

# **Studia Kantiana**

**REVISTA  
DA SOCIEDADE  
KANT BRASILEIRA**

**Volume 19  
Número 1  
Abril de 2021  
ISSN impresso 1518-403X  
ISSN eletrônico 2317-7462**

## **Editores**

### **Joel Thiago Klein**

Universidade Federal do Paraná  
Florianópolis, Brasil  
E-mail: [jthklein@yahoo.com.br](mailto:jthklein@yahoo.com.br)

### **Monique Hulshof**

Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil  
E-mail: [mohulshof@gmail.com](mailto:mohulshof@gmail.com)

### **Robinson dos Santos**

Universidade Federal de Pelotas  
Pelotas, Brasil  
E-mail: [dossantosrobinson@gmail.com](mailto:dossantosrobinson@gmail.com)

## **Comissão editorial**

### **Christian Hamm**

Universidade Federal de Santa Maria  
Santa Maria, Brasil

### **Ricardo Terra**

Universidade de São Paulo  
São Paulo, Brasil

### **Zeljko Loparic**

Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

## **Web site**

[www.sociedadekant.org/studiakantiana](http://www.sociedadekant.org/studiakantiana)

## **Assistentes editoriais**

### **Nicole Martinazzo**

Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

### **Pedro Gallina Ferreira**

Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

### **Vinícius Carvalho**

Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

## **Endereço para correspondência**

[Mailing address]:

### **Joel Thiago Klein**

Departamento de Filosofia, UFPR  
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar – Ed.  
D. Pedro II, Curitiba- PR  
CEP: 80060-140

E-mail: [studia.kantiana@gmail.com](mailto:studia.kantiana@gmail.com)

## Conselho editorial

**Alessandro Pinzani**

Universidade Federal de Santa Catarina  
Florianópolis, Brasil

**António Marques**

Universidade de Lisboa  
Lisboa, Portugal

**Christoph Horn**

Universität Bonn,  
Bonn, Alemanha

**Daniel Tourinho Peres**

Universidade Federal da Bahia  
Salvador, Brasil

**Dieter Schönecker**

Universität Siegen  
Siegen, Alemanha

**Eckart Förster**

Universidade de München  
München, Alemanha

**Francisco Javier Herrero Botin**

Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte, Brasil

**Guido A. de Almeida**

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro, Brasil

**Günter Zöller**

Ludwig Maximilian Universität  
Munique, Alemanha

**Heiner Klemme**

Martin Luther Universität –  
Halle/Wittemberg  
Halle, Alemanha

**Henry Allison**

Universidade de Boston  
Boston, Estados Unidos

**José Alexandre D. Guerzoni**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Porto Alegre, Brasil

**Júlio Esteves**

Universidade Estadual do Norte Fluminense  
Campos dos Goytacazes, Brasil

**Luigi Caranti**

Univerità di Catania  
Catânia, Itália

**Marco Zingano**

Universidade de São Paulo  
São Paulo, Brasil

**Marcos Lutz Müller**

Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

**Marcus Willaschek**

Goethe Universität  
Frankfurt am Main, Alemanha

**Maria de Lourdes Borges**

Universidade Federal de Santa Catarina  
Florianópolis, Brasil

**Mario Caimi**

Universidade de Buenos Aires  
Buenos Aires, Argentina

**Nuria Sánchez Madrid**

Universidade Complutense de Madrid  
Madrid, Espanha

**Oliver Sensen**

University of Tulane  
New Orleans, EUA

**Otfried Höffe**

Universidade de Tübingen  
Tübingen, Alemanha

**Oswaldo Giacóia**

Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

**Pablo Muchnik**

Emerson College  
Boston, Estados Unidos

**Patrícia Kauark**  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte, Brasil

**Paul Guyer**  
Universidade da Pennsylvania  
Philadelphia, Estados Unidos

**Sílvia Altmann**  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Porto Alegre, Brasil

**Vera Cristina Andrade Bueno**  
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro, Brasil

**Vinícius de Figueiredo**  
Universidade Federal do Paraná  
Curitiba, Brasil

# Studia Kantiana

Volume 19

Número 1

Abril de 2021

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

## Artigos

[Articles]

### 9 **O direito do Senhor (*Crítica do Juízo*, 63)**

[The Right of the Lord (Critique of the Power of Judgment, 63)]

Pedro Paulo Pimenta

### 31 **Kants teleologische Überlegungen zur Menschenwürde in der Vorlesung über Naturrecht Feyerabend.**

[Kant's teleological reflections on human dignity in the Feyerabend lecture on natural law]

Fernando Moledo

### 49 **Uma interpretação jurídica sobre a suposta circularidade na fundamentação da filosofia transcendental de Kant**

[A legal interpretation about the alleged circularity in the foundation of Kant's transcendental philosophy]

Diego Kosbiau Trevisan

- 71 **Is there a Kantian faculty for politics? Judgment and Publicity in Political and Moral Philosophy in 20th Century**

Valentina Dafne De Vita

- 89 **O advento da filosofia psicológica de Tetens na Dedução transcendental das categorias de Kant de 1781: Pressuposto à concepção de sua interpretação psicológica**

[The advent of Tetens' psychological philosophy in the transcendental deduction of the 1781 Kant categories: Presupposition to the conception of its psychological interpretation.]

André Renato de Oliveira

## **Tradução**

- 111 **Recensão da Antropologia de Immanuel Kant por Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Tradução e Apresentação**

[Review from Immanuel Kant's Anthropology by Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Translation and Presentation]

Alexandre Hahn

## **Resenha**

- 121 **de Boer, Karin. Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered. Cambridge University Press, 2020.**

Luis Fellipe Garcia

- 130 **Informações aos autores**

- 131 **Information for authors**

- 132 **Siglas para citação das obras de Kant / Siglenverzeichnis**



## O direito do senhor (*Crítica do Juízo*, 63)<sup>1</sup>

[The Right of the Lord (*Critique of the Power of Judgment*, 63)]

Pedro Paulo Pimenta\*

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

Para Márcio Sattin, por 1992 and all that

Nos 230 anos da *Crítica do Juízo* parece apropriado chamar a atenção, ainda uma vez, para a singularidade do livro. Como sabem os leitores que chegam a ela após ter passado pela *Crítica da razão pura* e pela *Crítica da razão prática*, a “terceira crítica” reserva uma série de surpresas teóricas desconcertantes. Até hoje, muitos intérpretes de Kant têm dificuldade de entender muitas passagens, o que elas dizem, qual o estatuto do que é dito, e quais as implicações sistemáticas do que se diz – seja para a releitura das críticas precedentes, seja para o que vem depois da *Crítica do Juízo*. Não é necessário insistir nesses pontos; basta abrir os *melhores* comentários, que continuam tão escassos em 2020 quanto, digamos, há cinquenta anos atrás, para ver que é perfeitamente possível ler a terceira crítica como o acabamento mais coerente de um sistema único na história da filosofia – o da Filosofia Crítica, que, entendemos agora, não corresponde exatamente ao sistema positivo edificado a partir da identificação do primado do uso prático da razão, descoberta que serve a Kant como fio condutor para o estabelecimento de uma nova metafísica digna do título de *Wissenschaft*. Ao que eu saiba, não existe introdução mais apropriada a toda essa questão do que o artigo de Rubens Rodrigues Torres Filho para a Folha de São Paulo, publicado nos idos de 1992 a propósito da primeira

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste texto foi apresentada num colóquio dedicado aos 230 anos da *Crítica da faculdade de julgar* realizado à distância na UFABC ao longo do 2º semestre de 2020. Agradeço a Bruno Nadai pelo convite para que eu participasse desse evento e pelas observações feitas ao texto na ocasião; a Giorgia Cecchinato, Monique Hulshof, e Karen Shiratori, por observações críticas e apontamentos bibliográficos; e, em especial, a Ricardo Ribeiro Terra, que chamou minha atenção para uma passagem da *Paz perpétua* que eu não conhecia e permitiu assim que eu suprisse uma lacuna importante em meu argumento, para a qual eu não havia dado atenção.

\* E-mail: pedronamba@gmail.com

tradução integral da obra para a língua portuguesa<sup>2</sup>. Durante anos, essa versão foi a única de que os interessados dispunham para chegar a entrever a tão misteriosa “terceira margem da filosofia de Kant” (era o título do artigo de Rubens)<sup>3</sup>. Hoje, podem contar com o límpido texto da tradução de Fernando Costa Mattos<sup>4</sup>, verdadeiro *tour de force*, que, se deixa na cabeça do leitor a dúvida quanto a algumas soluções encontradas, o instiga com isso a ir ao original e a abrir outras traduções; enfim, a entrar no texto de Kant por múltiplas vias. E, quanto mais o fazemos, forçoso é reconhecer, mais surpreendente nos parece esta *Crítica da faculdade de julgar* – como iremos chamá-la daqui por diante, pautando-nos por Fernando.

Como eu disse, não me compete repetir o que os bons comentadores disseram, nem tenho a pretensão, que me parece simplesmente absurda, de oferecer algo como uma interpretação original de um texto que resiste incessantemente a toda tentativa de leitura definitiva. A *Crítica da faculdade de julgar*, diferente de suas irmãs mais velhas, não se estrutura segundo uma ordem que pareça justificada pela natureza de seu objeto, que é a reflexão como operação judicativa precedente à determinação e, por vezes, subjacente a ela. Ou melhor: se Kant segue uma ordem, é fácil perder de vista o seu desenvolvimento, em meio a tantas considerações acerca de assuntos os mais variados. É algo que não acontece, em absoluto, nos livros anteriores. Pensemos na Dialética Transcendental, que trata os sistemas precedentes de filosofia a partir de um grau máximo de generalização dos seus princípios, dissolvendo suas peculiaridades em um ponto de vista para o qual elas deixam de ter importância; ou na Analítica da Razão Prática, onde os sistemas de moral, em vez de serem discutidos em pormenor, são absorvidos, abruptamente, em uma tabela que os ordena a partir de critérios estranhos tão gerais que fica difícil identificá-los neste ou naquele autor (mesmo quando Kant os evoca pelo nome). Na *Crítica da faculdade de julgar* é diferente: as regras da poesia são consideradas; a retórica é criticada; a pintura é esmiuçada; a anatomia, a fisiologia e a taxonomia são mobilizadas; e assim por diante. Tudo se passa como se a positividade desses saberes, longe de estar sendo questionada por Kant, é, quando muito, limitada a certas condições, das quais eles mesmos oferecem, de resto, a melhor evidência. Nos domínios do gosto e da história natural, os limites da razão são como que expostos *in concreto*, na consideração dos produtos da arte humana e da técnica da natureza – tão similares entre si, tão díspares quanto aos princípios<sup>5</sup>. Dito isso, a ordem existe, e está lá: passamos da consideração de uma reflexão livre, que não redunda em determinação (o juízo de gosto) a outra em que o julgar aponta para as determinações da razão prática (o juízo teleológico).

---

<sup>2</sup> Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, tradução de Antonio Marques e Valerio Rohden, 1992.

<sup>3</sup> Ver Torres Filho, 1993.

<sup>4</sup> Kant, *Crítica da faculdade de julgar*, tradução de Fernando da Costa Mattos, 2016.

<sup>5</sup> Ver Lebrun, 2009.

Quero falar desta última operação. Detendo-me no capítulo 63 – intitulado: *Da finalidade relativa da natureza à diferença da finalidade interna* –, um texto aparentemente despretensioso, de ar digressivo, identificarei um efeito que me parece recorrente ao longo do livro, desde a difícil Primeira Introdução, suprimida, até as estranhas páginas finais do Apêndice à Crítica do Juízo Teleológico. Trata-se do seguinte: onde quer que se abra o livro, qualquer que seja o capítulo, e não importa qual o tema, deparamos com apontamentos conceituais de caráter sistemático, que dizem respeito, via de regra, à organização dos princípios da razão transcendental, e/ou às passagens que levam, nessa estrutura, da consideração do mundo sensível à do mundo inteligível<sup>6</sup>. A presença constante desse horizonte abrangente explica porque os capítulos da *Crítica da faculdade de julgar* se deixam remeter com tanta facilidade a textos publicados por Kant desde o início da década de 1781<sup>7</sup>, ao mesmo tempo em que se abrem para coisas que vieram a ser publicado depois, principalmente na década de 1790.

\*\*\*

“Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim” (IaG, AA 08: 18) – essa afirmação de Kant, primeira das nove proposições do opúsculo *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), é justificada com uma alusão à anatomia e à fisiologia. “Em todos os animais”, continua o texto, “isso é confirmado tanto pela observação externa quanto pela observação interna, ou anatômica” (*ibidem*). Kant refere-se ao método dos naturalistas, que em descrições de animais, têm de levar em conta a estrutura interna e a aparência externa com vistas à determinação específica dos indivíduos. Kant consigna a esse método um caráter filosófico: “um órgão que não deva ser usado, uma ordenação que não atinja o seu fim, são contradições à doutrina teleológica da natureza” (*ibidem*). O estudo da anatomia dos seres vivos ilumina sua fisiologia e permite elucidar cada parte do corpo e seu funcionamento por referência a um todo. Nesse sentido, a história natural é, mais que uma ciência empírica, uma disciplina, que integra uma *doutrina da*

<sup>6</sup> Ver Terra, 2003, “Sentidos de Passagem (*Übergang*).

<sup>7</sup> Nada direi aqui acerca de outros textos, igualmente importantes, como os de 1763 (*Único fundamento possível para uma demonstração da existência de Deus*) e 1775 (*Das diferentes raças humanas*). Ver a respeito Marques, 1987, cap. 3.

*natureza* que toma os organismos como sistemas particulares e os refere a um sistema geral, governado por fins. Portanto, o aporte da finalidade é duplo. Por um lado, diz respeito à ordenação interna dos seres vivos como sistemas particulares; por outro, refere-se à disposição destes num sistema, na medida em que a peculiaridade de um indivíduo é inserida pelo naturalista num sistema mais abrangente, o da espécie, que comprehende os indivíduos e os ultrapassa, remetendo a uma ordem geral da natureza como sistema. Por isso, adverte-nos Kant, “se prescindirmos desse princípio, não teremos uma natureza regulada por leis, e sim um jogo sem finalidade da natureza, e uma indeterminação desoladora toma o lugar do fio condutor da razão” (*ibidem*). No olhar do naturalista, que vê, observa, constata e explica, encontra-se o signo de uma ordem da qual a natureza parece depender, mesmo nos fenômenos explicados pelo mecanismo. Em suma, o naturalista que julga de acordo com causas finais é, no fundo, um bom filósofo, pois considera tudo necessário, nada contingente, desde os detalhes da anatomia de uma planta ou animal até suas conexões com outros numa determinada região geográfica; e assim por diante.

