é que a posse exclusiva de uma mera habilidade de nos estabelecer fins nos confere o direito [*entitles*] a qualquer coisa? Se sou capaz de matar a sangue frio por motivos fúteis (como só os humanos e talvez os gatos são capazes), isto certamente não me confere qualquer direito, moral ou o que valha. Por que, então, Kant acredita que nossa capacidade de nos estabelecer fins confere aos seres humanos um direito à liberdade externa? A expressão “capacidade de propor fins”, como está, evoca duas capacidades diferentes, ambas presentes no sistema de Kant: liberdade prática e autonomia. Num sentido que explicaremos logo, ambas são “completamente suprassensíveis”, como Kant diz na definição de humanidade citada acima, pelo menos se isto significar que não podem ser capturadas por uma concepção naturalista dos seres humanos. Dependendo de qual dos dois tipos de liberdade seja lido nesta “capacidade de se estabelecer fins”, o argumento de Kant para a fundação de nosso único direito inato parecerá bem diferente. Incumbe-nos destarte introduzir os dois tipos de liberdade em seus traços essenciais simples e então decidir qual dos dois Kant tem em mente neste contexto.



### 3. DOIS TIPOS DE LIBERDADE

Notoriamente, para Kant as ações humanas não são plenamente determinadas pelas inclinações sensíveis que normalmente nos motivam. Pelo contrário, dadas quaisquer inclinações, não importa quão fortes, sempre cabe ao indivíduo “endossá-las” ou resistir a elas. Com a bem óbvia exceção das respostas involuntárias a estímulos (como o familiar reflexo do joelho sob uma batida de martelo), Kant crê que o comportamento humano como um todo está sujeito à deliberação racional livre. Isto significa que todas as ações voluntárias provêm da avaliação livre pelo indivíduo de certa regra subjetiva de ação, ou máxima, como Kant a chama. Destarte os humanos escrutinam pelas suas razões a oportunidade (moral ou prudencial) de uma certa máxima e são livres a adotar ou rejeitá-la. Kant por vezes expressa este ponto crucial referindo-se à noção de um *arbitrium liberum*, distinto do *arbitrium brutum* típico dos animais (A533-4/B561-2). Os humanos, nessa teoria, estabelecem-se fins para suas vidas sem serem dirigidos ou plenamente determinados por desejos e necessidades. No máximo, desejos e necessidades *sugerem* um certo caminho de ação. Uma decisão livre por parte do agente para endossar tal caminho, tornando-o deste modo o seu próprio fim, é, porém, sempre necessário. Isto explica a força da cláusula reflexiva (“capaz de *se* estabelecer fins”) que aparece na fórmula acima. Os humanos estabelecem fins *para si mesmos*. Estes fins não são de modo algum impostos sobre eles por forças externas ou paixões internas. Os humanos gozam do que Kant por vezes chama de “liberdade no sentido prático.” (A534/B562).

A noção kantiana de liberdade prática está próxima do que se poderia chamar de agência racional. Esta agência pode ser descrita por meio de duas características essenciais: a) independência de compulsão patológica e b) capacidade de agir com base em imperativos (regras de ação) na perseguição de um dado fim. Destarte os humanos são racionais porque selecionam a regra que guia seus comportamentos (eles não agem aleatoriamente) e são livres para selecionar tal regra. Para dar um exemplo óbvio, se tenho sede, e não vejo razões para que tenha de resistir ou adiar a satisfação resultante da extinção de minha sede, posso livremente escolher a máxima “sempre que um agente X tem sede, ela deve beber”. Como enfatizado por Henry Allison, apesar de aparentemente simples, esta concepção de agência racional é já altamente controversa por dar uma descrição incompatibilista da liberdade humana (ALLISON, 1990). De fato, para Kant a decisão de beber não é plenamente determinada por minha inclina-

ção, nem é determinada por um cálculo mais sofisticado de prazer ou o que valha. A decisão de endossar a máxima em questão é irreduzível a qualquer das muitas causas naturais que experimentamos no mundo sensível (dentro ou fora de nós). A decisão é um ato radicalmente livre da parte do sujeito. Como Kant às vezes coloca, é apenas sob esta condição que eu posso dizer que *eu* executei qualquer ação, em oposição a “algo em mim me fez agir” ou “aquele particular estado objetivo de coisas evoluiu em certa direção”.

Como um ponto histórico, isto é resumidamente a teoria da liberdade que Kant apresenta na primeira crítica e que em cerca de 1781 ele pensou ser suficiente para a moralidade.<sup>7</sup> Na *Fundamentação* (1785), porém, testemunhamos a grande *entrée* do conceito de autonomia que torna a teoria da liberdade de Kant ainda mais problemática para a sensibilidade dos filósofos contemporâneos. A autonomia, tal como é definida na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática*, implica mais do que independência de compulsão patológica, uma característica subjacente a todos os tipos de comportamento racional e equivalente à noção de *arbitrium liberum*. Ela implica mais do que a habilidade de tomar distância de inclinações contingentes com vista a alguma finalidade distante, mas ainda assim empiricamente motivada (resisto ao meu desejo de fumar com vista ao objetivo mais elevado de evitar o cancer). Para o Kant maduro, um agente cuja liberdade se limita a esta habilidade é livre mas irremediavelmente heterônomo. O agente é livre porque suas inclinações (não importa quão fortes) não exaurem a estória causal por trás de suas ações (elas sempre requerem seu ato racional livre de endosso), ainda assim o agente é heterônomo porque inclinações são um componente necessário da estória motivacional atrás de qualquer ação por ele executada.

Ao contrário, ser autônomo para Kant implica a habilidade de agir em completa independência de inclinações. Positivamente expresso, isto significa ser capaz de encontrar uma motivação suficientemente forte por um tipo muito especial de interesse não empírico, que é — obviamente — o respeito pela lei moral. A habilidade de ser determinado pela força legítima [*authoritative*] da moralidade é o que consiste a autonomia. Como diz Allison, uma “vontade com a propriedade da autonomia é uma em que há (ou pode haver) razões para agir que são logicamente independentes das necessidades do agente como um ser sensível.” (ALLISON, 1990, p. 97). Um agente autônomo não meramente se dá a regra da sua ação (isto é, espontaneidade ou liberdade prática). Ela o faz inde-

pendentemente de *qualquer* inclinação. Isto é o que Kant expressa com uma linguagem ligeiramente diferente em uma das definições oficiais de autonomia na *Fundamentação*, onde esta forma da liberdade é introduzida como “a qualidade da vontade pela qual é um alei para si mesma (independentemente de toda a qualidade dos objetos do querer).” (KANT, 2009, p. 285; AA IV 440). Enquanto a vontade humana sempre é uma lei para si, porque mesmo o comportamento heterônomo pressupõe que se adote certa máxima motivada sensivelmente *como sua própria* máxima<sup>8</sup>, i.e., que se dê uma lei para si mesmo, por outro lado é só na agência autônoma que esta lei é autoimposta *sem influências sensíveis*. Isto é a força da cláusula entre parênteses na definição acima da autonomia.

Portanto, para Kant os humanos demonstram dois tipos de liberdade. Por meio da liberdade prática, eles estabelecem fins para si mesmos e o fazem sem serem plenamente determinados por inclinações, mesmo se o pacote motivacional que leva à ação é influenciado sensivelmente. Por meio da autonomia, eles se estabelecem fins independentemente de qualquer motivo empírico. Já que para Kant qualquer forma de agência, inclusive a agência moral, pressupõe que o agente é movido por algum interesse, de modo que [para] responder a questão acerca do *principum executionis*, isto significa que a agência moral/autônoma será motivada pela única forma de interesse *puro* (i.e., não empírico) disponível aos humanos, i.e., respeito pela lei moral.<sup>9</sup> Nessa reconstrução, o comportamento autônomo é equivalente ao comportamento moral, apesar de, obviamente, o comportamento moral ser apenas um subconjunto do comportamento livre (que inclui ações heterônomas).<sup>10</sup> Agora, a questão crucial para nós é: a qual destas formas de liberdade é aludida na definição da “humanidade” como “a capacidade de ser estabelecer um fim — qualquer fim”?