Ideia similar é exprimida no capítulo 61 da *Crítica da faculdade de julgar*, mas com uma diferença significativa:

Quando mencionamos a estrutura de um pássaro, a cavidade de seus ossos, a disposição de suas asas para o voo, e da cauda para o direcionamento, etc., dizemos que tudo isso é contingente no mais alto grau, segundo o mero *nexus effetivus* da natureza, sem precisar recorrer a um tipo especial de causalidade, qual seja, a dos fins (*nexus finalis*); ou seja, dizemos que a natureza, considerada como mero mecanismo, poderia ter se estruturado de mil outras maneiras sem esbarrar justamente na unidade segundo tal princípio, e que, portanto, é somente fora do conceito da natureza, não nele, que podemos esperar encontrar algum fundamento a priori para essa unidade. (KU, AA 05: 360)

A principal diferença entre esse texto e a primeira proposição do opúsculo citado me parece residir no deslocamento da ênfase, que antes recaía sobre a ideia da *natureza* como sistema e agora é inteira sobre a ideia da *razão* como sistema. Se antes a finalidade era como que imposta à observação pelo objeto, entende-se agora que é a observação, guiada pela razão, que a impõe ao objeto. Num caso como no outro, não é necessário que o naturalista saiba ao certo o que está fazendo, acontece que realiza suas observações de acordo com a pressuposição não-deliberada de uma máxima teleológica, que, agora sabemos, é um princípio estrutural da razão junto à faculdade de julgar no uso teleológico (reflexionante). Com isso, as coisas da natureza viva perdem o estatuto de objetos produzidos a partir de uma ideia ou designio e adquirem o de representações produzidas em conformidade a uma ideia ou designio, que, no entanto, não está nelas. Encontraremos o eco dessas considerações no capítulo 63 que nos interessa aqui.

Kant abre o texto:

A experiência só conduz nossa faculdade de julgar ao conceito de uma finalidade objetiva e material, isto é, ao conceito de um fim da natureza, quando temos de julgar uma relação entre a causa e o efeito que só nos sentimos capazes de considerar conforme a leis se colocarmos no fundamento da causalidade da causa a ideia do seu efeito como condição de sua possibilidade. Isso pode acontecer de duas maneiras: ou quando consideramos o efeito imediatamente como produto artístico, ou quando o consideramos como meio para a arte de outros possíveis seres da natureza, quer dizer, como fim, ou como meio para o uso conforme a fins de outras causas. Esta finalidade chama-se utilidade (para seres humanos) ou também conveniência (para todas as demais criaturas), e é meramente relativa; ao passo que a primeira é uma finalidade interna dos seres naturais. (KU, AA 05: 367).

Os ares de uma passagem como essa indicam-nos suficientemente que a *Crítica da faculdade de julgar* não deve ser tomada por um tratado de história natural, nem mesmo como uma propedêutica a essa ciência; é um livro de metafísica, que discute as condições de possibilidade do conhecimento dos seres vivos não enquanto tais, mas como formas, livro que não se interessa pela ciência de sua investigação experimental ou pelos resultados que esta venha a produzir, mas apenas pelo que seria o pressuposto transcendental dessa ciência (que, como se sabe, Kant considera altamente imperfeita)<sup>8</sup>. Isso explica porque o autor se sente à vontade para pressupor – como asserções conceituais demonstradas em outras partes de seu sistema – uma distinção entre “seres humanos” e “todas as demais criaturas”, com base não apenas no uso da razão (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, 1784) mas também na ideia de uma destinação moral da espécie humana (*Ideia de uma história universal*, 1784). São critérios estranhos à história natural como ciência; e que, se adotados, impediriam, inclusive, o bom andamento de uma disciplina como a anatomia comparada, por exemplo. Sem mencionar o desembargo com que Kant postula, a título princípio judicativo, uma “finalidade interna dos seres naturais”.

Kant assume, assim, como verdades filosóficas, duas proposições que os naturalistas nem sempre reconhecem enquanto tais. Na *História Natural* de Buffon e Daubenton (1751-1778)<sup>9</sup>, por exemplo, elas despontam como altamente problemáticas: uma, que afirma a diferença intrínseca entre o homem e os outros animais; a outra, que vincula a ideia de causa final à estrutura anatômico-fisiológica

<sup>8</sup> Um exemplo sintomático disso é a adoção por Kant na CFJ de um pressuposto puramente teórico de Blumenbach, sem nenhuma menção de suas extensas investigações empíricas ou sequer da síntese delas em seus (excelentes) manuais de história natural. Sobre a teoria de Blumenbach em sua relação com Kant ver a introdução de Isabel Fragelli à sua tradução de Blumenbach, *Sobre o impulso de formação*, 2019.

<sup>9</sup> Tomo a liberdade de recomendar sobre esse ponto meu próprio livro, *A trama da natureza. Organismo e finalidade na época da Ilustração*, 2018, cap. 5.

dos seres vivos. Para Kant, este último postulado é, em 1783 como em 1790, a condição *sine qua non* da história natural como ciência, afirmação algo peremptória que sugere a contraposição deliberada às hesitações de Buffon nessa matéria. Quanto à diferença entre o homem e os animais, ela é, na *História Natural*, a um só tempo um dogma, tomado como princípio de observação da experiência, e uma ideia heurística, a ser ajustada pelo estudo da economia animal: pois, pergunta-se Buffon, o que são a razão e a alma, senão efeitos de um sentimento interno altamente complexo, que se dá, no entanto, no quadro de uma economia comum entre a espécie humana e as demais do mesmo reino? Com isso, Kant relega os critérios anatômicos a uma posição secundária em relação ao critério moral apontado no opúsculo de 1784. Veremos que essa opção tem suas vantagens, mas cobra um preço.

Dito isso, parece-me de sumo interesse acompanhar Kant nas ponderações feitas no capítulo 63, que mostram um empenho claro de relativizar, a ponto de suprimi-la, a ideia de que a Natureza perfaria um sistema concatenado por fins, ideia essa vigente, em diferentes formulações, por toda parte na ciência natural do século XVIII (dois exemplos: *Systema Naturae*, de Lineu, 1758; *Considérations sur les corps organisés*, de Bonnett, 1762). Ora, é precisamente ao refutar essa crença filosófica que os naturalistas de caso pensado imiscuem em sua prática, que Kant encontra um motivo para a ancoragem para o postulado da centralidade do homem no mundo natural, e, na verdade, uma ancoragem lógico-transcendental, para uma ideia, de resto, venerável. Movimento a que vem se acrescentar, nos capítulos 64-65 (dos quais não falarei), a demonstração da necessidade lógico-transcendental de se admitir, na investigação dos seres naturais, o princípio da finalidade interna na conexão entre as suas partes<sup>10</sup>.

Citarei a partir de agora, de maneira extensa, algumas passagens do capítulo 63, escritas em estilo único, que, na minha opinião, a tradução do Fernando soube como nenhuma outra trazer para o português. A terceira *Crítica* pode não ser um dos tratados de história natural que fizeram a delícia dos salões europeus do século XVIII, mas, em momentos como esses, se lê com tanta fluência como se o fosse.

Os rios, por exemplo, carregam consigo todos os tipos de terra úteis ao crescimento das plantas, e os depositam ora em terra firma, ora em suas embocaduras. Em muitas encostas, a corrente espalha essa lama sobre a terra ou a deposita nas suas margens; e, se sobretudo os homens ajudam a evitar que o refluxo a leve de novo embora, aumenta a extensão do solo fértil e o reino vegetal ganha terreno onde antes havia peixes e crustáceos. A maioria das extensões de terrenos desse tipo foram feitas pela própria natureza, que continua a fazê-las, ainda que lentamente. A questão é saber se isso deve ser julgado um fim da natureza por ter uma utilidade para os seres humanos; pois, para o próprio reino vegetal não se pode considerar que o tenha, já que tudo o que é ganho pela terra é, em contrapartida, tirado das criaturas marinhas. (KU, AA 05: 367)

---

<sup>10</sup> Para a ideia de organismo em Kant ver em particular Mensch, 2013; e Duchesneau, 2018, cap. 10.

Belo quadro de correlação entre processos geológicos e a vida vegetal, entre um elemento da natureza que não tem organização e outro, dotado de fisiologia própria, combinando-se num mesmo sistema, definido geograficamente. Fazem figura também, nesse recorte imaginário, as “criaturas marinhas” e os “peixes e crustáceos”, que subjazem ao solo fértil (e logo, cultivável: o homem, nomeado em seguida, encontra-se desde sempre, nas páginas de Kant, à espreita, quando se fala do mundo natural). As relações entre o mineral, o vegetal e o animal se estabelecem sem que a índole desses objetos entre em questão; ao contrário, a ideia de fixidez dos reinos, com seus limites bem marcados, sugerida à primeira vista, é como que compensada pela facilidade com que uma coisa se transforma na outra. O que está em questão, porém, não é isso; mas o seguinte: estariam esses processos destinados à conveniência dos animais e à utilidade do homem? Ao que Kant responde taxativamente: *não*, pois, é contingente que eles sejam considerados úteis ou convenientes por seres vivos que fazem parte deles ou venham a ser beneficiados por eles.

Dito isso, Kant prossegue, variando o foco da exposição.

Nenhum solo é tão favorável aos pinheiros quanto o arenoso. E o velho mar, antes de se retirar da terra, deixou tantos bancos de areia nas nossas regiões ao norte, que puderam crescer nesse solo, de resto inútil para outros cultivos, extensas florestas de pinheiros – por cuja erradicação desmesurada costumamos culpar nossos ancestrais. Aqui pode-se perguntar se esse antiquíssimo depósito de camadas de areia foi um fim da natureza em benefício das florestas de pinheiros que assim se tornaram possíveis. (KU, AA 05: 367-68)

Essa indagação, aparentemente ingênua, implica, na verdade, uma concatenação conceitual altamente problemática; como fica claro neste trecho logo em seguida:

Se um dia deveria haver no mundo vacas, ovelhas, cavalos etc. era preciso que houvesse mato na terra; mas também era preciso que houvesse ervas salgadas no deserto, para que os camelos pudessem prosperar; e estes e outros animais herbívoros teriam de existir em grande quantidade para que pudesse haver lobos, tigres e leões. Portanto, a finalidade objetiva que se funda na conveniência não é das coisas em si mesmas, como se a areia por si mesma, como efeito de sua causa, o mar, não pudesse ser compreendida sem atribuir um fim a este último, e sem considerar o efeito, a areia, como um produto artístico. É uma finalidade meramente relativa e contingente para a coisa mesma a que é atribuída, e, ainda que nos exemplos apresentados os tipos de erva devam ser julgados em si mesmos como produtos organizados da natureza, e, portanto, ricos em arte, são considerados, em relação aos animais que se deles se alimentam, mera matéria bruta. (KU, AA 05: 368)

Em boa filosofia, a conveniência de um objeto qualquer em relação a outro, sempre altamente contingente, não autoriza a inferência de que uma arte presidiria à sua existência. Portanto, assim como, nos processos geológicos, a areia não é uma arte da técnica do mar (o próprio absurdo desse jeito de falar é flagrante), tampouco a erva foi feita para o camelo, que, por seu turno, não está lá, no deserto, para ser utilizado por algum beduíno. Tomadas em suas relações recíprocas, essas coisas todas são “materia bruta”, inclusive o homem, o que não muda só porque algumas delas são, em si mesmas, organizadas.

Essa injunção é tão forte, que permanece válida mesmo quando volta à cena essa figura estranha; refiro-me a isso que Kant agora chama de “ser humano”, esse animal todo especial, dotado de uma propriedade, “a liberdade de sua causalidade”, ou seja, de uma razão prática com fundamento transcendental, ligada a priori à sua vontade, que o distingue dos outros seres naturais e indica a sua destinação moral, sugerindo a pertença de suas ações a uma ordem causal governada por fins. Pois, a vontade, tanto no uso autônomo, guiada pela razão, quanto no heterônomo, a reboque da sensibilidade, é uma faculdade de executar ações em conformidade ao conceito de um objeto, dado a priori ou a posteriori, e nessa medida é, por excelência, uma faculdade teleológica. Que seja, diz Kant. Ainda assim, ele continua, não é porque esse ser moral “considera as coisas da natureza relativamente a seus propósitos”, que elas foram feitas para si, destinadas em si mesmas à sua apropriação e uso. A verdade, mais trivial, é que “a razão do ser humano consegue dar às coisas uma concordância com suas ideias”, pouco importa se “insensatas” (o uso de produtos naturais como adereços e cosméticos) ou “racionais” (o dos animais para montá-los ou para arar a terra). Ora, trata-se aí de uma ancoragem parcial dos produtos da natureza como tantos fins, porque o que ora depende da necessidade ora do capricho varia bastante, e o que num lugar é supérfluo pode, em outro, mostrar-se essencial; malgrado toda a sua dignidade, o próprio homem, no palco da natureza, é alimento para outros predadores. Do que se segue que, para haver um “juízo teleológico absoluto”, seria preciso elevar-se para além da “observação da natureza” e chegar a um ponto de vista transcendental, único capaz de estabelecer a ideia de “um fim da natureza em si mesmo”. (KU, AA 05: 368-69).

Quer dizer, toda teleologia é, no plano da observação, um sistema parcial, o que inviabiliza a pretensão dos newtonianos ingleses (e franceses: pensemos em Voltaire) de se alçar, pelo estudo da Natureza como sistema de fins em si mesmos, até o seu Criador. Como mostrou Hume nos *Diálogos sobre religião natural*, não há religião filosófica, não há religião natural, é impossível conhecer ou demonstrar as propriedades ou sequer a existência de Deus a partir do que a razão humana conhece na experiência. Nesse ponto, Kant concorda com Hume, e vale saborear por um instante a convergência de opiniões entre dois filósofos que, em matéria de doutrina, divergem em quase tudo.

Descartada a religião natural, Kant procede ao arremate do capítulo 63 com um derradeiro excuso naturalista, é verdade que sóbrio, mas nem por isso menos nocivo para os interesses da metafísica moderna de extração naturalista (ou newtoniana) a que nos referimos aqui. Marcarei os diferentes movimentos do argumento com números [entre colchetes], para depois me referir a essas partes do texto mais facilmente.

[1] A neve protege as sementes contra a geada em terras frias e favorece a sociabilidade humana (pelos trenós); os lapões encontraram nelas animais que possibilitam essa sociabilidade (as renas), que conseguem extraír suficiente nutrição de um musgo seco que, para ser encontrado, depende de que elas escavem a neve; mesmo assim, esses animais se deixam domesticar com facilidade, abandonando voluntariamente uma liberdade que poderiam bem conservar. [2] Para outros povos que vivem na mesma região gelada, o mar contém um rico manancial de animais que, além de lhes oferecer nutrição e vestimenta, e entregar-lhes, por assim dizer, madeira boiando, para que com ela construam suas habitações, fornece-lhes ainda material combustível, para aquecer suas cabanas. [3] Eis aí uma admirável conjunção de tantas relações da natureza a um fim; e este fim é o lapão, o groenlandês, o samoiedo, o iacuto etc. Mas não se vê por que, afinal, seres humanos têm de viver nesses lugares. [4] Dizer, portanto, que a razão pela qual vapores caem do ar em forma de neve, e o mar tem suas correntes que levam para lá a madeira de árvores crescidas em terras quentes, e existem tantos animais marinhos recheados de gordura, é porque a causa que engendra todos esses produtos da natureza tem por fundamento a ideia de uma vantagem para certas pobres criaturas, seria um juízo arbitrário bastante arriscado. Pois, mesmo que essas utilidades da natureza não existissem, não notaríamos a falta de nada na adequação das causas naturais a esse estado de coisas; pensaríamos, antes, que exigir tal disposição e supor na natureza tal fim seria algo desmedido e irrefletido. [5] (Pois, nesse caso, somente a maior incompatibilidade entre os seres humanos poderia tê-los levado a regiões tão inóspitas). (KU, AA 05: 369)

Kant começa [1] por chamar a atenção de seu leitor, que vive nos civilizados burgos alemães, para o fato de que também os povos mais rústicos da Europa (como eram então chamados) têm a sua civilização, facilitada por certas circunstâncias geográficas, e estruturada, no caso, em torno de um animal, a rena, que, tal como o cão de Buffon (HN, V, 1755)<sup>11</sup>, abre mão de sua liberdade nativa para colaborar com o homem e entrar em sociedade com ele, isto é, para, graças ao homem, deixar o estado de natureza, recebendo por essa renúncia dotes nada desprezíveis<sup>12</sup>. Kant passa

---

<sup>11</sup> Buffon, *História natural*, 2020.

<sup>12</sup> Há um belo livro a respeito de como os animais atuam na configuração das sociedades humanas; foi escrito na França da década de 30, seu autor é André Leroi-Gourhan, e chama-se *La civilisation du renne*. Pode ser lido como

então [2] à reiteração da facilitação das coisas humanas pela natureza, mesmo nas mais inóspitas regiões. Feito isso, chega [3] à constatação decisiva: “Mas não se vê por que, afinal, seres humanos têm de viver nesses lugares”. Boa pergunta, há de concordar o leitor de Kant, a 230 anos de distância: todas essas facilidades parecem agora ter sua utilidade reduzida ao efeito de uma combinação de uma série de circunstâncias, que poderiam ser outras e produziriam séries de concatenação teleológica diferentes dessas. Ou seja, é altamente contingente que essas coisas se refiram a um fim, a espécie humana. O que leva Kant [4] a concluir pelo caráter arbitrário de todo juízo determinante acerca de um sistema da natureza segundo causas finais, a partir da perspectiva humana. É claro, em outros termos, que a natureza não existe para nós nem funciona como o faz para a nossa conveniência ou de qualquer outro ser que seja parte dela. Apenas no parêntese que encerra o capítulo [5] somos informados de que, se há homens na taiga, é por conta do que a *Ideia de uma história universal* chama de “insociável sociabilidade” da espécie humana – como os homens estão sempre às turras uns com os outros, a guerra acaba sendo o fim de toda instituição política; e, se há humanos nas terras geladas, é porque a elas foram levados por sua “incompatibilidade” com outros humanos. Razão contingente, portanto, de caráter histórico, que não tem a ver com nenhum plano da natureza – tudo se dá, até aqui, de acordo com causas eficientes. Os homens na taiga se associam de tal maneira a colher certas vantagens das condições que ali encontram, ajustando-se, acrescentemos, a um ciclo natural que é totalmente alheio a eles<sup>13</sup>.

Comentando o capítulo 63 que nos interessa aqui, Lebrun explica o seguinte:

A importância que se atribui ao conceito de utilidade é inseparável do estatuto da teleologia clássica. Quanto mais nos convencemos de que o homem é o único autor da finalidade, não mais instrumento da ordem, como o artesão platônico, mas inventor de ordem, menos nos disporemos a encontrar finalidade nas coisas. Aquilo que passava por benevolência da natureza deve ser creditado à engenhosidade dos técnicos: se os óculos não tivessem sido inventados, alguém se admiraria de que o nariz foi feito para carregá-los? A monopolização da finalidade pela técnica humana tem, portanto, como contrapartida, sua expulsão da natureza. (Lebrun, 1992, pp. 642-43)

Desde que devidamente submetida a uma crítica, a história natural tem um papel pedagógico, como aliás, já observara Buffon: ela nos ensina a olhar para os processos da natureza e identificar, numa multidão de fenômenos, aquela classe – a dos objetos fabricados pelo homem – que concentra em si tudo o que há de

---

uma ilustração e um desdobramento talvez inusitado dessa passagem de Kant: nele, a rena, uma vez domesticada, é tão ativa quanto o homem, *por conta do que ela se presta a fazer ou não*, na estruturação as relações sociais que servem à utilidade humana.

<sup>13</sup> Lembro aqui um documentário do Werner Herzog lançado em 2010, *Happy People – A Year in the Taiga*. O título é kantiano: pois, afinal, se trata na felicidade humana de um ajuste a posteriori entre a vontade e fins alheios ao interesse da razão. Ora, pelas lentes de Herzog é precisamente o que acontece com as técnicas de sobrevivência e adaptação dividas pelos habitantes humanos das planícies setentrionais euroasiáticas.

teleológico em um mundo de resto alheio às causas finais. Estaríamos, com isso, privados de uma teleologia da natureza? De modo algum: a filosofia tem prioridade em relação à história natural, e, no capítulo 82 da *Crítica da faculdade de julgar*, Kant poderá dizer o seguinte:

Quando observamos o reino vegetal, podemos, devido à imensurável fertilidade com que ele se espalha em praticamente qualquer solo, ser levados, num primeiro momento, à ideia de considerá-lo um mero produto do mecanismo da natureza, o qual ela exibe nas formações do reino mineral. Mas um exame mais detido da indescritivelmente sábia organização nele presente não nos permite ficar nessa ideia, sugerindo antes a questão: Para que existem essas criaturas? Caso se responda que é para o reino animal, que se nutre delas de modo a poder espalhar-se pela terra em tantas espécies diferentes, recoloca-se a questão: Para que existem então esses animais herbívoros? A resposta seria mais ou menos a seguinte: para os animais de rapina, que só podem se alimentar do que tem vida. Por fim, coloca-se a questão: Para que existem todos esses reinos da natureza? Para o ser humano, para os diversos usos que o seu entendimento lhe ensina a fazer de todas essas criaturas; e ele é o fim último da criação aqui na terra, pois é o único que pode elaborar um conceito de fins e, através da sua razão, construir um sistema de fins a partir de um agregado de coisas formadas em finalidade. (KU, AA 05: 426-427)

Não nos enganemos. A espécie faz valer aí os seus direitos, e quando se fala em “razão humana” o acento se desloca para o segundo termo da expressão: raciocinamos como o fazemos em nome do interesse de nossa espécie. Se não cabe raciocinar conceitualmente atribuindo à natureza o caráter de um sistema objetivo articulado segundo fins, pois isso seria pecar por um antropocentrismo irrefletido, o ponto de vista da espécie legitima o antropocentrismo razoado, pois claro está que o raciocínio é, desde o início, parcial, não se dá a partir do ponto de vista de uma razão em geral, mas de uma razão que se consubstancia, por assim dizer, em uma espécie determinada. É porque convém ao homem ordenar tais e tais objetos em uma hierarquia subordinada aos seus fins que ele poderá declarar, sem mais, que a Natureza tem uma ordenação teleológica. O homem deveria saber do que está falando: ele mesmo a inventou. Mas o que acontece é que os seres humanos confundem essa criação com uma Criação divina, e iludem-se de que tudo na Natureza convergiria para eles, porque um plano o prevê. Por sermos criaturas morais, e técnicas, tudo se passa como se de fato assim fosse; cabe à Crítica realizar a genealogia dessa crença, ou ilusão.

Mas se trata mesmo de uma crença ou ilusão? Não seria antes um contrassenso, e apenas parcial, que só tem esse caráter enquanto permanecemos nos limites estreitos da teoria? Pois, como mostram os capítulos finais da 2ª parte da

*Crítica da faculdade de julgar*, uma vez que a razão prática entre em cena e afirme seus direitos na consideração da natureza como sistema, esse jeito de falar um pouco ingênuo, que se refere ao mundo natural como se ele fosse “nossa”, adquire pleno sentido no registro de um discurso moral – e então, a Natureza será, de fato, vista como *feita para a nossa espécie*, que compartilharia, assim, de uma razão que a transcende, a mesma da providência que opera na natureza<sup>14</sup>. Esse deslocamento chega a ponto de legitimar, inclusive, uma reabilitação do providencialismo – não à maneira antiga, dogmática, mas em chave crítica. Com um misto de surpresa e fascínio, constatamos que Kant reescreveu o capítulo 63 que estamos comentando, mudando o ponto de vista da narrativa, no Suplemento Primeiro do panfleto *A paz perpétua. Um projeto filosófico* (1795). Por uma questão de deleite, eu cito integralmente a passagem em questão:

A organização provisória da natureza consiste em que ela 1) providenciou que os homens em toda parte do mundo possam nelas viver; 2) por meio da guerra, levou-os mesmo às regiões mais inóspitas, para povoá-las; 3) também por meio da guerra, obrigou-os a entrar em relações mais ou menos legais. É digno de admiração que nos frios desertos, junto ao oceano glacial, cresça apesar de tudo o musgo, que a rena busca debaixo da neve, tornando-se assim ela mesma, o alimento ou o meio de transporte do ositíaco ou do samoiedo. Também é digno de admiração que se encontre nos desertos de areia o camelo, que parece ter sido criado para percorrê-lo, e não para permanecer inutilizado. Mais claramente ainda brilha a finalidade da natureza quando se considera que, às margens do oceano glacial, além de animais recobertos de peles, também as focas, morsas e baleias proporcionem aos habitantes [humanos] alimento com suas carnes e o fogo, com suas gorduras. Mas a previsão da natureza reclama de nós a máxima admiração em virtude da madeira que ela arrasta flutuando até essas regiões desprovidas de vegetação (sem que saiba ao certo de onde vem), pois, sem isso, [os homens] não poderiam construir seus veículos de transporte nem as suas armas ou cabanas, enquanto que, com isso, têm o bastante para lutar contra os animais e viver em paz entre si. (ZeF, AA 08: 363)

Essa passagem toma como assertóricas as mesmas verdades que o capítulo 63 suspendia e tratava como problemáticas: o que era contingente do ponto de vista da reflexão se tornou necessário pela ótica da razão prática. A continuação do texto, que me dispenso de citar por inteiro, mas que é igualmente magnífica, pode, inclusive, ser lida como a narrativa do que se segue ao triunfo inevitável do homem sobre os animais que o acossam: na guerra de todos contra todos, entre seres humanos, os bichos, outrora nossos rivais, são devidamente instrumentalizados: “O primeiro dos animais que o homem aprendeu a domar e a domesticar como instrumento de guerra na época em que povoou a terra foi o cavalo (o elefante pertence a uma época posterior, à época do luxo de Estados já estabelecidos)”. (ZeF, AA 08: 363). O excuso de teor naturalista da *Crítica da faculdade de julgar* dá lugar a uma história

---

<sup>14</sup>O que legitima um antropocentrismo sem reservas; tem razão, portanto, Lorraine Daston em *Against Nature*, 2019, na introdução.

conjectural dos primórdios da humanidade, na qual atua com mão firme uma providência que tudo calcula e dispõe em benefício dessa espécie e, eventualmente, de outras, mas isto como pura contingência em relação à necessidade que governa a história e permite considerar a natureza como um sistema total em que cada uma das partes é integrada a um mesmo desígnio. “O que subministra a garantia da paz perpétua”, adverte Kant, “é nada menos que a grande artista, a Natureza (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece com evidência uma finalidade” (ZeF, AA 08: 360) – afirmação absurda antes de 1790, mas que agora soa normal.

Contudo, estariam enganados se pensássemos que o lugar do homem na criação, ou, por outra, que a realização do “destino” de sua espécie é um dado ontológico. Se é certo que tudo, nesse sistema de fins que transparece mesmo nas causas mecânicas, converge para a destinação moral de nossa espécie, Kant adverte que só podemos nutrir a esperança de realizá-la se nos dedicarmos com afinco ao cumprimento do dever que a natureza incutiu em nós, como criaturas morais, a começar pela promoção de certa exigências perfeitamente exequíveis, como as previstas “nas três relações do direito público”, a saber, “o direito político, o direito das gentes, e o direito cosmopolita” (ZeF, AA 08: 365).

Não me compete, porém, falar sobre a filosofia do direito. Em vez disso, indaguemos: e quanto à primeira condição histórico-conjectural para que a espécie humana se ponha em marcha na via do cumprimento dos fins nela inscritos? Quanto a isso, Kant é inequívoco. Nessa história, traçada “de um ponto de vista cosmopolita”, o momento em que a espécie humana primeiro faz valer seus interesses, por meio do uso de sua razão, ocorre quando reclama para si o direito de se diferenciar, de uma vez por todas, dos outros seres vivos (tratando-os, doravante, como “todos os outros”, ou “os demais”, ou ainda: “o restante”), declarando uma guerra a seus rivais, e subjugando-os. No opúsculo *Começo conjectural da história humana* (1785), a saída de nossa espécie do estado de natureza é consagrada por um gesto de diferenciação que não vem exatamente do homem, mas da razão que opera nele e distingue-o enquanto espécie.