#### 4. AUTONOMIA COMO A BASE DO DIREITO À LIBERDADE EXTERNA

Tanto a liberdade prática quanto a autonomia parecem candidatas respeitáveis para o papel de base do nosso direito inato à liberdade, por ambas serem peculiares aos seres humanos e satisfazerem a definição de humanidade formulada por Kant.<sup>11</sup> A referência a “qualquer fim” sugere que Kant tem em mente a liberdade prática, porque mesmo fins imorais parecem ser contemplados. No entanto, outras considerações de natureza sistemática e textual, leva-nos muito mais convincentemente à direção oposta. Começando com as razões sistemáticas, o fato de que uma certa capacidade seja peculiar a uma espécie dificilmente

fundamenta qualquer direito àquela espécie. Como dissemos anteriormente, a espécie humana é possivelmente a única capaz de matar a sangue frio ou mesmo por mera diversão, mas isto dificilmente justifica qualquer direito, para não falar num direito humano a matar deste modo.

Assim, o centro do argumento não pode ser a posse exclusiva de uma habilidade, mas seu valor intrínseco. O argumento de Kant deve ser que a liberdade, como uma propriedade de nossa vontade, mostra algo intrinsecamente bom sobre os humanos, algo que fundamenta a dignidade humana e a fortiori estabelece a fundação para nosso direito à liberdade externa. Este algo, como todo estudante de Kant sabe, é precisamente a autonomia, entendida como uma propriedade necessária e suficiente para uma vontade ser uma boa vontade, i.e., a única coisa no mundo que é “boa sem qualificação” e que, como uma jóia, “brilharia por si mesma como algo que tem seu pleno valor em si mesmo.” (KANT, 2009, p. 105; AA IV 394) A liberdade prática no máximo mostra nossa natureza de seres racionais, uma qualidade que em certo sentido já nos posiciona acima do mundo natural. A liberdade prática, porém, não estabelece nosso maior valor em relação a qualquer entidade do mundo sensível. Por esta razão, a habilidade de seguir a lei moral mesmo em detrimento de qualquer interesse empírico (inclusive a sobrevivência) é requerida. Enquanto a liberdade prática nos torna reis e rainhas do mundo sensível, a autonomia nos torna semideuses, habitantes deste mundo, mas ao mesmo tempo membros qualificados, ou, talvez mais modestamente, candidatos qualificados para o outro reino.

Passando às razões textuais, Kant afirma que a pura capacidade de se estabelecer fins torna os humanos extrinsecamente mais valiosos que animais ou coisas, mas não superiores a eles no que tange seus valores intrínsecos e incondicionais. Ele escreve:

No sistema da natureza, o homem (*homo phenomenon, animal rationale*) é um ser de escassa importância e tem com os restantes animais, enquanto produtos da terra, um valor comum (*pretium vulgare*). Mesmo o fato de ter sobre eles superioridade do entendimento e de poder propor-se fins a si próprio só lhe dá um valor extrínseco pela sua utilidade (*pretium usus*), a saber, o valor pelo qual o homem é superior a um outro, isto é, um preço, como o de uma mercadoria, no comércio com estes animais considerados coisas, comércio onde ele, no entanto, tem um valor ainda inferior ao meio universal de troca, o dinheiro, cujo valor é, por essa razão, denominado eminente (*pretium eminens*).

Somente o homem, considerado como uma pessoa, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral, está acima de todo o preço, pois que, como tal (como *homo noumenon*), não pode valorar-se apenas como meio para fins alheios, mas sim como fim em si mesmo, isto é, possui uma dignidade (um valor intrínseco absoluto) mediante a qual obriga todos os demais seres racionais do mundo a guardá-lo respeito, podendo medir-se com qualquer outro desta espécie e valorar-se em pé de igualdade. (MS, 366s.; AA VI 434-35).

Kant nega explicitamente que a liberdade prática confira um valor incondicional aos seres humanos. No máximo, o entendimento e a liberdade prática transformam os humanos em entidades particularmente eficientes e funcionais, em bens mais valiosos que quaisquer outros no mundo, mas inevitavelmente meros bens. Ao contrário, considerados como sujeitos de uma razão prático-moral, i.e., como autônomos, os seres humanos se elevam acima de qualquer preço, tornam-se fins em si mesmos, e legitimamente demandam o respeito de criaturas similares. Kant enfatiza novamente o ponto ao alegar: “a humanidade na sua pessoa é objeto do respeito que ele [homen] pode exigir a qualquer homem.” (MS, 366s.; AA VI 434-35). A humanidade como a base para o único direito inato à liberdade externa é em última instância nosso ser sujeito à lei moral, nosso ser autônomo.<sup>12</sup>

## 5. DA AUTONOMIA AOS DIREITOS HUMANOS VIA RESPEITO

Neste ponto, resta explicar precisamente como nossa humanidade, entendida como autonomia, é suposta fundar nosso direito à liberdade externa, e seus quatro subdireitos, que, lembremos, são o mais próximo que temos em Kant do que hoje chamamos de direitos humanos. A inferência é menos direta e clara do que se possa imaginar, e as coisas são complicadas pelo fato de que tocamos aqui num problema clássico dos estudos kantianos: o da relação entre ética e direito. Na verdade, o passo entre a nossa capacidade para agência moral (autonomia) e o nosso direito à liberdade externa é precisamente a inferência da moralidade para o direito. Do fato que os humanos são seres autônomos pode-se inferir analiticamente seu valor. Mas como podemos inferir deste valor o direito à liberdade externa e os outros quatro direitos inatos que antes vimos? Alguns intérpretes argumentam que é possível inferir nosso direito à liberdade externa a partir de um argumento transcendental, como se a liberdade externa fosse uma condição de possibilidade da autonomia.<sup>13</sup> Mary Gregor, por exemplo, alega que

a liberdade externa é presumida no próprio conceito de autonomia. Para que os humanos sejam autônomos, Gregor acredita, é necessário que tenham a possibilidade de escolher entre cursos alternativos de ação (GREGOR, 1963, p. 27). Recentemente esta interpretação foi endossada por um número de comentadores que insistem no elo necessário entre autonomia e liberdade externa, esta última explicitamente construída como uma condição da possibilidade da primeira (MOLHOLLAND, 1990, p. 402; WEINRIB, 1992, p. 27).<sup>14</sup>

O problema com esta linha de raciocínio, como notado por Gunnar Beck, é que não é claro que seja necessária a liberdade externa para a autonomia. Um indivíduo pode ser autônomo mesmo se ele ou ela é privado de liberdade externa. Tome-se o caso de um escravo. Como Beck (2006, p. 383) o põe:

Na medida em que o agente possua uma vontade moralmente boa, nenhuma força externa pode obstruir seu estado interno de autonomia, mesmo que restrições à sua liberdade externa possam prevenir o agente de exercer ou agir sobre sua autonomia, i.e., agir de acordo com o que ele nunca aceita como seu dever e queira agir sobre.

Pode-se permanecer um indivíduo autônomo mesmo privado da liberdade externa.<sup>15</sup> A autonomia, como uma propriedade de nossa vontade, pode sempre ser praticada, mesmo se nossa liberdade externa esteja plenamente comprometida. (É algo que, por assim dizer, “ninguém — nenhum indivíduo, Estado, ou mesmo você mesmo — pode tirar de você”).<sup>16</sup> Isto não significa, contudo, que a autonomia não exerça qualquer papel na fundação do nosso direito à liberdade externa. O que meramente significa é que temos que abandonar a esperança de encontrar um argumento transcendental que ligue a autonomia à liberdade externa (e em última instância aos direitos humanos). Mais modestamente, temos de investigar as pressuposições, não diretamente da autonomia, mas do respeito peculiar ao qual temos direito por virtude de sermos autônomos. O argumento, de forma bastante esquemática, seria este:

- 1) Os humanos são autônomos (no sentido kantiano).
- 2) Esta propriedade lhes confere o direito ao respeito, entendido como uma garantia de não serem tratados como meros meios.
- 3) Qualquer limitação arbitrária à liberdade dos seres humanos significa tratá-los como meros meios, i.e., significa um fracasso em respeitá-los da maneira requerida.

- 4) A única limitação da liberdade externa permitida a priori é aquela necessária para tornar compatível a liberdade externa de alguém às de todos os outros.
- 5) Qualquer indivíduo tem um direito (pré-político, inato) à quantidade mais larga de liberdade compatível com a mesma liberdade de todos os outros.
- 6) Todos os humanos têm um direito pré-político e inato à liberdade externa (e igualdade formal).