O último passo da razão, que eleva o homem acima da sociedade com os animais, foi fazê-lo compreender (ainda de maneira obscura) que era propriamente *o fim da natureza*, e nada do que vive sobre a terra poderia fazê-lo renunciar a isso. Na primeira vez que disse à ovelha, “a pele que portas, não te deu a natureza para ti, mas para mim”, arrancando-a e com ela vestindo-se (Gênesis, 3: 21), descobriu um privilégio que tinha, em razão de sua natureza, sobre todos os outros animais, já não considerados companheiros na criação, mas meios e instrumentos colocados à disposição de sua vontade para o êxito de seus propósitos. Essa representação implicava (embora de modo obscuro) a ideia oposta, ou seja, ele não poderia dirigir-se nos mesmos termos a nenhum

homem, mas deveria considerar todos os homens iguais e copartícipes nos dons da natureza. (MMA, AA 08: 114)

Seria esse evento, introduzido aqui a título conjectural, e, por isso mesmo, dotado, senão de verdade, de uma verossimilhança que satisfaz a razão prática, um aposto à história transcendental da razão? Mas a *Crítica da faculdade de julgar* deixa claro em suas páginas finais que, para que os fins da razão possam ser pensados como efetiváveis na experiência, é necessário primeiro organizar essa experiência num sistema teleológico – a cultura, a sociedade – em que o homem desponta, empiricamente, como o único fim absoluto em si mesmo e para si mesmo. Tal é, reitera a *Paz perpétua*, a condição de possibilidade para que se possa conceber a realização, no domínio da experiência, senão do fim moral, ao menos de coisas que apontem para ele (uma constituição republicana, por exemplo). A dominação dos animais como meios garante, assim, a validade da perspectiva da realização do sumo bem moral da espécie humana na terra. Ou, se quisermos, a condição para a realização da lei moral é a submissão da natureza viva aos imperativos da razão, em prol de nossa espécie. Portanto, na ordem geral, os imperativos hipotéticos são como que a antecâmara para a realização dos fins inscritos no imperativo categórico. Mas é importante destacar que a condição de possibilidade para que esse arranjo tenha lugar, e a natureza, como sistema ligado por fins, se disponha à efetivação da razão prática, é a existência de uma guerra tão constante e tão ferrenha quanto àquela a que se alude na Ideia de uma história universal; com uma diferença: é uma guerra travada entre o homem e as outras criaturas, e o seu resultado é a domesticação de animais ferozes, a destruição de outros, a utilização de suas partes para o sustento e o prazer humanos. Kant lera bem a História Natural de Buffon, e estava a par da ideia de que a técnica humana, guiada por considerações de utilidade, afirma-se em detrimento dos interesses de outras espécies, consagrando assim nossa saída do estado de natureza. Eu cito a abertura do verbete dedicado ao castor:

À medida que o homem se elevou acima do estado de natureza, os animais se rebaixaram. Dominados e submetidos à servidão, ou então tratados como rebeldes e dispersados pela força, suas sociedades desapareceram, sua indústria tornou-se estéril, suas débeis artes foram suprimidas, as espécies perderam suas qualidades gerais, conservando apenas suas propriedades individuais, aperfeiçoadas em umas pelo exemplo, a imitação e a educação, em outras pelo medo e pela necessidade de constantemente garantir sua própria segurança. Que perspectivas, que desígnios, que projetos poderiam ter escravos sem alma ou desterrados impotentes? (Buffon, NH, VIII, 1760).

Essa passagem narra de maneira brutal o desfecho de um conflito que é imaginado, por toda parte no século XVIII, como assinalando o momento em que o homem deixa o estado de natureza e entra em sociedade. Escrito com evidente empatia pelos animais, o trecho de Buffon inverte destaca a história de sua “queda”, se quisermos: perdida a guerra contra os homens, são submetidos à escravidão e

passam a ser tratados instrumentalmente por aquela espécie que, por direito adquirido, se tornou senhora da natureza e pode, agora, reorganizá-la em um sistema voltado para si. Já na perspectiva de Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade*, o homem natural é visto como sendo, no mais das vezes, indiferente aos outros animais, que por seu turno se mostram na maioria do tempo indiferentes a ele. Quando entra em sociedade, porém, tudo muda:

O homem selvagem, vivendo disperso entre os animais e vendo-se desde cedo na iminência de confrontar-se com eles, faz logo a comparação, e, sentindo que os ultrapassa em habilidade mais do que eles o superam pela força, aprende a não mais temê-los. Colocai um urso ou um lobo em luta com um robusto selvagem, ágil, corajoso como o são todos, armado de pedras, e de um bom porrete, e vereis que o perigo será no mínimo recíproco, e que, depois de várias experiências semelhantes, as feras, que não apreciam atacar-se umas às outras, dificilmente atacarão ao homem, que verificaram ser tão feroz quanto elas. Quanto aos animais dotados realmente de maior força do que a destreza do homem, este se encontra em relação a eles como as espécies mais frágeis, que nem por isso deixam de subsistir; com a vantagem para o homem, não menos disposto à corrida do que eles, e encontrando nas árvores um refúgio quase garantido, de decidir entre a aceitação e a recusa do embate e a escolha entre a fuga e o combate. Acrescentemos que, ao que parece, nenhum animal faz naturalmente guerra ao homem, exceto em caso de legítima defesa ou de uma fome extrema, nem manifesta contra ele essas violentas antipatias que parecem indicar que uma espécie foi destinada pela natureza a servir de repasto à outra. (Rousseau, 2020, pp. 175-6)

Pela astúcia, o homem se impõe aos animais, derrota-os e os domina, e torna-se, como em Buffon, senhor da criação – posição de superioridade celebrada de forma cruel no consumo (alhures condenado por Rousseau) de carne animal pelo animal humano. Por fim, a liberdade humana, mesmo que pensada, como fazem aí tanto Buffon quanto Rousseau, no horizonte restrito dos móveis sensíveis, implica, em todo caso, a servidão alheia. De sua parte, Kant, se não entra em detalhes de história conjectural, adota um esquema similar; e quando chegamos aos capítulos 82-83 da *Crítica da faculdade de julgar*, onde desponta uma filosofia da história nos moldes da *Ideia de uma história universal*, não devemos nos esquecer de que o organismo descrito anteriormente nos capítulos 64-65 é agora consubstanciado no animal de carne e osso que se submete a nós.

Uma filosofia da guerra em Kant? E por que não? Desde que feita uma ressalva. Muito se fala a propósito do “cosmopolitismo” e da “paz perpétua”, como se pensar a guerra se resumisse a encontrar meios para a sua supressão<sup>15</sup>. Mas, na

---

<sup>15</sup> Ver, mais recentemente, Berns, 2019, parte IV.

relação entre o homem e o animal, também está em jogo, no pensamento de Kant, uma situação originária de conflito, postulada a título de conjectura, de um conflito que é não apenas do homem contra o homem, mas de todos os seres contra todos na natureza, conjectura essa sem a qual a própria ideia reguladora de uma paz perpétua seria quiçá impensável. Em uma folha do *Opus postumum*, Kant anota:

A natureza trata o homem despoticamente. Os homens se destroem mutuamente como lobos; as plantas e os animais crescem uns às expensas dos outros, e agridem-se mutuamente. A natureza não se preocupa com os cuidados e atenções de que eles necessitam. As guerras destroem o que o cuidado e a industriosidade humanas haviam erguido ao longo do tempo. (OP, AA 21: 14)

Essa passagem pode ser lida como um memorando, para que o filósofo não se esqueça da centralidade das ideias de guerra e de conflito para os desdobramentos do uso prático da razão (como ele mesmo sugerira, de resto, no capítulo 84 da terceira *Crítica*). Com efeito, o que seria da destinação moral de nossa espécie, não fosse o aguilhão da guerra e da destruição, por obra humana, de tudo o que havia sido erguido pelo mais hábil uso dos imperativos hipotéticos? Como poderíamos acordar para a finalidade inscrita em nossa razão e divisar meios de realizá-la empiricamente (ainda que maneira parcial), não fosse pela tendência a pacificar os conflitos e conter sua força desagregadora, incluindo-se aí, e talvez em primeiro lugar, aquele que nos opõe aos animais? Submetê-los é, afinal, defender-se contra eles, garantir os nossos direitos contra as suas incursões que o contestam integralmente. Ora, como se sabe, a incondicionalidade do imperativo categórico é válida apenas e tão somente para a razão humana: atuando como pacificadores da natureza, aprendemos a pacificar a sociedade, e zelamos assim pelo interesse de nossa espécie em detrimento daquele de outras. Feito isso, instaura-se a perspectiva de que, nas ações humanas, apenas os seres humanos têm a prerrogativa de ser considerados como fins em si mesmos. Para todo o “resto da criação” fica valendo a regra de uma dignidade parcial, submetida a essa outra, absoluta e incontestável (mesmo porque, desfruta de garantia transcendental).

Eu não saberia dizer como, a partir daí, é possível considerar positivamente, de um ponto de vista kantiano, um tema espinhoso que está na moda, os “direitos dos animais”<sup>16</sup>. Difícil extrair dessa injunção hierárquica algo como uma ética do respeito ao animal – mesmo porque, a superioridade humana em relação a esse reino nos afasta, senão empiricamente, ao menos em ideia, de nossa própria natureza animal. O que justifica, no máximo, uma condescendência de nossa espécie para com os demais membros do reino: uma ética da concessão, do respeito relativo, jamais, porém, do compartilhamento de um direito inalienável. Isso pelo lado da razão prática. Vistas as coisas pelo lado teórico, não se vê como a terceira crítica, com suas

---

<sup>16</sup> Para um empenho recente nesse sentido ver Korsgaard, 2018.

reticentes declarações em direção de uma “arqueologia das formas da natureza” (capítulo 80) poderia compensar o desequilíbrio instaurado entre o gênero humano, formado por uma única espécie (Blumenbach, *Manual de história natural*, 1775), e o restante da criação animal: mesmo numa anatomia comparada com fundamento transcendental, ressalta antes a diferença absoluta entre a espécie moral e as outras, prisioneiras do mundo sensível, condenadas ao uso, ademais restrito, de imperativos hipotéticos. Estamos aqui nos antípodas da afirmação de Destutt de Tracy, que em 1801 não hesita em declarar que a filosofia, ou “ideologia, é um ramo da zoologia” (De Tracy, 2012, p. 265).

E, no entanto, faríamos mal em descartar a terceira *Crítica* da história do pensamento biológico; alguns intérpretes chegam a mostrar, de maneira convincente, que isso seria, inclusive, um contrassenso<sup>17</sup>. Seja como for, de minha parte sinto-me à vontade para afirmar que, para a teoria biológica posterior, a ideia de que a ordem natural, tal como a contemplamos, é uma paz obtida à custa de destruição e garantida pela mais estrita vigilância territorial da espécie triunfante, tem um papel central, e é de suma importância. Iremos encontrá-la em Lamarck (*Filosofia zoológica*, I, 8), que nota como a ferocidade do homem, que se deleita no consumo da carne, contribui para o equilíbrio entre os recursos e os seres a serem alimentados; e, evidentemente, em Darwin, que consagra, na *Origem das espécies*, o uso da metáfora da “luta pela existência”, pensada nos termos de uma “guerra de todos contra todos” – o mundo natural torna-se o palco de uma disputa perpétua e insolúvel, pelos (escassos) recursos que garantem a existência dos indivíduos. O primeiro dessa ilustre linhagem fora Lineu, contemporâneo de Buffon, que não hesita em declarar que “o estado de natureza é um estado de guerra constante” (*Equilíbrio da natureza*, 1765). De certa forma, portanto, o desfecho moral da *Crítica da faculdade de julgar*, reiterado e desenvolvido em *A paz perpétua*, fornece como que um antídoto a essa ideia sombria de que, malgrado todos os empenhos de nossa parte, permanecemos, no fundo, tão animalizados quanto qualquer outro bicho. E, se esse antídoto é, em alguma medida, eficaz, certamente é porque Kant fez o grande favor, para os naturalistas, de banir de uma vez por todas as “absurdas causas finais” do mundo da natureza, deslocando-as para a estrutura da razão: tanto faz, em termos teóricos, pensar num equilíbrio que se reafirma em meio a uma guerra constante ou postular uma paz instituída de uma vez por todas pela razão prática, pois, em ambos os casos, *não há fins na natureza*. A terceira *Crítica* pode não ter contribuído diretamente para a formação da biologia

---

<sup>17</sup> Ver em especial Huneman, 2008.

como ciência; mas garantiu, quando ela veio, que ela pudesse proliferar num solo do qual a teleologia fora extirpada. É claro que, com exceção de Lineu, nenhum de nossos naturalistas – Lamarck, Darwin ou Buffon – pensa estar descrevendo uma situação de fato; pois, assim como a causa final, aplicada a uma estrutura anatômica, é uma simples ideia heurística, também as guerras da natureza são apenas mais um jeito de falar sobre certas coisas que a razão, como não pode conhecer, tem de interpretar. E não parece exagero afirmar que com a terceira *Crítica* se abre todo um domínio da experiência, no qual poderão vicejar, a partir da virada do século XVIII para o XIX, duas novas modalidades de discurso, ora rivais, ora complementares: a teoria da evolução e a filosofia da natureza<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> No momento em que terminava a redação deste texto, tive notícia de um artigo de Dipesh Chakrabarty, “Humanities in the Anthropocene: The Crisis of an Enduring Kantian Fable”. New Literary History, 2016, 47: 377–397. Nele, o renomado historiador dá prosseguimento a um exercício que se tornou comum em certas áreas das ditas “ciências humanas” contemporâneas e que consiste em rejeitar *in toto* a filosofia kantiana a partir de uma versão na verdade bastante rasteira do que ela seria e de conclusões precipitadas sobre quais as suas implicações como “visão de mundo” (quando a *Crítica* rechaça toda ideologia). No que consiste, para Chakrabarty, a “fábula kantiana” indicada no título? Na destinação moral, e, portanto, *especial*, dos humanos, em relação aos demais habitantes do planeta, ilusão perpetrada por um filósofo ingênuo, que não estaria à altura dos problemas que se colocam em nosso tempo. Percebi então, diante dessa injunção arbitrária, que meu texto tem, inadvertidamente, o efeito de refutar uma leitura como essa, mostrando que Kant sabia muito bem o que estava fazendo quando destinou o “Homem” à moralidade, e era, provavelmente, mais lúcido que seus críticos atuais (não direi leitores), por ter entrevisto o *preço* da admissão dessa destinação moral com uma lucidez que faltou, por exemplo, a Rousseau, que o historiador vincula, de início corretamente, à reflexão kantiana a respeito desse tópico. É um mal-entendido que ilustra à perfeição o que acontece quando o trabalho do conceito é substituído pelo cultivo das ideias. Chakrabarty está longe de ser o único a fazê-lo, e eu diria que, contrariamente a outros, ele pelo menos se dá ao trabalho de ler e citar passagens de Kant. Eu diria que a “fábula kantiana” está mais para um conto de fadas em que a ordem das coisas repousa sobre um princípio inconfessável, que, no entanto, cabe reconhecer o quanto antes: desvelamento que nos põe diante do horror e força-nos à lucidez.