O respeito aqui preenche a lacuna lógica, rotineiramente despercebido pelo primeiro grupo de intérpretes, entre a autonomia e a liberdade externa. Do respeito se origina a proibição de limitar arbitrariamente, não a autonomia, que é, falando estritamente, imune a restrição,<sup>17</sup> mas a liberdade humana externa. Sem uma referência ao respeito, porém, e este é o problema com o segundo grupo, no melhor dos casos os humanos podem ser ditos terem boas razões prudentiais para atribuírem a si mesmos esferas iguais de liberdade externa, mas não um *direito* àquela liberdade.

## REFERÊNCIAS

- ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: CUP, 1990.
- BECK, G. Kant's theory of rights. *Ratio Juris*, v. 19, n. 4, p. 371-401, 2006.
- BIELEFELDT, H. Autonomy and republicanism: Immanuel Kant's philosophy of freedom. *Political Theory*, v. 25, n. 4, p. 524-558, 1997.
- CARANTI, L. Moralità senza l'imperativo categorico? Risposta a Philippa Foot. In: ALLISON, H.; \_\_\_\_\_. (Ed.). *Libertà trascendentale ed autorità della morale in Kant*. Roma: Luiss Edizioni, 2002. p. 63-95.
- CARR, C. Kant's theory of political authority. *History of Political Thought*, v. 10, n. 4, p. 719-731, 1989.
- DANTO, A. C. Constructing an epistemology of human rights: a pseudo problem? *Social Philosophy and Policy*, v. 1, n. 2, p. 25-30, 1984.
- DOPPELT, G. Rawls' system of justice: a criticism from the left. *Noûs*, v. 15, n. 3, p. 259-307, 1981.
- GREGOR, M. *Laws of freedom*. Oxford: Blackwell, 1963.
- HÖFFE, O. Kant's innate right as a rational criterion for human rights'. In: DENIS, L. (Ed.). *Kant's metaphysics of morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 71-92.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Tradução José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. (AA VI 237).

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009. (AA IV 440)

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Tradução Valerio Rohden e Udo Mosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (A533-4/B561-2).

MOLHOLLAND, L. S. *Kant's system of rights*. New York: Columbia University Press, 1990.

WEINRIB, E. J. Law as idea of reason. In: *Essays on Kant's political philosophy*. Cardiff: University of Wales Press, 1992.

WOOD, A. W. *Kantian ethics*. Cambridge: CUP, 2008.

## NOTAS / NOTES

- <sup>1</sup> Um trabalho recente (VALENTINI, 2012) tentou construir uma teoria liberal dos direitos humanos inspirada em Kant. Ainda assim, isto não é o mesmo que oferecer a própria teoria dos direitos humanos de Kant ou, dada a ausência de uma teoria plenamente desenvolvida, do que pareça ser o mais próximo que Kant tenha dito sobre o que hoje chamamos de direitos humanos.
- <sup>2</sup> Alguns podem pensar que a exclusão notória por Kant de mulheres e trabalhadores subordinados da cidadania ativa (o direito ao voto) torna sua teoria incompatível com o princípio da perfeita igualdade formal, como a entendemos hoje. Porém, há espaço para interpretar tal exclusão como a tentativa infeliz de Kant de defender o princípio da igualdade, em vez de violá-lo. Eu ofereci uma interpretação nestas linhas em Caranti (2012, p. 125-127).
- <sup>3</sup> KANT, I. *A Metafísica dos Costumes* (doravante MS). (AA VI 237).
- <sup>4</sup> Já que este “direito” é afirmado antes da existência da estrutura política necessária para declarar qualquer direito, ele deve ser entendido como uma prerrogativa moral, uma legítima reivindicação que cada ser humano pode fazer por certa forma de tratamento.
- <sup>5</sup> Modifiquei a última frase da tradução de Mary Gregor, na qual se lê “desde que não o queiram aceitar”. Creio que “mesmo que” é compatível com o texto de Kant e faz mais sentido neste contexto.
- <sup>6</sup> Ofereço uma crítica da teoria rawlsiana dos direitos humanos, como apresentada na *Lei dos Povos* e ulteriormente refinada por Joshua Cohen (2006), em Caranti (2011).
- <sup>7</sup> Apesar de muitos comentadores serem inclinados a identificar a liberdade prática com a autonomia - e esta dificuldade hermenêutica mereceria uma longa discussão - há uma variedade de boas razões (históricas, sistemáticas, textuais) para resistir a esta tendência. A razão histórica é que Kant introduziu a noção de autonomia relativamente tarde em sua carreira, i.e., depois de 1781. Até a primeira Crítica, de fato, Kant acreditava que tudo o que a moralidade requer é a liberdade prática. E já que a liberdade prática pressupõe que algum fim empírico determine (sem compelir) meu caminho de ação, segundo os próprios padrões posteriores de Kant, esta teoria moral valeria como heterônoma. A razão sistemática é que a distinção dá espaço para um comportamento imoral livre (destarte imputável), assim salvando Kant da acusação usual de adotar a posição grotesca de que em sua teoria só o comportamento moral conta como livre. As razões textuais são, simplesmente, as definições de autonomia a partir da *Fundamentação*, que insistem na capacidade da vontade humana de ser uma lei para si *independentemente de qualquer inclinação sensível* (i.e., sem aqueles motivos empíricos que determinam praticamente o comportamento livre) como a marca de nossa agência autônoma.
- <sup>8</sup> Poder-se-ia dizer, embora paradoxalmente, que a agência heterônoma contém em si uma quota de autonomia.
- <sup>9</sup> Quanto a isso, ver minha resposta à tese de Philippa Foot, segundo a qual a agência moral fica misteriosa em Kant, já que o dever deve ser obedecido a despeito de qualquer motivação (CARANTI, 2002).



- <sup>10</sup> Ao se ler deste modo a teoria da liberdade de Kant pelo menos evitamos atribuir a Kant, como frequentemente se faz, a visão grotesca de que apenas a agência moral é livre e que a agência não moral não é responsável justamente por não ser livre. Não é necessário dizer que às vezes Kant se presta a tal interpretação, quando, por exemplo, ele alega: “o que pode ser, então, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei” (KANT, 2009, p. 349; AA IV 446-7) ou “uma vontade livre [uma com a propriedade da autonomia] e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa” (KANT, 2009, p. 349; AA IV 447).
- <sup>11</sup> Höffe (2010, p. 85) toma como certo que Kant tem em mente a autonomia como o fundamento para o direito inato à liberdade. Provavelmente por acreditar que as referências à capacidade “completamente suprassensível” ou ao “*homo noumenon*” (MS 239) são suficientemente unívocas. A liberdade prática, porém, pode ser igualmente caracterizada enquanto tal, pelo menos se for rejeitada como um todo a leitura compatibilista da teoria da liberdade de Kant. Ainda mais, Höffe não parece dar a atenção à distinção entre “personalidade” e “humanidade” (quanto a isso ver também WOOD, 2008, p. 84). Apesar de Kant não ser plenamente consistente no uso dos termos, só a “personalidade” é sempre usada para se referir à capacidade dos humanos de obedecerem a leis morais, o que por seu turno fundamenta o seu valor e dignidade. Em contraste, como vimos acima, a “humanidade” é às vezes usada para indicar nossa “pura” capacidade de estabelecer fins para nós mesmos. Portanto, quando Kant fala de um direito inato que temos “em virtude de nossa humanidade” (não personalidade), parece perigoso tomar como óbvio que ele tenha em mente a autonomia.
- <sup>12</sup> Deve-se notar que Kant não é consistente no uso do termo humanidade, especialmente na sua diferença para a personalidade. Por vezes, como na passagem acima, a “humanidade” se refere não só à capacidade de estabelecer fins, mas também à capacidade de ser fins em si mesmos, nomeadamente tanto à liberdade prática quanto à autonomia. Em outros momentos, por exemplo na *Religião* (AK VI 26–27), esta última capacidade, i.e., a capacidade de agência moral, é atribuída à personalidade. Do mesmo modo, por vezes Kant defende que a humanidade “é uma dignidade” (MS 413; AK VI 462) e, algumas linhas depois, assim como em muitas outras passagens, alega que nossa dignidade reside em nossa personalidade. Isto levou muitos comentadores a acreditar que “humanidade”, entendida como uma mera capacidade racional (liberdade prática), é para Kant a fonte de nosso valor objetivo absoluto, que por seu turno é o fundamento da moralidade, see Wood, (2008, p.88). Não podemos partilhar esse ponto de vista. Quando Kant defende que a humanidade pode ser uma tal base, ele claramente usa o termo no sentido lato que engloba não só a capacidade racional (liberdade prática), mas também a autonomia. Em última instância, como a passagem citada anteriormente mostra sem vias de dúvida, para Kant a fonte de nosso valor absoluto é a autonomia, ou, o que é o mesmo, nossa capacidade para a agência moral.
- <sup>13</sup> Devo a Gunnar Beck a lista de autores que caem no primeiro grupo. Ver. Beck (2006, p. 374-379).
- <sup>14</sup> Uma avaliação similar é encontrada em Carr (1989) and in Bielefeldt (1997). See also Doppelt (1981).
- <sup>15</sup> Quanto a isso, ver a crítica de Danto à fundação dos direitos humanos por Gerwirth. A. Danto (1984).
- <sup>16</sup> A propósito, esta é uma das características da autonomia que a torna atrativa como candidata para a fundação dos direitos humanos. Estes são na realidade universalmente tomados para explicitar algumas prerrogativas que pertencem aos humanos independentemente das circunstâncias nas quais vivem ou, mais interessantemente, independentemente do que tenham feito. A autonomia fundamenta uma dignidade que os indivíduos não podem alienar ou comprometer por meio do comportamento imoral. Os direitos humanos devem na realidade proteger mesmo os mais abomináveis criminosos, ditadores, abusadores, numa palavra, aqueles que fizeram tudo o que puderam para remover todo traço de decência de suas vidas. Por exemplo, poucos defensores dos direitos humanos, na verdade, negariam que a execução de Saddam Hussein tenha sido uma violação dos seus direitos inalienáveis.
- <sup>17</sup> No máximo é o *exercício* da autonomia que pode ser limitado, mas meramente no sentido de que, se nossa liberdade externa for severamente restrita, serão menos numerosas as ocasiões nas quais pode ser exercitada nossa escolha de viver de acordo com os padrões de moralidade (i.e., como seres autônomos).

## O IDEAL DO HOMEM POLÍTICO NA CONCEPÇÃO KANTIANA DO DIREITO DAS GENTES\*

Bernd Ernst Dörflinger

A obra principal (embora não a única), à qual será feita referência no presente texto é *À paz perpétua* de Kant. Esta obra, que apresenta e desenvolve a ideia *a priori* da razão de uma ordem pacífica global e duradoura e as condições empíricas de sua realização, contém um “drama didático” sobre dois tipos de homem político, um dos quais permite visar uma ordem pacífica. A caracterização deste político preenche as condições daquilo que Kant denomina um “ideal”, isto é, uma ideia, uma representação perfeita, em nosso caso, normativa, mais precisamente, “*in concreto*” e “*in individuo*” (KrV: B 596/A 568). O outro tipo de político, pelo contrário, torna impossível a chance da paz, segundo Kant. O primeiro, chamado de político moral, satisfaz à norma racional de uma política pacífica; o segundo é deficitário, sob este ponto de vista, e não conseguiria superar o estado de natureza entre os estados, isto é, o estado (pelo menos latente) de guerra. Kant o denomina de moralista político. Esse segundo tipo não pode ser negligenciado, antes, deve ser levado a sério, já que, em primeiro lugar, é até hoje o mais comum e, em segundo lugar, porque representa a encarnação de uma possível autocompreensão do ser humano, que, embora falsa, é também a mais óbvia, superficialmente.

Antes de analisar especificamente os dois tipos de político, são necessárias algumas clarificações terminológicas, ou até uma modificação da terminologia, uma vez que as expressões “moral” ou “moralista” nas definições de “político moral” e de “moralista político” podem provocar mal-entendidos. No caso do político moral, o mal-entendido consiste em pensar que o político assim denominado se oriente pela moral no sentido dos escritos éticos kantianos. Neste caso,

---

\* Tradução de Alessandra Pinzan, a partir do original em alemão.

exigir-se-ia dele o que o Imperativo Categórico exige, isto é, uma vontade boa, cuja intenção deveria ser produzida interiormente, na relação consigo mesmo, através da universalização das próprias máximas. Isso, de fato, exige-se também do político, mas porque é um ser humano: enquanto desempenha o papel de político exige-se dele algo diferente.

Segundo Kant, a política é “doutrina do direito aplicado” (ZeF, AA 08: 370<sup>1</sup>) e a moral do político moral é, conforme uma expressão que aparece duas vezes em *À Paz perpétua*, “moral (como doutrina do direito).” (ZeF, AA 08: 384; cf. ZeF, AA 08: 383). Nesta obra se fala de moral também num outro sentido; a saber: de “moral [...] (como ética).” (ZeF, AA 08: 386). Esta distinção antecipa aquela feita na *Metafísica dos Costumes*, que será publicada pouco tempo depois, e que divide por sua vez a legislação prática da razão em legislação ética e legislação jurídica (MS, AA 06: 219). É absolutamente necessário levar em conta esta determinação terminológica, pois se trata de uma determinação nova. Em inúmeras passagens da obra de Kant, particularmente nos precedentes escritos de fundamentação da filosofia prática, como a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* ou a *Crítica da Razão Prática*, as expressões “moral” (como substantivo) e “moral” (como adjetivo) são utilizadas unicamente para referir-se ao âmbito ético, isto é, sem pensar no direito. Em nosso contexto, pelo contrário, é possível evitar equivocidade e mal-entendidos ao chamar simplesmente o político moral de político jurídico, enquanto se trata de um político orientado pelo conceito de direito da razão pura prática. Utilizaremos esta expressão em seguida, menos nas citações diretas de Kant.

O significado objetivo desta clarificação terminológica consiste na possibilidade de definir claramente o fim político do homem político em questão, que em *À Paz perpétua* é pensado como ator no campo da política internacional ou no âmbito do direito das gentes. Esse fim é a moralização do mundo, não no sentido de um aperfeiçoamento ético, mas no sentido de uma juridificação das relações entre estados de maneira a estabelecer finalmente um direito das gentes que possa subsistir perante a razão jurídica e que garanta a paz. O fato de entender-se a paz, que Kant denomina de sumo bem político (MS, AA 06: 355), como conceito jurídico, e de entender-se o definitivo estado de paz como um estado em que vige de fato um direito das gentes racional, exclui de antemão que possamos imaginar este último como dependente de uma intenção interior pacífica. Por mais que esta última possa ser exigida do ponto de vista da ética, o direito exige

meramente legalidade, ou seja, conformidade à lei no comportamento exterior; qual seja, o motivo. O motivo suficiente para a legalidade e especificamente jurídico é a ameaça de coerção para os casos de violação do direito. Ao considerar esta implicação do conceito de direito (MS, AA 06: 232), podemos excluir que o estado de paz possa ser representado na intenção do político orientado pelo conceito de direito como um idílio de tipo sentimental; ou seja: podemos excluir que a possível violação do direito não seja sequer levada em conta.

A ideia da razão de uma “comunidade pacífica completa [...] de todos os povos” é caracterizada por Kant na *Metafísica dos costumes* explicitamente como “princípio jurídico”, precisamente para diferenciá-la de uma ideia bem mais ambiciosa, que não precisa ser realizada em nome do caráter jurídico das relações entre povos. A comunidade jurídica de todos os povos não precisa ser – como requer a outra ideia – uma comunidade “amistosa” de todos os povos (MS, AA 06: 352; MS AA 08:157). A ideia jurídica “não é algo filantrópico (ético)”, como diz Kant aqui (MS, AA 06: 352; MS AA 08: 157). Com respeito ao ideal normativo da razão do político jurídico pode-se concluir que não se exige dele que seja filantropo e que crie relações de amizade entre povos e estados. Aliás, mereceria uma reflexão crítica a questão se relações de amizade são possíveis entre coletivos e entidades abstratas.<sup>2</sup>

Cabe agora uma clarificação também em relação ao antípoda do político jurídico. Sua denominação como moralista político é, do ponto de vista literal, falsa, mas expressa pelo menos do ponto de vista informal a mera pretensão moral deste tipo de político, nada favorável à paz. Suas características principais, consideradas pelos critérios kantianos, colocam-no fora da moral, quer esta seja entendida como ética, quer seja entendida como direito. Seu ponto de orientação é o fim material do “bem-estar” e da “felicidade” (ZeF, AA 08: 379) do seu Estado, não o conceito puro universal do dever jurídico (ZeF, AA 08: 379). O fim da paz não representa para ele uma tarefa jurídica ou um imperativo categórico; embora o persiga, fá-lo “meramente enquanto bem físico” (ZeF, AA 08: 377) e na condição de que seja útil ao seu Estado particular. Na relação com os demais estados, este tipo de político, na representação que dele oferece Kant, antepõe o bem-estar de seu Estado às obrigações jurídicas que esse possui perante os outros estados; ou seja: está disponível para violar o direito (cf. ZeF, AA 08: 383 s.). À máxima que subjaz à primazia das intenções ligadas à felicidade particular falta uma qualidade das máximas conformes ao direito; a saber: a capacidade de

ser tornada pública (cf. ZeF, AA 08: 381). Uma vez tornada pública, a máxima do respeito condicionado dos contratos desqualificaria como sujeito de direito o indivíduo que pensa assim; ou seja: desqualificá-lo-ia como parceiro de contratos.