## Referências

- BERNS, T. *La guerre des philosophes*. Paris: PUF, 2019.
- BLUMENBACH, J. F. *Sobre o impulso de formação e a geração*. Tradução: Isabel Fragelli São Paulo: UFABC, 2019.
- CHAKRABARTY, D. “Humanities in the Anthropocene: The Crisis of an Enduring Kantian Fable”. *New Literary History*, 2016, 47: 377–397.
- DASTON, L. *Against Nature*. Cambridge, Massachussets: MIT Press, 2019.
- DE TRACY, D. «*Éléments d'idéologie*». In: *Oeuvres complètes*, vol. 3. Paris: Vrin, 2012.
- DUCHESNEAU, F. *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*. Paris: Vrin, 2018.
- HUNEMAN, P. *Métafysique et Biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*. Paris: Kimé, 2008.
- LAMARCK, J. B. P. A. *Filosofia zoológica*. Editora Unesp: Marília, 2021.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LEBRUN, G. “Oeuvre d’art et ouevre de l’art”, in: LEBRUN, G. *Kant sans kantisme*. Paris: Fayard, 2009.
- LEROI-GOURHAN, A. *La civilisation du renne*. Paris: Encre Marine, 2019.
- KANT, I. *À Paz Perpétua. Um Projeto Filosófico*. Artur Morão; Lisboa: Edições 70, 2016.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução: Antonio Marques e Valerio Rohden. Lisboa: Casa da Moeda, 1992.
- KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução: Fernando da Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KANT, I. *Começo Conjectural da História Humana*. Tradução: Edmilson Menezes. Marília: Unesp, 2009.
- KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Tradução: Ricardo Ribeiro Terra e Rodrigo Naves. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KANT, I. *Opus postumum, Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*. Ed. Félix Duque. Barcelona: Anthropos, 1991.
- KORSGAARD, C. M. *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: University Press, 2018.
- MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant. Ensaio sobre o sistema crítico kantiano*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- MENSCH, J. *Kant’s Organicism*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

- PIMENTA, P. P. *A trama da natureza. Organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo: Unesp, 2018.
- ROUSSEAU, J. J. *Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020.
- TERRA, R. R. “Sentidos de Passagem (*Übergang*)”, in: TERRA, R. R. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.
- TORRES FILHO, R. R. “A terceira margem da filosofia de Kant”. *Folha de S. Paulo*, 23/5/1993.

**Resumo:** O texto examina o capítulo 63 da *Crítica da faculdade de julgar* com a intenção de determinar o seu lugar no movimento argumentativo da segunda parte do livro e mostrar como essa passagem se abre para outras fontes textuais importantes na obra de Kant. A tese é que as considerações sobre a validade da ideia de uma finalidade da natureza, atinentes a uma filosofia do organismo, têm ainda implicações de peso para a moral e a política kantianas.

**Palavras-Chave:** Natureza, Finalidade, Ordem, Sentido, Reflexão.

**Abstract:** The article proposes a close reading of chapter 63 from the *Critique of Judgment* in order to show its place in the argument of the second part of the book and also its import to other writings from Kant. It shows that Kant's considerations on the legitimacy of the idea of finality in nature, in the scope of a philosophy of organism, have also moral and political implications.

**Keywords:** Nature, Finality, Order, Sense, Reflection.

Recebido em: 03/2020

Aprovado em: 04/2021



# Kants teleologische Überlegungen zur Menschenwürde in der Vorlesung über Naturrecht *Feyerabend*

[Kant's teleological reflections on human dignity in the Feyerabend lecture on natural law]

Fernando Modelo \*

Fern Universität (Hagen, Deutschland/Alemania)

## Einleitung

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*<sup>1</sup> behauptet Kant, dass die vernünftige Natur als „Zweck an sich selbst“ existiert (GMS AA 04: 429). Das Dasein vernünftiger Wesen und somit auch das des Menschen wird durch diese These zur Quelle praktischer Normativität bzw. zum verbindenden Prinzip erhoben:<sup>2</sup> Aus der Bezeichnung des Daseins vernünftiger Wesen als Zweck an sich selbst folgt – so Kants Argumentation – wie aus „einem obersten praktischen Grunde“ (GMS AA 04: 429) der kategorische Imperativ, der besagt, dass Menschen nie bloß als Mittel, sondern immer als Zweck an sich selbst zu gebrauchen sind (GMS AA 04: 429). Diesen Grundgedanken finden wir paradigmatisch im Begriff der „Menschenwürde“ wieder:<sup>3</sup> Die Menschenwürde bezeichnet den „absolute[n] Wert“<sup>4</sup> des Menschen, d.h. dass der Mensch nicht

---

\* E-mail: fernando.moledo@fernuni-hagen.de

<sup>1</sup> Zur Zitierung von Kants Schriften wird hier wie üblich die Akademie-Ausgabe [Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 01-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. = AA] benutzt. Für den Verweis auf die Werke Kants werden die Siglen benutzt, die dafür von den Kant-Studien festgelegt wurden. Die Zitationsweise erfolgt wie folgt: Siglum, AA Bd.-Nr.: Seite[n].

<sup>2</sup> Klemme (Vgl. 2015b, 88-96, 94) hat darauf hingewiesen, dass der Begriff „Normativität“ eigentlich kein kantischer Begriff ist. Dem Autor zufolge muss dieser Begriff eher anhand des Begriffs der Verbindlichkeit aufgefasst werden.

<sup>3</sup> Vgl. z.B.: MS 06: 429, APH 7: 131. Auch „Würde der Menschheit“ (Vgl. z.B.: GMS 04: 438, RGV 06: 84, MS 06: 420, KU 05: 273), „Würde des Menschen“ (Vgl. z. B.: MS 06: 420, Päd 09: 489).

<sup>4</sup> GMS, AA 04: 428f und 439. MS, AA 06: 435: „absoluten innern Wert“ des Menschen.

relativ,<sup>5</sup> aufgrund seiner Nützlichkeit als Mittel für irgendeinen beliebigen Zweck, sondern an sich selbst zu schätzen ist.<sup>6</sup>

Kants Begriff der Menschenwürde ist im Rahmen der Kant-Forschung allerdings nicht unumstritten.<sup>7</sup> Uneinigkeit ist vor allem bei der wesentlichen Frage zu konstatieren, wie genau Kant den absoluten Wert des Menschen begründet, bzw. worauf die Menschenwürde nach Kant genau beruht.<sup>8</sup> Dass über diese Frage Unstimmigkeit herrscht, ist in meinen Augen vor allem dadurch zu erklären, dass Kant in keinem seiner Werke ein deutliches Argument zu dieser Frage entwickelt, sondern scheinbar unterschiedliche Argumentationsstränge skizziert.<sup>9</sup> Ziel des

<sup>5</sup> Zum Gebrauch von „relativ“ und „absolut“ im Zusammenhang mit dem Wert vgl. GMS, AA 04: 434f.

<sup>6</sup> GMS AA, 04: 428. Die grundlegende Natur des Begriffs der Menschenwürde als Quelle praktischer Normativität kann im Rahmen der Entwicklung der Moralphilosophie Kants bereits in der Reflexion 731, die in der ersten Hälfte der Siebziger Jahre datierbar ist, konstatiert werden. Dort heißt es: „Alle moralitaet scheint zu bestehen im inneren Werthe der Person (Würde), so wohl im Verhältnis auf sich selbst als auf andre“. (Refl. 731, AA 15: 323). Ähnlich ist in der Reflexion 6801 aus derselben Zeit zu lesen: „Die Menschheit ist heilig und unverletzlich. (so wohl in seiner eigenen Person als in der anderer. Seine eigne Einwilligung ist hier nichtig, weil man keinen Willen hat um aufzuhören gar etwas zu seyn.) Alle Pflichten, nemlich die nothwendigen, bestehen nicht darin, daß wir der Menschen wohlfarth, sondern der Menschheit vorzüge und Würde ehren“. (Ref. 6801, AA 19: 166). In der *Metaphysik der Sitten* ist in dieser Hinsicht zu lesen, dass der Mensch dazu „[...] verbunden [ist], die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen“, was auch hinsichtlich seiner selbst gilt (MS, AA 06: 462.9).

<sup>7</sup> Dies hat auf paradigmatische Weise die Debatte um das Buch Sensens (2011) und seine dort vertretene Hauptthese, Kants Begriff der Menschenwürde hätte eigentlich keine normative Bedeutung, vor kurzem deutlich gemacht hat. Kant – so Sensen (2011, 2; vgl. 28, 32, 174, 176) – gründe die praktische Normativität in der bloßen Verallgemeinerungsfähigkeit der Maximen. Dadurch schließe Kant die Möglichkeit völlig aus, auf Werte bzw. absolute Werte (die Menschenwürde) zurückzugreifen, um die praktische Normativität zu begründen. Wir sind nicht – fährt Sensen fort – aufgrund der Würde der Menschheit verpflichtet. Hingegen verpflichtet uns das sittliche Gesetz, dem Menschen Würde zuzuschreiben. Sensens Deutung traf m.E. einen interessanten Punkt. Sie sorgte jedoch für gut begründete Kritiken und wird hier nicht weiter diskutiert. Das Heft der Kant-Studien 106 ist im Ganzen der Diskussion der Deutung Sensens gewidmet. Dazu haben Schönecker und Schmidt (2017 und 2018) m. E. zu Recht hervorgebracht und deutlich dargelegt, dass die These Sensens nicht mit den Stellen der *Grundlegung* und der *Tugendlehre* in Einklang zu bringen ist, in denen Kant sich über die Menschenwürde äußert.

<sup>8</sup> Tatsächlich gibt es dafür unterschiedliche Positionen: Koorsgaard (1996, 110f.), Wood (1999, 119f.) und Kerstin (2006, 200f.) vertreten die These – allerdings mit Rückgriff auf unterschiedliche Argumente – Kants Auffassung der Menschenwürde beruhe auf der Fähigkeit des Menschen, sich selbst Zwecke setzen zu können. Seinerseits argumentiert Dean (Vgl. 2006, 17f.), dass die Menschenwürde durch den guten Willen zu erklären sei, wobei Allison (2011, 215f.) die These vertritt, Kants Begriff der Menschenwürde beruhe auf der Fähigkeit, sittlich handeln zu können.

<sup>9</sup> Beispielsweise kann in dieser Hinsicht bereits zur Zeit der Abfassung der *Grundlegung* in der Vorlesung über Moralphilosophie *Mrongovius II* gelesen werden, dass die Menschenwürde auf dem guten Willen beruht: „Was nothwendiger Weise für iederman einen Werth hat, hat Würde, und der sie besitzt hat innern Werth. Diese Würde giebt uns nur allein ein guter Wille“ (Vgl. V-Mo/Mron II, AA 29: 631). In derselben Vorlesung kann jedoch gelesen werden, dass die Menschenwürde auf die Autonomie des Willens zurückzuführen ist: „Die Avtonomie unsres Willens erhebt unsre Würde sehr“ (V-Mo/Mron II, AA 29: 629). Darüber hinaus wird in dieser Vorlesung auch behauptet, dass sich der moralische Wert der Person, den Kant gelegentlich mit dem absoluten Wert des Menschen gleichsetzt (Vgl.: MS/TL, AA 6: 435f, 441, MS/TL, AA 6: 459, KpV, AA 5: 116, APH, AA 7: 272) auf die Moralität der Handlungen stützt: „Der moralische Werth der Person beruht bloß in der Moralitaet der Handlungen“. (V-Mo/Mron II, AA 29: 629). Ähnliche Hinweise werden in der *Grundlegung* gefunden (Zur Autonomie als Grund der Menschenwürde bzw. der Bezeichnung des Menschen als Zweck an sich selbst in der *Grundlegung* vgl. GMS 04: 434, 436, 440. Zur Sittlichkeit als Grund der Menschenwürde vgl. GMS 04: 435. Zum guten Willen als Grund der Bezeichnung des Menschen als Zweck an sich selbst bzw. der Menschenwürde vgl.

vorliegenden Artikels ist es, einen dieser Argumentationsstränge zu rekonstruieren.<sup>10</sup> Kant entwickelt dieses bisher wenig beachtete Argument 1784 – d.h. zur Zeit der Abfassung der *Grundlegung* – in der Einleitung zur Vorlesung über Naturrecht *Feyerabend*.<sup>11</sup>

Zur Erklärung der Menschenwürde greift Kant dort in erster Linie auf die Freiheit des menschlichen Willens zurück. Wie genau Kant aus der Freiheit des Willens die Bezeichnung des Menschen als Zweck an sich selbst bzw. die Würde des Menschen ableitet, ist jedoch unklar. Die Beantwortung dieser Frage wird besonders dadurch erschwert, dass der Text der Einleitung zur Vorlesung gerade bei der Erörterung der Menschenwürde nicht eindeutig ist. Kant scheint dabei unterschiedliche Argumente gleichzeitig zu entwickeln und bezeichnet den ersten Teil der Einleitung mit eigenen Worten als „tumultuarisch“<sup>12</sup>. Aus diesem Grunde ist die Erklärung der Menschenwürde in der Vorlesung nicht weniger ambivalent als die in anderen Werken dargelegte,<sup>13</sup> was etwa in einem neuerdings erschienenen Band, der der Diskussion der Vorlesung gewidmet ist, deutlich wird.<sup>14</sup>

---

GMS 04: 437 und GMS 04: 425, wo diesbezüglich auch auf die Freiheit der Handlung verwiesen wird). In keinem der zitierten Fälle erklärt Kant deutlich warum aus der erwähnten Eigenschaft auf die Bezeichnung des Menschen als Zweck an sich selbst bzw. auf die Würde des Menschen zu schließen wäre. Diese Problematik wird in der *Grundlegung* bei der Einführung der Bezeichnung des Menschen als Zweck an sich selbst im zweiten Abschnitt des Werkes am deutlichsten: Auf diese Bezeichnung Bezug nehmend, behauptet Kant, dass sie zunächst als ein „Postulat“ (GMS 04: 429f) eingeführt werde, dessen „Gründe“ (GMS 04: 429f) erst im dritten, letzten Abschnitt des Werkes gegeben werden. Eben diese Gründe werden dort (mindestens explizit) aber nicht gegeben.

<sup>10</sup> M.W. hat nur Sadun Bordoni (2020, p. 10) erst neuerdings kurz auf dieses Argument hingewiesen.