O âmbito ao qual se aplicam as reflexões do político mencionado e no qual esse quer apreender as regras de ação para alcançar seu fim (fim que, segundo as circunstâncias, pode ser até aquele da paz), é a natureza, em particular, a natureza do ser humano. Para solucionar problemas, inclusive o problema da paz, que ele considera um “problema de prudência estatal”, o político que se opõe ao político jurídico baseia-se sobre seu “grande conhecimento da natureza [...] para servir-se de seus mecanismos para o fim que foi posto.” (ZeF, AA 08: 377). Numa passagem dos trabalhos preliminares para *À Paz perpétua*, Kant chama sua política de “política natural.” (VAZeF, AA 23: 192). Enquanto se orienta pela natureza do ser humano, enquanto, como diz Kant, “raciocina [vernünfteln] sobre os mecanismos pelos quais uma multidão de homens entra em sociedade” (ZeF, AA 08: 378), o político pode ser chamado de político naturalista ou de naturalista político. Em consideração à sua orientação pela natureza humana empírica, poderia ser chamado também de político antropológico e, finalmente, de político pragmático, conforme a observação kantiana, pela qual o conhecimento mundano empírico serve para garantir o caráter pragmático de todas as habilidades (VvRM, AA 02: 443).

Já que ao político naturalista falta aquela distância contrafactual que separa o elemento normativo da natureza e que é característica do político jurídico, sua ação fatural deve ser qualificada como a ação fatural de uma força natural entre outras; trata-se, é verdade, de uma ação consciente, na medida em que se baseia sobre uma reflexão acerca do mecanismo natural nas relações intra- e interestatais dos seres humanos, mas não de uma ação livre. Conforme a teoria do político naturalista, como afirma Kant, “o ser humano é jogado numa mesma classe junto às outras máquinas vivas [...], às quais se poderia atribuir tão-somente a consciência de não serem seres livres.” (ZeF, AA 08: 378). Esta consciência deveria, sempre segundo Kant, “torná-los os mais miseráveis de todos os seres deste mundo segundo seu próprio juízo”. De fato, para um ser consciente deve ser uma tortura dispor de um conceito de liberdade, ou seja, poder pensar a liberdade, e, na hora de aplicar tal conceito a si mesmo, chegar à conclusão de pertencer às “outras máquinas vivas”, que, por sua parte, possuem ao menos a sorte de não saber nada de sua falta de liberdade.<sup>3</sup>

O conceito de direito do político jurídico, pelo contrário, pressupõe liberdade. É “um princípio da política moral”, ou seja, jurídica, “que um povo deve unir-se num Estado”, mais precisamente num Estado com constituição republicana, “e este princípio se fundamenta não na prudência, mas no dever.” (ZeF, AA 08: 378). O mesmo vale para a união exigida pelo direito das gentes. O caráter imperativo do direito, enquanto manda e obriga, pressupõe a liberdade. O dever [*Sollen*], como afirma Kant já na primeira Crítica, pressupõe uma ordem completamente diferente da ordem natural (KrV, AA: B 575ff./A 547ff.). No contexto de uma ordem natural mecanicista e determinada de maneira absoluta não haveria espaço para uma consciência normativa. Nela, a razão pura prática ou a razão jurídica não poderiam ter sentido como fontes de deveres.

Na contraposição do político naturalista, que se refere ao ser humano em sua facticidade, e do político jurídico, que defende a normatividade contra-factual da razão prática, o primeiro remete a um estereótipo comum e efetivo até hoje e que, na formulação kantiana, é assim definido: “É preciso [...] considerar os seres humanos assim como eles são, não como os pedantes, ignorantes do mundo, ou os sonhadores bem-intencionados imaginam que eles devam ser.” (SF, AA 07: 80). Quando, na qualidade de estadista, entra em conflito com outro Estado, o naturalista tem um diagnóstico histórico bem claro sobre o homem como ele é: o ser humano esté sempre disposto à guerra. Seu prognóstico é o de que o ser humano “não quererá nunca o que é exigido para alcançar o fim que leva à paz perpétua.” (ZeF, AA 08: 371); os poderosos “príncipes não quererão nunca outra coisa, senão estabelecer seu direito através da guerra.” (VAZeF, AA 23: 184).

O diagnóstico de Kant e do político jurídico junto a ele não se distingue daquele do naturalista. Com efeito, Kant não rechaça a ideia de considerar a natureza humana como algo dado. No contexto temático chega até a julgá-la de maneira tal que ela se mostra do seu lado menos favorável: “Em nenhuma outra ocasião a natureza humana se mostra do seu lado menos amável do que nas relações das gentes entre si. [...] A cada momento se manifesta a vontade de subjugar-se reciprocamente ou de subtrair [ao outro] o que é seu.” (TP, AA 08: 312). Aos estados que se encontram num estado de natureza anterior ao direito das gentes é atribuída a “tendência a expandir-se à custa dos outros por meio de astúcia ou violência” (TP, AA 08: 311). Há guerras que são feitas “por causa de presumidas ofensas meramente verbais” (TP, AA 08: 311). Em seu ensaio sobre a história universal com intenção cosmopolita, Kant atribui “às grandes sociedades e aos

grandes estados” a mesma “incompatibilidade” ou “insociabilidade” (IaG, AA 08: 24) que ele atribui também aos indivíduos em sociedade (a explicação teleologicamente positiva que, naquele contexto, oferece da insociabilidade, pode ser negligenciada em nosso contexto, já que aqui deve ser considerado somente o que está no poder do ser humano sobre si mesmo). Nesse escrito Kant afirma que “a discórdia” é algo tão “natural para nossa espécie” (IaG, AA 08: 25), e até que “a natureza” quer “discórdia” (IaG, AA 08: 21). Finalmente, o ser humano é posto abaixo dos outros animais por causa de seu caráter natural – e algo análogo poderia ser dito do Estado no estado de natureza, já que é pensado em analogia com uma pessoa – no momento em que Kant escreve: “o ser humano é um animal que, quando vive entre outros da sua espécie, precisa de um senhor. Pois com certeza ele abusa da sua liberdade em relação aos seus semelhantes.” (IaG, AA 08: 23).<sup>4</sup>

Nesta característica, que leva ao ponto máximo o rebaixamento do ser humano, está contida, ao mesmo tempo, uma alusão a uma saída possível, que, porém, o naturalista político não enxerga. Pois, para Kant, este senhor, do qual os seres humanos e os estados precisam contra o abuso de sua liberdade, existe. Trata-se da razão pura jurídica contrafactual e supranatural, que formula seu veto irrevogável: “não deve haver guerra alguma” (MS, AA 06: 354; MS 159). O momento construtivo expressado nesta passagem da *Metafísica dos Costumes* é que deve haver um amplo direito das gentes, e, precisamente, conforme a “constituição que nos parece a mais conforme a isso (talvez o republicanismo de todos os estados, tomados conjunta e separadamente).” (MS, AA 06: 354; MS AA 06: 159). No ensaio sobre *Teoria e práxis*, a razão exalta algo que vai além da mera coexistência dos estados republicanos e que seria ainda mais oportuno. Nesta obra, a razão apresenta aos “deuses terrenos” a máxima de “agir em cada conflito entre si de maneira a preparar o chão para um Estado universal das gentes.” (TP, AA 08: 313). Também nesse caso nós nos deparamos com uma formulação do princípio kantiano “se deves, então podes”, dos quais há muitas variações, e com uma máxima, que poderia ser endereçada ao político naturalista da *Paz perpétua*: o Estado universal das gentes, cuja existência é um dever, deve ser considerado como algo que é “possível (*in praxi*) que possa existir”, e é preciso afirmar “com intenção cosmopolita”: “O que por razões racionais vale para a teoria, vale também para a práxis” (TP, AA 08: 313).