<sup>11</sup> Dass die *Grundlegung* 1784 bereits fertig geschrieben ist, ist angesichts des Briefs, den Kant am 31. Dezember 1784 Johann Erich Biester schreibt, klar: „Meine moralische Abhandlung war etwa 20 Tage vor Michael in Halle bey Grunert; aber er schrieb mir, daß er sie auf die Messe nicht fertig schaffen könnte, und so muß sie bis zu Ostern liegen bleiben“. (Brief. 10: 398). Zur Entstehung und Textgrundlage der Vorlesung über Naturrecht *Feyerabend* vgl. Delfosse, Hinske, Sadun Bordoni (2010, p. ix-xiii).

<sup>12</sup> V-NR/Feyerabend, AA 27:1321. In Hinblick darauf hat z.B. Schönecker (Schönecker / Wood 2002, p. 145) behauptet, dass die Erklärung für die Begründung der Menschenwürde durch die Freiheit des Willens eigentlich in der *Grundlegung* gesucht werden müsse.

<sup>13</sup> Prauss (1983, p. 135f) argumentiert, dass frei zu sein für Kant die Fähigkeit bedeute, sich selbst seine eigenen Zwecke setzen zu können. Dabei wird das Subjekt von sich selbst als dem Zweck aller Zwecke seines Wollens bzw. als Selbstzweck bewusst. Der Grundgedanke dieser Deutung ist *mutatis mutandi* auch später bei Löhrer (1995, p. 123f) zu konstatieren. Ähnlich hat neuerdings Willaschek (2019, p. 145f) argumentiert, dass die Bezeichnung des Menschen als Zweck an sich selbst von der Fähigkeit, sich selbst Zwecke zu setzen, untrennbar sei. Dies wäre ohne Selbstbewusstsein und Vernunft unmöglich, sodass die Bezeichnung des Menschen als Zweck an sich selbst, so Willaschek, selbst darauf zurückzuführen wäre. Guyer (2012, p. 112) hat eine ganz andere Interpretation vorgeschlagen: Die Begründung der Menschenwürde durch die Freiheit des menschlichen Willens sei in der Einleitung zur Vorlesung im Zusammenhang mit der Erörterung des Rechtsbegriffs zu verstehen, eine Deutung, die auch Zöller (2015, p. 357) teilt: Kant scheint hier tatsächlich zu argumentieren, dass die Bezeichnung des Menschen als Zweck an sich selbst als Einschränkung der Freiheit im Umgang mit den anderen zu verstehen sei und eine notwendige Bedingung zur Möglichkeit der „allgemeinen Freiheit“ (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1328) darstelle. Dadurch sei sie mit dem Grund des Rechts gleichzusetzen.

<sup>14</sup> Dort vertritt Sadun Bordoni (2020, p. 15f) die These, dass in der Vorlesung über Naturrecht *Feyerabend* ein Argument vorgebracht wird, das Kants Grundthese über den Grund der Menschenwürde wiederspiegelt: Die Freiheit, und nicht die bloße Vernunft als rein theoretisches Vermögen, ist die Grundlage der Menschenwürde,

Das Argument, womit wir uns hier befassen werden, hat die Besonderheit, dass Kant den Grund der Menschenwürde von einem teleologischen Ausgangspunkt her zu erklären sucht. Wie sich dieses Argument zu anderen möglichen Argumentationssträngen verhält, die Kant zur Erklärung der Menschenwürde in der Vorlesung selbst oder in anderen seiner Werke entwickelt, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Die Rekonstruktion dieses Arguments soll hier vielmehr dazu dienen, eine wenig bekannte Facette der kantischen Auffassung der Menschenwürde sichtbar zu machen und dadurch dem Verständnis der Komplexität und Vielseitigkeit eines seiner grundlegendsten Gedanken beizutragen.

Einleitend soll hier zunächst im ersten Abschnitt die Einführung des Begriffs der Würde in der Vorlesung mit Rücksicht auf Kants Auseinandersetzung mit der Wertlehre Achenwalls, dessen *Ius naturae* Kant der Vorlesung zugrunde legt, geschildert werden. Mit der Rekonstruktion des hier zu erörternden Arguments werden wir uns dann im zweiten Abschnitt befassen. Im dritten Abschnitt soll die problematische Natur dieses Arguments, die auf seinen teleologischen Ansatz zurückzuführen ist, diskutiert werden. Die Tatsache, dass Kant einige Jahre später in der *Kritik der Urteilskraft* im Rahmen der kritischen Diskussion der Teleologie wieder auf das Argument der Vorlesung zurückgreift, wird dazu dienen, festzustellen, dass das besprochene Argument, trotz seines problematischen Charakters, einen Grundgedanken des Kantischen Denkens ausdrückt. Dies wird das Thema des vierten und letzten Abschnitts sein.

## 1. Preis und Würde

Kant legt der Vorlesung über Naturrecht Feyerabend wie gesagt das *Ius naturae* von Achenwall zugrunde. Dort erklärt Achenwall den Wert einer Sache durch ihre Nützlichkeit: Etwas wird Wert zugeschrieben, wenn es für einen gewissen Zweck als Mittel tauglich ist. Diesen Wert zu bestimmen heißt „schätzen“ – so Achenwall – und die daraus resultierende Bestimmung ist der

---

weil sie unsere Zugehörigkeit zur Verstandeswelt offenbart. Seinerseits hat Bacin (2020, p. 91f) eine überzeugende Rekonstruktion eines möglichen Arguments entwickelt: Der Begriff eines Zwecks an sich selbst wird in der Einleitung der Vorlesung als ein für die Vernunft notwendiger Begriff hinsichtlich der sonst unendlichen Mittel-Zweck-Struktur des Wollens präsentiert. Damit etwas als Zweck an sich selbst qualifiziert werden kann, muss es frei sein. Indem der Mensch frei ist, ist er also als Zweck an sich selbst zu verstehen. Ihrerseits fasst das Argument über den Grund der Menschenwürde in der Einleitung zur Vorlesung Grapotte (2020, p. 213) kurz wie folgt zusammen: „Im Naturrecht Feyerabend ist die Argumentation die folgende: Wenn ein vernünftiges Wesen nicht frei ist, ist es in der Hand eines andern vernünftigen Wesen, denn es ist bloß Mittel eines andern.“

„Preis“.<sup>15</sup> In diesem Sinne konstatiert Kant, dass „der Valor der Dinge nicht in der Beschaffenheit der Sache besteht“ (V-NR/Feyerabend, AA 27:1357), sondern nur auf seiner Funktion als Mittel für einen Zweck beruht. Der Preis ist nämlich der Wert eines Mittels und zwar von etwas, das man nur relativ, nämlich aufgrund seiner Nützlichkeit bezüglich etwas anderem, schätzt. Deshalb kann man im Zusammenhang mit dem Preis über Äquivalenz des Wertes und somit Ersetzbarkeit der Dinge sprechen: Wenn der Preis auf der Nützlichkeit bezüglich eines Zwecks beruht, müssen zwei Dinge, die für denselben Zweck als Mittel tauglich sind, gleich geschätzt werden bzw. denselben Preis haben. In der Vorlesung heißt es dementsprechend: „Dinge, die heterogen sind, können gleichen Werth haben, wenn sie nur in der Nützlichkeit homogen sind“ (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1357). Daher wird für Kant Ersetzbarkeit zum Synonym des Preises. In der *Grundlegung* vermerkt er folglich: „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden“ (GMS, AA 04: 434).

Der Preis – so Kant in der *Vorlesung* – als relativer, d.h. von der Nützlichkeit bezüglich etwas anderem abhängender Wert, kann allerdings nicht die einzige Art des Wertes sein. Denn gesetzt den Fall es gäbe etwas, das nicht als Mittel aufgrund irgendeines Zwecks, sondern als Zweck an sich selbst<sup>16</sup> und darum Unersetzbares zu schätzen wäre, würde sein Wert kein Preis sein können. In dieser Hinsicht behauptet Kant: „Valor determinatus, sagt der Autor [sc. Achenwall], ist Preis. [...] Eine Sache hat gar keinen Preis, obgleich immer bestimmten Werth, wenn nur kein Aequivalent dafür gesetzt werden kann“ (V-NR/Feyerabend, AA 27:1357), nämlich, wenn sie an sich selbst zu schätzen ist. Dieser vom Preis qualitativ zu unterscheidende Wert, der kein Äquivalent zulässt, ist nun laut Kant die Würde.<sup>17</sup> Als Beispiel greift er an dieser Stelle auf die Tugend zurück:<sup>18</sup> Für diejenigen, – so der Argumentationsverlauf der Vorlesung –, die sich der Tugend als eines Mittels für ihrer Zwecke bedienen, hat die Tugend einen Preis, und sie sind deshalb dazu

<sup>15</sup> Kant benutzte für seine Vorlesungen über Naturrecht die fünfte Ausgabe vom Achenwalls *Ius naturae*. Nach dieser Ausgabe lautet die von Kant kommentierte Stelle wie folgt: „Quantitas perfectionis in genere, et speciatim quantitas utilitatis, quae obiecto cuidam tribuitur, eius VALOR; valorem definire (determinare), AESTIMARE; valor determinatus PRETIVM appellatur“ Achenwall *Ius Naturae in usum auditorum*, editio quinta, Gottingae, 1763, § 200, p. 175.

<sup>16</sup> In diesem argumentativen Zusammenhang greift Kant jedoch nicht auf den Begriff eines Zwecks an sich selbst zurück. Er tut es dennoch in der Einleitung zur Vorlesung – wie hier gezeigt wird – und in der *Grundlegung* (GMS, AA 04: 428).

<sup>17</sup> Diesbezüglich ist in der *Grundlegung* zu lesen: „was [...] über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde“. GMS, AA 04: 434.

<sup>18</sup> Die Entgegensetzung von Preis und Würde ist, wie bereits Paton (1971, p. 189) konstatierte, auf die von Kant gut bekannte stoische Tradition und vor allem auf Seneca zurückzuführen: In dem Brief über das Höchste Gut, der zu den Sittlichen Briefen an Lucilius gehört, bezeichnet Seneca die Tugend als höchstes Gut. Mit Hinblick darauf werden dort die mit der Tugend im Zusammenhang stehenden Güter eben aufgrund dieses Zusammenhangs für vollkommene Güter gehalten, denen deshalb Würde (dignitas) zugeschrieben wird. Davon unterscheiden sich die Güter des Körpers, die in keinem Verhältnis zur Tugend stehen und deshalb nur Preis (pretium) haben. (Seneca, 1920, Ep. LXXI.33, 92).

bereit, die Tugend zu verlassen, wenn sie den angestrebten Zweck durch andere Mittel erreichen können. Die Tugend ist jedoch gerade nicht als Mittel, aufgrund eines andren Zwecks, sondern an sich selbst zu schätzen. Sie hat darum keinen Preis, sondern Würde: „Viele Menschen haben für ihre Tugenden einen Preis; wenn man ihnen den dafür giebt, so verlassen sie die Tugend. Aber die Tugend hat gar keinen Preis, sondern Würde“.<sup>19</sup>

Obwohl Kant für die Erklärung der Würde im angeführten Beispiel auf den absoluten Wert der *Tugend* zurückgreift, benutzt er den Begriff der Würde normalerweise speziell, um den absoluten Wert des *Menschen* zu bezeichnen.<sup>20</sup> Dies gilt auch für die Vorlesung über Naturrecht *Feyerabend*. Hinsichtlich der Analyse von Kants Auffassung der Menschenwürde lautet die Schlüsselfrage also: Warum ist der Mensch als Zweck an sich selbst zu verstehen, sodass ihm ein absoluter Wert, d.h. Würde zuzusprechen ist? Darauf soll jetzt eingegangen werden.

## 2. Das Argument

Auf die aufgeworfene Frage antwortet Kant in der Einleitung zur Vorlesung unter anderem mit einem von einem teleologischen Ansatz ausgehenden Argument. Dieses beginnt bereits mit den ersten Zeilen der Einleitung: „Die Dinge in der Natur durch Vernunft betrachtet, können nur als Mittel zu Zwecken angesehen werden“ (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1319). Aus diesem Umstand entsteht für die Vernunft jedoch eine unendliche Reihe von zusammenhängenden Mitteln und Zwecken: Jedes Ding bzw. Naturwesen muss als Mittel für einen Zweck verstanden werden, der wiederum als Mittel für einen anderen Zweck dient: „Ein Ding in der Natur ist ein Mittel dem andern; das läuft immer fort“ (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1321). Aufgrund „des Bedürfnisses unsrer Vernunft, alles vollständig zu haben“ (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1321) muss diese unendliche

<sup>19</sup> V-NR/Feyerabend, AA 27: 357. Dergleichen behauptet Kant in der Vorlesung über Moralphilosophie Mrongovius II: „Wir haben gewisse Ausdrücke einen Werth zu bezeichnen. Alles für dessen Werth ein aequivalent gesetzt werden kann, das hat einen Preis. Was kein Aequivalent hat, hat eine Würde wie Z.E. die Tugend“. (V-Mo/Mron, AA 29: 614). Im Paragraph 337 („Utilitas“) seiner Metaphysik definiert Baumgarten den Wert auch als „Grad der Nützlichkeit“. Dementsprechend erklärt er den „Preis“ als „das Urteil über den Wert“ („Gradus utilitatis VALOR, et iudicium de valore PRETIUM“ (MET § 337, AA 17: 100)). Dazu schreibt Kant in der Reflexion 5350 (ca. 1776-1778): „Ein Werth: für den ein anderes als aequivalent gegeben werden kan. Tugend hat keinen Preis. Würde ist der innere Werth, der also keinen Preis hat“ (Refl. 5350 y-q AA, 18: 159).

<sup>20</sup> Kant greift auf den Begriff der Würde auch gelegentlich für die Bezeichnung des absoluten Werts des Sittengesetzes zurück (Vgl. KpV, AA 05: 147). Für die Bezeichnung des absoluten Werts der Tugend und der Gesinnung, nur aus Pflicht zu handeln, benutzt Kant normalerweise eher den Begriff „moralischer Wert“. (vgl. A315/B372, A814/B843, GMS, AA 04: 398f, KpV, AA 05: 71, 81, 129, 147, 151, KU, AA 05: 471An., RGV, AA 06: 48, APH, AA 07: 149, Päd, AA 09: 475).