O déficit do político naturalista, que apela para a facticidade do curso da história, que até o momento foi sempre marcado por guerras, e para a facticida-

de da correspondente natureza humana, e que, portanto, torna absolutas ambas [estas facticidades] e desconhece qualquer fonte de normas jurídicas contrafactual, não é, segundo Kant, um déficit meramente prático, pois não convence também do ponto de vista de uma intelectualidade teórica. Com sua constatação de que o ser humano nunca vai querer o que seria necessário para a paz perpétua, ou seja, um Estado universal das gentes regido por um direito das gentes irrevogável, ele acaba afirmando “mais do que consegue provar” (VAZeF, AA 23: 184). Evidentemente avança a pretensão de afirmar algo que possui universalidade e necessidade em sentido estrito. Na *Metafísica dos costumes*, Kant chama isso um “raciocínio [Vernünfteln] aparentemente *a priori*”, aparentemente *a priori* porque, na realidade, se trata somente de uma “experiência elevada a generalidade por indução, generalidade esta [...] ainda tão precária”, segundo Kant (MS, AA 06: 215; MS AA 06: 22). Enquanto indução baseada sobre a experiência histórica, pode ser meramente uma generalidade comparativa. Deve-se objetar-lhe, seguindo Kant: “a afirmação de que o que até agora não foi alcançado, por isso nunca será alcançado, não justifica nem sequer o abandono de uma intenção pragmática ou técnica; ainda menos então de uma moral, a qual, se só sua realização não for demonstrativamente impossível, se torna um dever.” (TP, AA 08: 309 s.).

Além de tornar evidente esta fraqueza conceitual do político naturalista no que diz respeito à teoria do direito e da política, Kant traça um quadro bastante negativo dele como ator político e das consequências de sua “política natural” (VAZeF, AA 23: 192). Na opinião de Kant, por exemplo, a perpetuação dos despotismos é uma das consequências da rejeição de um direito das gentes universal, irreversível e autorizado a usar a coerção. Reconhece, contudo, que a “constituição despótica” é “a mais forte em relação aos inimigos externos” (ZeF, AA 08: 373), que nunca faltarão no estado de natureza anterior ao direito das gentes. O desenvolvimento rumo ao republicanismo que garanta a paz, rumo à democracia no sentido contemporâneo, na qual os cidadãos “têm que decidir para si todas as tribulações da guerra” (ZeF, AA 08: 351), é suspenso sob as condições do estado de natureza entre estados. As regras da doutrina prudencial do naturalista político, que valem na ausência do direito das gentes (e se ele não preferir a paz global por razões de oportunidade), são, segundo Kant, as três seguintes: 1. “Aproveita a ocasião favorável para tomar posse arbitrariamente”, já que sempre se encontrará uma justificativa que disfarce a coisa; 2. “O que tu próprio perpetraste [...], nega-o”, atribui a culpa a outros ou a outro fator; por exemplo: à “natureza humana”, que obriga a antecipar a violência alheia; 3. “*Divide et*



*impera*”, ou seja, cria desunião entre teus adversários; por exemplo: entre outros estados, e domina sobre os que foram assim enfraquecidos (ZeF, AA 08: 374 s.).

O que o naturalista político não faz e que, evidentemente, deveria colocar-se em oposição ao estilo do político jurídico, é refletir antes da ação sobre “motivos convincentes e esperar ainda as objeções.” (ZeF, AA 08: 374). O fato que o político jurídico se obrigue a oferecer motivos e, considerando também o aspecto da publicidade, a oferecer motivos *públicos*, não deve ser entendido meramente no sentido de que tal justificação deve acontecer no nível (ainda não vinculante) de uma formação informal da vontade política geral, mas também sob as condições de um direito das gentes global e, precisamente, de maneira formal perante os fóruns das instituições jurídicas desse direito.<sup>5</sup> Na “Doutrina do direito” da *Metafísica dos costumes*, Kant afirma que pertence à ideia da instauração de um direito das gentes o fato que esses decidem “seus conflitos de modo civil, como por um processo, e não de um modo bárbaro (ao modo dos selvagens), a saber, mediante a guerra” (MS, AA 06: 351; MS AA 06: 156). O que perturba um pouco nessa afirmação é a relativização daquele “como por um processo”. No contexto de um direito fosse das gentes plenamente estabelecido não deveria tratar-se de algo que seja simplesmente análogo a um processo. Essa relativização é coerente com o ceticismo que Kant, no contexto da passagem em questão, manifesta no que diz respeito à plena realizabilidade da paz perpétua, que ele chama, ao mesmo tempo, de “o objetivo último de todo o direito das gentes” (MS, AA 06: 350; MS AA 06: 156). É coerente com aquela “aproximação contínua” a tal estado, julgada aqui meramente possível e com a proposta (aqui avançada com pouco entusiasmo, à diferença do que acontece em outras obras) de um congresso permanente de estados, que deveria ser visto como “uma reunião arbitrária de diversos estados, que pode ser dissolvida em qualquer momento, e não uma união que (como a dos Estados americanos) esteja fundada em uma constituição política” (MS, AA 06: 350 s.; MS AA 06: 156). O postulado da manutenção da paz “como por um processo” se reduz, portanto, a uma espécie de apelo a realizar esforços diplomáticos tendo em vista acordos contratuais voluntários. A proposta de uma mera juridificação limitada e até modificável, na forma de um simples congresso de estados, parece causada por um recuo, bastante atípico para Kant, frente a dificuldades factuais. Nessa passagem, a facticidade prevalece sobre a normatividade. Porém, para Kant, isso é legítimo somente em caso de comprovada impossibilidade de cumprir o dever. Somente nesse caso vale o “*ultra posse nemo obligatur*”. À sua proposta de uma mera juridificação internacional limita-

da e modificável através de um congresso de estados Kant poderia opor suas próprias palavras, citadas acima, pelas quais uma intenção moral ou jurídica permanece um dever quando não seja comprovadamente impossível (TP, AA 08:310).

Uma ordem jurídica global única, não reversível e, neste sentido, perpétua para todos os estados, da qual os estados particulares não poderiam sair (tampouco como um cidadão pode declarar que voltará ao estado de natureza), não é, contudo, comprovadamente impossível. Tal ordem jurídica, que regulamenta as relações exteriores entre estados e os vincula aos princípios do republicanismo, no que diz respeito à constituição interna permanece, portanto, um dever. Incluída nesse dever de uma juridificação plena é a criação de um verdadeiro judiciário, cujas ações não seriam somente realizadas “como por processos”, mas seriam literalmente processos no sentido jurídico estrito, através dos quais seriam tomadas decisões vinculantes sobre conflitos, e que possuiriam também a autoridade tipicamente jurídica de servir-se da coerção para implementar suas sentenças.

Com base no que foi dito até agora, não é errado chamar o político jurídico de formalista, considerado seu firme compromisso (fundado na razão jurídica *a priori*) para com as formas de governo e de estado republicanas, seu postulado do princípio da publicidade e sua exigência de que o processo jurídico funcione como procedimento típico de um direito das gentes global. A denominação de formalista, que frequentemente é usada de forma negativa, caracteriza, na realidade, algo positivo. Em *À Paz Perpétua*, Kant argumenta expressamente em prol da superioridade do aspecto formal, quando se trata de responder à questão “se, nos problemas da razão prática, se deve partir do princípio material dela, o fim (como objeto do arbítrio), ou o [princípio] formal.” (ZeF, AA 08: 376 s.). A formulação desse princípio formal é a seguinte: “Age de tal modo que possas querer que a tua máxima deva tornar-se uma lei universal (seja qual for o fim)”. Nessa fórmula, que se coloca num nível de extrema generalidade, evidentemente não se fala ainda do fim da paz como dever. Admitindo-se que tal dever exista, ele, afirma Kant, deveria primariamente “ser deduzido do princípio formal das máximas para a ação exterior” (ZeF, AA 08: 376 s.); deveria tratar-se, portanto, de uma das suas especificações, que o pressupõem. A resposta à questão mencionada, relativa à primazia do aspecto material ou formal, é, explicitamente, a seguinte: “Sem dúvida alguma, esse último princípio deve ter precedência, já que, enquanto princípio jurídico, possui necessidade incondicionada” (ZeF, AA 08: 376 s.); noutras palavras, é um princípio *a priori*.

A esse político, que primariamente tem obrigações derivadas do princípio jurídico formal – quer se trate de questões de paz internacional, quer não –, Kant contrapõe novamente o político naturalista, que não sabe nada de princípios *a priori* ou, como diz Kant, de uma “política conhecível *a priori*” (ZeF, AA 08: 378). Neste contexto específico, este tipo de político é entendido como alguém que quer a paz, embora, como já vimos, nem sempre a queira, conforme a oportunidade. Como se disse, ele quer a paz “enquanto bem físico” (ZeF, AA 08: 377) e, evidentemente, na sua representação de fins, imagina-a como um estado de felicidade coletiva. Porém, ele persegue sua temporária política de paz como disciplina de uma doutrina geral da felicidade, para a qual, como se sabe, segundo Kant não existem princípios *a priori* e que, portanto, é destinada a permanecer sempre empírica. Não se ocupa da tarefa de manter ou estabelecer a paz como se fosse uma “tarefa ética”, nas palavras de Kant, mas como se fosse “um mero problema técnico”, um “problema da prudência de Estado”, na base do mais amplo conhecimento possível da natureza do homem empírico (ZeF, AA 08: 377). O tipo de motivação na qual aposta o naturalista político, é unicamente a sensível – quer ele opere tendo em vista como meio para seus fins o prazer ou o desprazer. Às vezes ele tenta manter o povo obediente “por meio do rigor”, às vezes pelo “charmariz da vaidade.” (ZeF, AA 08: 377). Já que não sabe nada tampouco do caráter *a priori* e da superioridade do republicanismo e de seus princípios, no que diz respeito à paz, não se sente vinculado em relação aos tipos de governo e às formas de Estado. Encontra na história empírica, que lhe serve de orientação, segundo Kant, “para cada forma de governo [...] exemplos de seu contrário.” (ZeF, AA 08: 377.). Encontra nele, por exemplo, o tirano justo ou o injusto. O que não consegue encontrar, segundo Kant, é a genuína forma de governo republicana, que pode ser pensada somente por um político moral (ZeF, AA 08: 377.). Pode ser pensada somente por ele, porque somente ele pode distanciar-se da facticidade de uma história sem o princípio genuinamente republicano e, a partir dessa distância, contrapor à facticidade uma projeção ideal normativa sobre algo que *deve* ser. No fim das contas, o naturalista político boia sem princípios no mar da contingência e, apesar de todo seu uso da prudência, seus esforços permanecem sempre “incertos no que concerne aos resultados.” (ZeF, AA 08: 377).

O âmbito específico de aplicação de uma razão reduzida a mera prudência – que é a única forma de racionalidade prática atribuída ao naturalista político – é aquele da felicidade. Neste sentido, pode tratar-se daquela individual, rumo à qual nossas tendências devem ser organizadas pela prudência de

maneira tal que, segundo Kant, “não entrem em conflito entre si” (RGV, AA 06: 058), mas pode tratar-se também, como em nosso caso, o caso da ideia de paz do naturalista político, de uma felicidade coletiva, para cuja realização devem ser aplicadas “regras pragmáticas ou da prudência.” (EEKU, AA 20: 200, nota). Nesse caso, os destinatários da aplicação da prudência do ator político são outros indivíduos, do seu ou de outros estados, e, primeiramente, os políticos de outros estados. O político naturalista, que adota com convicção o fim da felicidade coletiva pelo meio da prudência, deve, conforme a definição kantiana de prudência aplicada ao coletivo, possuir a “habilidade de poder servir-se para suas intenções de homens livres”, mais precisamente das “disposições e tendências naturais” deles (EEKU, AA 20: 200, nota.). Evidentemente, porém, esta tarefa no caso da felicidade coletiva ou até global (ainda mais do que no caso da felicidade individual) pode ser realizada de maneira extremamente limitada e nunca de maneira duradoura, e isso por uma razão de princípio; ou seja: pela natureza do âmbito de aplicação da prudência. O terreno das inclinações e das ideias de felicidade, quer individuais, quer coletivas, é movediço, frágil e inevitavelmente portador de conflitos – razão pela qual também segundo Kant uma doutrina da felicidade só pode dar-se como doutrina empírica, sempre passível de revisão, e nunca como ciência *a priori*. Para aquilo que, em relação às expectativas de felicidade, é conforme ao fim, vale o que Kant afirma na segunda *Crítica*:

O que traz consigo uma vantagem real e duradoura é algo que, se tal vantagem deve ser estendida à inteira existência, é sempre envolvido por uma escuridão impenetrável e precisa de muita prudência, para conformar a regra prática assim determinada, ainda que somente de maneira suportável, através de exceções cuidadosas, aos fins da vida. (KpV, AA 05: 036).

De maneira semelhante, em *À Paz Perpétua* afirma-se: “A razão não é bastante elucidada para abarcar a série de causas antecedentes que, segundo o mecanismo da natureza, permitam preanunciar com certeza o êxito feliz ou mau das ações e das omissões humanas (embora permitam esperá-lo conforme o desejo).” (Zef, AA 08: 370). De tudo isso segue-se que o projeto kantiano de um estado de paz ou da paz perpétua, e, correspondentemente, o projeto do tipo ideal de político por ele concebido se diferenciam claramente da ilusão de poder alcançar um estado de felicidade coletiva global entre os povos por meio de um uso prudente e hábil da razão técnico-prática.

O iludido que acredita na paz perpétua como estado de felicidade perpétua não é Kant, como seguem acreditando alguns que de *À Paz perpétua* não conhecem muito mais do que o título, mas é o tipo de político criticado por Kant, que concebe a paz como um bem material que pode ser alcançado através da prudência. A ideia kantiana de paz perpétua, pelo contrário, é a ideia, totalmente livre de sentimentalismo e de ilusões, de um direito das gentes global estabelecido de maneira duradoura, cuja vigência nunca exclui a possibilidade da violação do direito, mas em cuja vigência qualquer guerra representa uma violação do direito, contrariamente ao que acontecia no estado de natureza entre estados. Voltando ao político considerado por Kant como exemplar, cabe lembrar que, ao formular os deveres deste político, Kant menciona sequer a paz. À fórmula “age de tal modo...” ele acrescenta, como vimos: “seja qual for o fim” (Zef, AA 08: 377). Portanto, deve-se pressupor que a paz não seja perseguida diretamente, na hora de cumprir tal dever; e que o político em questão não aja expressamente como político “da paz”. Nas relações entre estados podem estar em jogo muitas questões; por exemplo: as mútuas relações comerciais. Se em todo e qualquer âmbito possível de política internacional for respeitado o dever jurídico de agir exteriormente com base em máximas universalizáveis, então a paz seria alcançada indiretamente, embora não seja visada diretamente. Em consequência disso, o político em questão não pode ser considerado explicita, mas sim implicitamente como um político “da paz” ou pacífico.

Kant expressa essa conexão primeiramente através de uma fórmula do dever um pouco patética, em seguida através de uma declaração mais sóbria, que pode ser lida, ao mesmo tempo, como um elogio do formalismo:

Se vocês aspirarem primariamente ao reino da razão pura prática e à sua justiça, então também vosso fim (o benefício da paz perpétua) chegará espontaneamente a vocês”. Pois a moral tem esta peculiaridade em si e, precisamente, em relação a seus princípios do direito público (portanto, em relação a uma política cognoscível *a priori*), que, quanto menos ela faz depender o comportamento do fim proposto, da vantagem – material ou moral – intentada, tanto mais, apesar disso, ela se torna consonante a ele, em geral; isso deriva do fato de que é justamente a vontade geral dada *a priori* (num povo ou na relação de vários povos entre si) que determina o que é de direito entre os homens. (Zef, AA 08: 378).