Reihe – so argumentiert Kant – jedoch ein Ende bzw. einen letzten Zweck haben. Dieser letzte Zweck kann nun in etwas gefunden werden, das an sich selbst Zweck ist und das deshalb nicht wiederum als Mittel für etwas anderes verstanden werden kann: „es ist notwendig, am Ende ein Ding zu denken, das selbst Zweck ist, sonst würde die Reihe [von Mitteln und Zwecken (FM)] kein Ende haben“ (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1321).<sup>21</sup>

Welches Wesen könnte nun für einen Zweck an sich selbst gehalten werden und damit für den letzten Zweck der sonst unendlichen Reihe zusammenhängender Mittel und Zwecke der Natur? Kants Antwort ist eindeutig: dieses Wesen ist das vernünftige Wesen und somit der Mensch: „In der Welt als System der Zwecke muß doch zuletzt ein Zweck seyn, und das ist das vernünftige Wesen“ (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1319). Als solcher bzw. als letzter Zweck, dem die ganze Reihe zusammenhängender Mittel und Zwecke der Natur unterworfen ist, ist der Mensch gleichzeitig als „Zweck der Schöpfung“ (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1319) zu verstehen.

Als Zweck an sich selbst kann nun der Wert des Menschen nicht relativ, wegen seiner Nützlichkeit als Mittel für etwas anderes d.h. als Preis, sondern nur als innerlicher, absoluter Wert d.h. als Würde verstanden werden. Diesbezüglich behauptet Kant:

Der Mensch nemlich ist Zweck an sich selbst, er kann daher nur einen innern Werth d:i: Würde haben, an dessen Stelle kein *Aequivalent* gesetzt werden kann. Andre Dinge haben äußeren Werth d.i. Preis, dafür ein jedes Ding, das zu eben dem Zweck tauglich ist, als *Aequivalent* gesetzt werden kann. (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1319)

Jetzt stellt sich die grundlegende Frage, warum das vernünftige Wesen und somit der Mensch als Zweck an sich selbst zu verstehen ist bzw. worauf sich der absolute Wert des Menschen gründet. Kant beantwortet diese Frage mit der Freiheit des Willens, deren Möglichkeit auf die Vernunftausstattung zurückzuführen ist.<sup>22</sup> Das Argument, warum aus der Freiheit des Willens auf die

<sup>21</sup> Vgl. auch: „Ein Ding ist Mittel des andern, daher muß zuletzt ein Ding seyn, das kein Mittel mehr, sondern Zweck an sich selbsten ist“ (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1321). In dieser Hinsicht bzw. mit Rückgriff auf das Bedürfnis der Vernunft, alles ,vollständig zu haben‘, setzt Kant die Notwendigkeit, sich einen letzten Zweck in der Reihe von Mitteln und Zwecken zu denken, mit der Notwendigkeit gleich, sich ein notwendiges Wesen als erste Ursache in der Reihe von zusammenhängenden wirkenden Ursachen vorzustellen: „Daß das Daseyn irgend eines Dinges als Zweck an sich selbst seyn müsse, und nicht alle Dinge bloß als Mittel seyn können, ist in dem System der Zwecke eben so nothwendig, als in der Reihe der wirkenden Ursachen ein Ens a se. [...] In der Reihe der wirkenden Ursachen ist ein ens ab alio, aber endlich muß ich doch an ein ens a se kommen. [...] Ein Ding ist Mittel des andern, daher muß zuletzt ein Ding seyn, das kein Mittel mehr, sondern Zweck an sich selbsten ist“. (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1321). Zur Interpretation dieser Stelle vgl. auch Bacin 2020, 95f.

<sup>22</sup> Vgl.: „Ein freihandelndes Wesen muß Vernunft haben; denn würde ich von Sinnen bloß affiziert, so würde ich von ihnen regiert“ (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1322). Bekanntlich erklärt Kant in der Grundlegung die Unabhängigkeit des Willens hinsichtlich der Natur- und jeder anderen Fremdbestimmung für den negativen Begriff der Freiheit. Der positive Begriff ist die Autonomie des Willens. (Vgl. GMS, AA 4: 446f.). Dieser Grundgedanke wird übrigens auch in der Einleitung zur Vorlesung bereits skizziert (Vgl. V-NR/Feyerabend, AA

Bezeichnung der vernünftigen Wesen als Zweck an sich selbst zu schließen ist, lässt sich dabei wie folgt rekonstruieren: Ein freies Wesen wie der Mensch kann seine Zwecke unabhängig von der Natur bestimmen. Gerade weil ein freies Wesen bezüglich der Willensbestimmung nicht unter der Gewalt der Natur steht, kann der Mensch anders als alle anderen Naturwesen nicht als ein bloßes Mittel zum Zweck der Natur gedacht werden:

Weil er [der Mensch] der letzte Zweck seyn soll; so muß sein Wille von nichts mehr abhängen. Die Thiere haben einen Willen, aber sie haben nicht ihren eignen Willen; sondern den Willen der Natur. Die Freyheit des Menschen ist die Bedingung, unter der der Mensch selbst Zweck seyn kann. (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1320)

Da die Freiheit des menschlichen Willens der Grund der Bezeichnung des Menschen als Zweck an sich selbst ist, wird die Würde des Menschen dementsprechend auch auf die Freiheit des menschlichen Willens zurückgeführt: „Des Menschen innrer Werth beruht auf seiner Freiheit, daß er einen eigenen Willen hat“ (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1319) bzw. dass er nicht unter ‚dem Willen der Natur‘ steht. Kant betont sogar, dass der Mensch nicht aufgrund seiner Vernunft, sondern nur aufgrund seiner Freiheit bzw. seiner Unabhängigkeit von der Natur bei der Willensbestimmung als Zweck an sich selbst zu verstehen ist:

Wenn nur vernünftige Wesen können Zweck an sich selbst seyn, so können sie es nicht darum seyn, weil sie Vernunft, sondern weil sie Freiheit haben. Die Vernunft ist bloß ein Mittel. [...] Ohne Vernunft kann ein Wesen nicht Zweck an sich selbst seyn; denn es kann sich seines Daseyns nicht bewußt seyn, nicht darüber reflektiren. Aber Vernunft macht noch nicht Ursache aus: da der Mensch Zweck an sich selbst ist, hat er Würde, die durch kein Aequivalent ersetzt werden kann. Die Vernunft aber giebt uns nicht die Würde. Denn wir sehen doch, daß die Natur bei den Thieren durch Instinkt das hervorbringt, was die Vernunft durch lange Umschweife erst aussucht. [...] Aber die Freiheit, nur die Freiheit allein, macht, daß wir Zweck an sich selbst sind. Hier haben wir Vermögen, nach unsrem eignen Willen zu handeln. Würde unsre Vernunft nach allgemeinen Gesetzen eingerichtet seyn, so wäre mein Wille nicht mein eigner, sondern der Wille der Natur. – Wenn die Handlungen des Menschen im Mechanismus der Natur liegen; so wäre der Grund davon nicht in ihm selbst, sondern außer ihm. (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1321f.)<sup>23</sup>

---

27: 1322f.), wo sogar der Begriff „Autonomie“ (Vgl. V-NR/Feyerabend, AA 27: 1326) ausfindig zu machen ist. Dazu vgl.: Kleingeld, 2019.

<sup>23</sup> Kants explizite Betonung, die Menschenwürde sei nicht auf die Vernunft, sondern auf die Freiheit des Willens zurückzuführen, kann zudem im Zusammenhang mit seiner Auffassung hinsichtlich der Gefahr des Fatalismus' besser verstanden werden. Es handelt sich dabei um die Möglichkeit, dass der Mensch trotz der Vernunftausstattung nicht als freies Wesen anzusehen sein könnte, weil die Natur ihm durch die Vernunft Zwecke geben könnte. In diesem Fall würde der menschliche Wille von der Natur gesteuert und die Vernunft nur auf die Berechnung der besten Mittel für die Erreichung der Zwecke der Natur angewandt. Auf dieses Problem bezieht sich Kant bereits 1783 in der Rezension des ersten Teils von Johann Hinrich Schulz' *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen* bezogen. Dazu vgl. Klemme, 2015a, 198 – 209.

Die Schlussfolgerung des Arguments, d.h. die Charakterisierung des Menschen als Zweck an sich selbst aufgrund der Freiheit seines Willens, ist, dass alles, was in der Natur existiert, als Mittel für den Menschen - der der Zweck der Schöpfung ist - existiert, sodass der Mensch sich alles in der Natur zunutze machen kann, außer andere Menschen. Die Einleitung der Vorlesung beginnt genau mit der Bekräftigung dieser These: "Für den Willen des Menschen ist die ganze Natur unterworfen, soweit seine Macht nur reichen kann, außer andre Menschen und vernünftige Wesen.“ (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1319)

Diese These normativen Charakters über die Freiheitsausübung des Menschen in Bezug auf andere Menschen und Vernunftwesen (die auch als eine Behauptung zu lesen ist, die sich auf die Freiheitsausübung in Bezug auf sich selbst bezieht) hat im Kontext der Einleitung eine präzise argumentative Funktion. Sie dient Kant dazu, den Grundgedanken einzuführen, dass die Freiheit des Menschen eine Begrenzung impliziert (das Verbot, den Menschen als bloßes Mittel zu benutzen) d.h. dass „Freiheit [...] also eingeschränkt werden [muss]“ (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1321) und dass Freiheit daher analytisch mit der Notwendigkeit von Regeln verbunden ist, die diese Begrenzung spezifizieren. Die gewonnene These dient Kant also dazu, das Prinzip des Rechts einzuführen: "Recht ist die Einschränkung der Freiheit, nach welcher sie mit jeder andern Freiheit nach einer allgemeinen Regel bestehen kann" (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1320).<sup>24</sup> Der nächste Schritt der Argumentation wird darin bestehen, zu zeigen, dass die Regeln, die den Gebrauch der Freiheit begrenzen, nur dem freien Willen des Menschen selbst entnommen werden können d.h. dass die Einschränkung der Freiheit Selbsteinschränkung bzw. Selbstgesetzgebung sein muss. Aber wir werden diesen Weg hier nicht weiter verfolgen. Wir müssen nun auf das besprochene Argument zurückkommen, denn sein teleologischer Ausgangspunkt macht das Argument problematisch, wenn es darum geht, daraus Schlussfolgerungen normativen Charakters zu ziehen. Die Diskussion dieser Problematik wird Gegenstand des nächsten Abschnitts sein.

---

<sup>24</sup> Vgl. auch: „Das Recht beruht also auf der Einschränkung der Freiheit“ (V-NR/Feyerabend, AA 27: 1320).

### 3. Die problematische Natur des Arguments

Am 28. Dezember 1787 kündigt Kant in einem Brief an Reinhold eine dritte *Kritik* an, die sich als eine „Critic des Geschmaks“ (Brief, AA 10: 515) mit der Teleologie befassen wir (Brief, AA 10: 515). Das Problem der Rechtfertigung und genauen Bestimmung der Teleologie wird jedoch bereits 1781 in der *Kritik der reinen Vernunft* erörtert. Im Anhang zur transzendentalen Dialektik befasst sich Kant mit der Möglichkeit und den Bedingungen, „nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen“ (KrV A 687 / B 715). Im Zusammenhang mit dem „hypothetischen Gebrauch der Vernunft“ (KrV A 647f / B 675f) entwirft Kant dort die grundlegende Idee über die Teleologie, die später in der *Kritik der Urteilskraft* weiterentwickelt und durch ein neues, unabhängiges Prinzip der reflektierenden Urteilskraft – die Zweckmäßigkeit der Natur – neu gestaltet werden wird. Seit 1781 steht für Kant also fest: Teleologische Urteile sind keine Bedingung der möglichen Erfahrung und haben deshalb keine objektive Gültigkeit. Sie sind trotzdem aufgrund des systematischen Bedürfnisses der Vernunft hinsichtlich der vollständigen Vorstellung der Natur subjektiv gültig und haben insofern regulative Bedeutung.<sup>25</sup>

In Anbetracht der subjektiven Gültigkeit der teleologischen Urteile erscheint nun die rekonstruierte Erklärung der Menschenwürde in der Einleitung zur Vorlesung über Naturrecht *Feyerabend* problematisch:<sup>26</sup> Soll der Teleologie nur regulative Bedeutung zugeschrieben werden, dann kann sie keine objektive Begründung dafür liefern, warum der Mensch aufgrund seines freien Willens als Zweck an sich selbst zu verstehen ist bzw. warum dem Menschen ein innerlicher, absoluter Wert d.h. Würde zugeschrieben werden muss.<sup>27</sup> Vielleicht gerade aufgrund dieses Problems verzichtet Kant auf dieses Argument in der *Grundlegung*. Wie jedoch ist es dann zu erklären, dass Kant in der Einleitung der Vorlesung eben dieses problematische Argument bemüht?

Diese Frage zu beantworten ist keine einfache Aufgabe. Wir müssen dazu noch einmal kurz auf die *Grundlegung* eingehen. Denn tatsächlich ist der Rückgriff

<sup>25</sup> Vgl. Ebd. Zu Kants Auseinandersetzung mit der Teleologie im Zusammenhang mit der Kritik der reinen Vernunft sowie zur Entwicklung von Kants Auffassung der Teleologie bis hin in die Kritik der Urteilskraft vgl. Düsing (1968).

<sup>26</sup> Auf die Möglichkeit einer solchen Problematik hat auch Bacin (2020, 96f.) im Zusammenhang mit seiner Rekonstruktion des Arguments der Einleitung über den Menschen als Zweck an sich selbst hingewiesen.

<sup>27</sup> Außerdem ist die Teleologie ein Teil der theoretischen Philosophie und kann daher (wenn überhaupt) nur eine theoretische Rechtfertigung für die Bezeichnung des Menschen als Zweck an sich selbst liefern. Diese Rechtfertigung kann jedoch nicht erklären, wie aus der Bezeichnung des Daseins des Menschen als Zweck an sich selbst auf die verbindende, normative Bedeutung dieses Daseins zu schließen wäre, ohne dabei den Sein-Sollen-Fehlschluss zu begehen.

auf die Teleologie keine Strategie, die ausschließlich in der Vorlesung zu konstatieren ist. Wie in einigen Studien bereits angedeutet,<sup>28</sup> argumentiert Kant – wenn auch nur kurz – auch im ersten Abschnitt der *Grundlegung* von einer teleologischen Vorstellung der Natur aus. Dabei geht es um die Begründung der These, dass Glückseligkeit nicht „der entgeltliche Zweck“ eines Wesens sein kann, das wie wir Menschen, „Vernunft und einen Willen“ hat (GMS, AA 04: 395). Kant geht hier von dem Menschen als einem „zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesen“ aus (GMS, AA 04: 395) und behauptet, dass, wenn Glückseligkeit tatsächlich der eigentliche menschliche Zweck wäre, die Natur den menschlichen Willen dem Instinkt bzw. den sinnlichen Neigungen anvertraut und jede mögliche Einmischung der Vernunft bei der praktischen Bestimmung des Menschen von vornherein unmöglich gemacht hätte. Da dies nicht der Fall ist – so Kant – kann also Glückseligkeit nicht der eigentliche Zweck des Menschen sein (GMS, AA 04: 395).