De um ponto de vista que todavia não discutimos, porém, é ainda necessário provisoriamente que exista um político que visa explicitamente à paz;

a saber: do ponto de vista da necessidade de tornar vinculantes e eficazes os conceitos da razão jurídica pura *a priori*, em particular os conceitos de um direito das gentes global. Os conceitos jurídicos permanecem deficitários, ou seja meros pensamentos, até quando não possuem manifestações exteriores, isto é, até quando não entrarem em vigor por meio de leis públicas, não forem representados por meio de instituições e não alcançarem eficácia por meio da coerção jurídica. Um direito das gentes meramente pensado não conseguiria impedir as guerras melhor do que um imperativo da paz, entendido como mandamento ético, que, como tal, depende da intenção interior, da vontade boa dos atores. Pelo contrário, um direito das gentes realizado de forma irreversível – esta é a expressão alternativa adequada para indicar a paz perpétua – não exige do homem político uma atitude ética, ou seja, uma motivação interior para a paz e um agir por dever, mas meramente a subordinação exterior ao direito, seja qual for o motivo dela. O motivo para o qual apela o direito é a coerção jurídica. Correspondentemente, as instituições do direito das gentes dotadas de poder observam as ações exteriores dos políticos e as relações exteriores entre estados e julgam cada explosão de violência, que, como se disse, é, naturalmente, sempre possível, como uma violação do direito, que será punida com uma pena jurídica. Mas até quando o direito das gentes não estiver vigorando de maneira total e irreversível, é necessário ainda o homem político motivado eticamente para assegurar a paz entre os estados, que ainda se encontram no estado de natureza, e, especialmente, para estabelecer o próprio direito das gentes. Esse político motivado eticamente se orienta pelos conceitos jurídicos puros *a priori* da razão prática e quer realizar a ideia do direito das gentes para tornar supérfluo que as questões da guerra e da paz dependam de políticos motivados eticamente. No caminho rumo ao estabelecimento através de reformas do direito das gentes por meio de reformas – caminho que, para Kant, é exigido juridicamente – ele deve, enquanto antropólogo, levar em conta a natureza humana empírica, já que, como diz Kant, “uma metafísica dos costumes não pode estar fundada na antropologia, mas pode ser aplicada a ela.” (MA, AA 06: 217; MS AA 06: 23). Deve também proceder segundo regras da prudência, isso é, como vimos, possuir a habilidade de colocar outros homens a serviço de suas intenções (EEKU, AA 20: 200, nota). Diferentemente do político naturalista, contudo, sua intenção suprema é a de dar validade à razão pura jurídica e a seu mandamento de um direito das gentes. A prudência do político jurídico ideal-típico da *À Paz perpétua* deve ser prudência na subordinação à razão pura prática.<sup>6</sup>

## REFERÊNCIAS

- BAUM, M. Politik und Moral in Kants praktischer Philosophie. In: KLEMME, H. F. (Hg.). *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin; New York: De Gruyter, 2009. p. 386-399.
- CASTILLO, M. Moral und Politik: Mißhelligkeit und Einhelligkeit. In: HÖFFE, O. (Hg.). *Zum Ewigen Frieden*. Berlin: Akademie, 1995. p. 195-220.
- GEISMANN, G. *Kant und kein Ende. Bd. 3: pax kantiana oder der Rechtsweg zum Weltfrieden*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2012.
- GERHARDT, V. Eine Theorie der Politik. Zu Kants Entwurf, Zum ewigen Frieden. In: ROBINSON, H. (Ed.). INTERNATIONAL KANT CONGRESS, 8. 1995. Memphis. *Proceedings....* Milwaukee: Maquette University Press, 1995. V. 1, p. 157-168.
- KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Tradução Clélia Ap. Martins et al. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. Part 1 e 2.
- MERTENS, T. Moralische Politik in Kants Friedensschrift. *Synthesis Philosophica: International Edition of the Journal Filozofska istrazivanja*, v. 25, p. 209-218, 1998.

## NOTAS / NOTES

- <sup>1</sup> As traduções de *À Paz Perpétua* são minhas, uma vez que a tradução portuguesa de Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2002) tem alguns problemas, começando pela tradução de *Rechtslehre* como “teoria do direito”. Para as citações da *Metafísica dos Costumes* será usada a tradução de Clélia Aparecida Martins e outros (Petrópolis: Vozes, 2013) (N. do T.).
- <sup>2</sup> A questão de a ordem pacífica imaginada por Kant não exigir uma motivação ética dos atores políticos tem sido salientada com particular relevância por Georg Geismann (2012. p. 229; 234). Em parte da literatura sobre *À Paz Perpétua*, pelo contrário, a diferença entre o aspecto jurídico e aquele ético tende a desaparecer—por exemplo: em Monique Castillo, que apresenta a figura normativa do ator político (em oposição ao seu antagonista, que será caracterizado em seguida) em termos de ética da intenção, isto é, como um político que possui a qualidade interior da vontade boa (CASTILLO, 1995, p. 204 e seguintes). Talvez contribua para o esclarecimento da questão separarmos o caminho para o direito global dos povos e a realização definitiva de tal direito. Enquanto o direito dos povos não for eficaz por meio de uma legislação pública concreta e não for implementado por meio de instituições dotadas de poder—por exemplo: por meio de tribunais—, não se pode falar da eficácia do motivo específico do direito, a saber, da ameaça de coerção. No caminho para um direito dos povos eficaz, a motivação ética deverá, então, ainda desempenhar um papel, mas, a partir do momento em que tal direito for eficaz, tal motivação não será mais necessária.
- <sup>3</sup> Ao desqualificar o político naturalista, Kant vai contra alguns teóricos políticos contemporâneos, cuja abordagem foi caracterizada corretamente por Manfred Baum como “empirismo na teoria do Estado” (BAUM, 2009, p. 393). Trata-se de Christian Garve, cujo *Ensaio sobre a relação da moral e da política* tinha sido publicado em 1788, e de Edmund Burke, cujas *Reflexões* de 1790 tinham sido traduzidas para o alemão em 1793. Entre os autores mais antigos destinatários da crítica kantiana, Nicolau Maquiavel é o mais preeminente.
- <sup>4</sup> Se a antropologia enquanto doutrina empírica do ser humano fosse a única perspectiva possível para a observação do homem, não haveria razão para ser otimista (MERTENS, 1998, p. 210); antes, haveria razão para desesperar (BAUM 2009, p. 390). A superação desta situação, que concerne ao uso exterior da liberdade humana, é possível exclusivamente graças à qualidade não empírica do ser humano, a saber, a de ser um sujeito de razão pura jurídica. Por meio dessa tese, pela qual somente a razão pura jurídica oferece essa chance, deveria encontrar expressão também certo ceticismo em relação ao otimismo das observações de Kant sobre a teleologia da história, segundo as quais o antagonismo das forças, cada uma das quais permanece envolvida em interesses particulares, promoveria a paz. Destarte, no decorrer da história é atribuída uma racionalidade dirigida a um fim—racionalidade externa ao ser humano e que, portanto, é anônima e age até contra a vontade desse. Com essa

atribuição se exige demais do juízo teleológico (cujas pretensões Kant habitualmente tende a reduzir). Se, pelo contrário, confiássemos na razão pura jurídica do ser humano, confiaríamos na nossa própria racionalidade e no ser humano enquanto sujeito conscientemente ativo.

- <sup>5</sup> Em boa parte da literatura não se especifica o que se deveria entender com o termo “publicidade” [Öffentlichkeit], ao qual se refere Kant ao falar do critério da publicidade [Publizität], de modo que se poderia pensar na parcela dos cidadãos interessados politicamente que não são representados institucionalmente. Monique Castillo, por exemplo, parece pensar que a finalidade do tornar públicas as máximas políticas seria a de oferecer aos cidadãos interessados o material para exercer sua liberdade de opinião (CASTILLO, 1995, p. 213). Uma consequência disso, contudo, poderia no máximo ser algo como uma pressão política contra as máximas incompatíveis com o conceito de direito; ora, isso já representaria algo, mas sua eficácia dependeria muito de circunstâncias contingentes. Manfred Baum oferece uma outra interpretação do caráter público exigido pelo postulado da publicidade em suas últimas consequências; na sua opinião, a publicidade decisiva é aquela que poderia ter seu lugar num tribunal público, perante o qual as máximas de ação política pudessem ser defendidas (BAUM, 2009, p. 397 s).
- <sup>6</sup> Volker Gerhardt (1995, p. 164 s) tem apontado para a impossibilidade de renunciar à prudência do Estado sob a direção de uma sabedoria de Estado orientada pelo direito, isto é, para a necessidade de lidar com a natureza humana com pleno conhecimento dela, assim como a experiência nos mostra que ela é. No caso de Georg Geismann, pode-se constatar certa hesitação em avaliar a relação entre a natureza empírica do ser humano, com a qual se deveria lidar por meio da prudência, e a orientação por conceitos puros do direito. Por um lado, Geismann admite que o caminho para a paz, embora seja primariamente um caminho jurídico, é, secundariamente, também um caminho prudencial; por outro, ele atribui à natureza empírica do ser humano meramente o papel de constituir o *problema* para a paz, mas não lhe reconhece relevância para a *solução* do problema (GEISMANN 2012, p. 234).