Dieser Rückgriff auf die Teleologie kann für die *Grundlegung* insofern als unproblematisch eingestuft werden, als dass man ihn als ein argumentatives Hilfsmittel im Zusammenhang mit der einleitenden Funktion des ersten Abschnittes der *Grundlegung* verstehen kann. Tatsächlich soll dieser Abschnitt den „Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkennniß zur philosophischen“ (GMS, AA 04: 393) entwickeln und nicht die endgültige Argumentation liefern. M.E. kann uns nun der Hilfsmittelcharakter im Zusammenhang mit der „gemeinen sittlichen Vernunfterkennniß“, der dem Rekurs auf die Teleologie in der *Grundlegung* eigen ist, dabei helfen, die Tatsache zu verstehen, dass Kant in der Einleitung der Vorlesung trotz ihres problematischen Charakters auf die Teleologie zurückgreift. Denn wir können diesen Rekurs rein pädagogisch und nicht als Grundlage einer endgültigen Argumentation betrachten. In der Tat sollte Kants Rekurs auf die Teleologie im Kontext der Einführung in einen Kurs über Naturrecht nicht überraschen, wenn man den wesentlichen teleologischen Charakter des Naturrechts bedenkt. Dieser Rekurs Kants dient dazu, zu zeigen, dass ausgehend von der teleologischen Darstellung der Natur der Mensch als freies Wesen (und daher als Subjekt des Rechts) nicht als Mittel zu einem ihm von der Natur gegebenen Zweck angesehen werden kann. Mit anderen Worten: Der Rekurs auf die Teleologie dient dazu, zu zeigen, dass das Naturrecht (als Vernunftrecht) nicht in einem natürlichen Zweck des Menschen begründet sein kann. Geht man von der teleologischen Darstellung der Natur aus, kann der Mensch aufgrund seiner Freiheit nur als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Die Bezeichnung des Menschen als Zweck an sich selbst bzw. die Würde des Menschen ist also der einzige mögliche Ausgangspunkt zur praktischen, und in diesem speziellen Fall, juristischen Normativität.

---

<sup>28</sup> Vgl. z.B. Paton 1947, 44.

Das Interessante an dem Argument, das Kant entwickelt, um die Charakterisierung des Menschen als Zweck an sich selbst zu erklären, ist, dass er einige Jahre später in der *Kritik der Urteilskraft* darauf zurückkommt.<sup>29</sup> Dies ist dort jedoch nicht mehr problematisch, da es in der dritten *Kritik* nicht mehr um die Begründung praktischer Normativität geht (Kant zieht hier aus der Erörterung des Menschen keinen normativen Schluss), sondern nur um die kritische Untersuchung teleologischer Urteile als Teil der theoretischen Philosophie. Dass das Argument aus der Einleitung der Vorlesung einige Jahre später - in einem passenderen Kontext - wiederholt wird, ist besonders relevant. Es zeigt, dass dieses Argument eben nicht nur ein pädagogischer Mittel darstellt, sondern auch einen Grundgedanken von Kants Denken zum Ausdruck bringt: Wenn die Natur unter teleologischen Gesichtspunkten betrachtet wird, kann die Existenz eines freien Wesens nur als Selbstzweck gedacht werden. Im nächsten Abschnitt werden wir kurz auf diesen Punkt eingehen.

#### 4. Die Relevanz des Arguments

Nachdem Kant die subjektive Gültigkeit der teleologischen Urteile mit Bezug auf die Organismen in der dritten *Kritik* gerechtfertigt hat, setzt er sich in § 84 mit der teleologisch grundlegendsten Frage nach dem „Endzweck [...] der Schöpfung“ (KU, AA 05: 434) auseinander. Dabei wird nach dem Wesen gefragt, dem die ganze Reihe von zusammenhängenden Naturwesen im Verhältnis von Mittel und Zwecken und somit die ganze Natur als Endzweck untergeordnet wird. Die Notwendigkeit der Frage nach dem Endzweck als dem Zweck der Schöpfung erklärt Kant hier genau wie zuvor in der Vorlesung mit Rückgriff auf die Bedürfnisse der Vernunft, alles „vollständig zu haben“: <sup>30</sup> „Ohne diesen [Endzweck]“ – so Kant in § 84 – „wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet“ (KU, AA 05: 435).

Der gesuchte Endzweck – fährt Kant fort – muss als unbedingt, und zwar als ein von keinem weiteren Zweck abhängendes Wesen verstanden werden.<sup>31</sup> Ein solches Wesen – so Kant – kann nur der Mensch als freies Wesen (KU, AA 05: 435) bzw. als sittlicher Selbstgesetzgeber sein, der sich selbst seinen eigenen Zweck geben kann. Denn als solches ist der Mensch unabhängig von allen Zweckbestimmungen der Natur und deshalb nicht als etwas zu verstehen, das als ein bloßes Mittel der Natur für einen anderen, von der Natur bestimmten Zweck

<sup>29</sup> Auch Sadun Bordoni hat auf diese Parallele hingewiesen (2020, p. 10).

<sup>30</sup> Auch Willaschek (2019, 144) weist auf diese Parallele hin.

<sup>31</sup> Vgl. KU, AA 05: 434f.

existieren kann: „Nur im Menschen,“ – argumentiert Kant – „aber auch in diesem nur als Subjecte der Moralität ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist“ (KU, AA 05: 435f).

Mit dieser Erklärung wird der Grundgedanke des Arguments wieder sichtbar, das in der Einleitung zur Vorlesung über Naturrecht *Feyerabend* bereits erörtert wurde: Ein freies Wesen ist unabhängig von der Natur und kann deshalb vor dem Hintergrund einer teleologischen Vorstellung der Natur nicht als etwas verstanden werden, das als ein Mittel der Natur existiert. Es muss daher als Zweck an sich selbst betrachtet werden, dem die ganze Natur der Schöpfung untergeordnet wird.<sup>32</sup>

## Fazit

In diesem Artikel haben wir ein besonderes Argument über die Menschenwürde analysiert, das Kant in der Einleitung zur Vorlesung über Naturrecht *Feyerabend* entwickelt. Die Besonderheit des analysierten Arguments besteht in seinem teleologischen Ansatzpunkt. Wenn man von der teleologischen Darstellung der Natur ausgeht, müssen nach diesem Argument die Vernunftwesen und damit der Mensch als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Denn der Wille eines vernunftbegabten Wesens ist ein von der natürlichen Determination unabhängiger, d.h. freier Wille. Ein vernunftbegabtes Wesen kann sich also seine eigenen Ziele geben. Aus teleologischer Sicht bzw. ausgehend von der Vorstellung der Natur als eines Ganzen, wo jedes Wesen als ein Mittel zu einem Zweck der Natur zu verstehen ist, kann deshalb ein freies Wesen nicht als Mittel zur Verwirklichung eines natürlichen Zwecks verstanden werden. Es muss vielmehr als Zweck an sich selbst gedacht werden, dqw deshalb nicht relativ im Sinne seiner Nützlichkeit in Bezug auf etwas anderes, sondern absolut zu schätzen ist d.h. dem Würde zugesprochen werden muss. Das Verbot, den Menschen als bloßes Mittel zu behandeln, das Kant aus diesem Argument ableitet, d.h. die normative Schlussfolgerung, die aus dieser Argumentation gezogen wird, ist, wie wir gesehen haben, gerade wegen des teleologischen Charakters der Argumentation problematisch. Dennoch konnten wir die Tatsache verständlich machen, dass Kant trotz seines problematischen Charakters in der Einleitung auf dieses Argument zurückgreift. Erstens haben wir die Funktion des Arguments in pädagogischer Hinsicht als rein einleitend in das Thema der Vorlesung charakterisiert. Zweitens

---

<sup>32</sup> KU, AA 05: 435. Auch Dusing ist in dieser Hinsicht der Auffassung, dass in diesem Paragraphen vor allem die Freiheit des Willens den Grund für die Bezeichnung des Menschen als unbedingten Zweck ausmacht. Vgl. Dusing 1968, 229f.

haben wir gesehen, dass Kant in der dritten *Kritik* erneut auf dieses Argument zurückgreift. Es wurde damit als Grundgedanke von Kants Denken entlarvt.. Allerdings ist das Argument im Zusammenhang mit der dritten *Kritik* nicht mehr problematisch, da es dort keinen praktischen normativen Anspruch mehr hat, sondern nur der Erörterung der (subjektiven) Gültigkeit der Teleologie als Teil der theoretischen Philosophie zukommt.

## Literatur

- ALLISON, Henry E. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BACIN, Stefano: „End in Itself, Freedom, and Autonomy: The Place of the Naturrecht Feyerabend in Kant's Moral Rationalism“. In: In Margit Ruffing, Annika Schlitte und Gianluca Sadun Bordoni (Hg.), *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven*. Berlin / Boston, De Gruyter, 91-115.
- DEAN, Richard. *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- DÜSING, Klaus. *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Bonn: Bouvier, 1986.
- GRAPOTTE, Sophie. „Die Bedeutung des zentralen Freiheitsbegriffes in der „Einleitung“ des Naturrecht Feyerabend.“ In: In Margit Ruffing, Annika Schlitte und Gianluca Sadun Bordoni (Hg.), *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2020. pp. 117-128.
- GUYER, Paul. „Stellenindex und Konkordanz zum *Naturrecht Feyerabend*, Teilband I: Einleitung des *Naturrechts Feyerabend*“, Ratio Juris 25, 2012. pp. 110-116
- DELFOSSÉ, Heinrich P., HINSKE, Norbert, SADUN BORDONI, Gianluca (Hg.) (2010): *Kant – Index*. Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“. Teilband 1: Einleitung des „Naturrechts Feyerabend“. fromann-holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt. 2010.
- KERSTIN, Samuel. “Deriving the Formula of Humanity (GMS, 427–437)” In: *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Edited by Christoph Horn and Dieter Schönecker in cooperation with Corinna Mieth. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006. pp. 200-221.
- KLEINGELD, Pauline. “Moral Autonomy as Political Analogy. Self-Legislation in Kant's *Groundwork and the Feyerabend Lectures on Natural Law (1784)*”, in Stefano Bacin and Oliver Sensen (eds.), *The Emergence of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019. pp. 158-175
- KLEMME, Heiner F. „„als ob frei wäre“. Kants Rezension von Johann Heinrich Schulz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen“. In: *Crítica y metafísica*. Homenaje a Mario Caimi. Herausgegeben von Claudia Jáuregui, Fernando Moledo, Hernán Pringe, Marcos Thisted. Hildesheim – Zürich - New York, Olms. 2015a. pp. 198-209.
- KLEMME, Heiner F. „„Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst“ Überlegungen zu Oliver Sensens Interpretation der Menschheitsformel in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. *Kant-Studien* 106, 2015b. pp. 88-96.
- KORSGAARD, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press. 1996.
- LÖHRER, Guido. *Menschliche Würde*. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenzen der praktischen Philosophie Kants. Freiburg: Karl Alber Verlag, 1995
- PATON, Herbert J. *The Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson's University Library, 1947.

- PRAUSS, Gerold. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- SADUN BORDONI, Gianluca. „Das Naturrecht Feyerabend und die Entwicklung des kantischen Moraldenkens“. In: In Margit Ruffing, Annika Schlitte und Gianluca Sadun Bordoni (Hg.), *Kants Naturrecht Feyerabend. Analysen und Perspektiven*. Berlin / Boston: De Gruyter, 2020. pp. 7-31.
- SENECA, Lucius Annaeus. *Ad Lucillium epistulae morales II*. With an English translation by Richard M. Gummere. In three volumes. London: William Heinemann, New York: G.P. Putnam's Sons, 1920.
- SENSEN, Oliver. *Kant on Human Dignity*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2011.
- SCHÖNECKER, Dieter und WOOD, Allen. *Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ein Einführender Kommentar. UTB Verlag, Paderborn, 2002.
- SCHMIDT, Elke E. und SCHÖNECKER, Dieter. “Kant's Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork.” In: *Journal of Value Inquiry* 52, 2018. pp. 81-95.
- SCHMIDT, Elke E. und SCHÖNECKER, Dieter. „Kant's Moral Realism regarding Dignity and Value. Some Comments on the Tugendlehre“. In: Elke Elisabeth Schmidt & Robinson dos Santos (Hg.), *Realism and Antirealism in Kant's Moral Philosophy: New Essays*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2017. pp. 119-152
- WOOD, Allen. *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ZÖLLER, Günter. “‘Without hope and fear’: Kant's Naturrecht Feyerabend on Bindingness and Obligation”. In: Robert C. Lewis (Hg.) *Reading Kant's Lectures*. Berlin/Boston: Walter De Gruyter, 2015.
- WILLASCHEK, Marcus. "How Can Freedom be a Law to Itself? The Concept of Autonomy in the Introduction to Naturrecht Feyerabend", in Stefano Bacin/Oliver Sensen (eds.), *The Emergence of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. pp. 141-157

**Abstract:** In this paper I deal with an argument for the foundation of human dignity that Kant sketches in the introduction to his lecture *Feyerabend* on natural law (1784). After presenting very briefly Kant's discussion of Achenwall's concept of value I argue that the starting point of the argument on human dignity that Kant develops in the introduction to the lecture is teleological. I discuss then the problems that such a starting point inevitably entails regarding Kant's practical philosophy and offer an explanation as to why Kant was able to include this argument in the introduction to his lecture despite the problems it raises. Finally I claim that despite these problems the central idea of the argument reflects a fundamental idea of Kant's thought on human dignity. In support of the latter I refer to the fact that Kant turns to the same central idea of the argument some years later in his discussion of teleology developed in the *Critique of Judgment* (1790).

**Keywords:** Human dignity, Man as an end in himself, Teleology.

**Abstract:** Dieser Aufsatz erörtert ein Argument zur Begründung der Menschenwürde, das Kant in der Einleitung zu seiner Vorlesung über Naturrecht *Feyerabend* (1784) skizziert. Nach einer kurzen Darstellung von Kants Auseinandersetzung mit Achenwalls Wertbegriff wird argumentiert, dass der Ausgangspunkt des Arguments zur Menschenwürde in der Einleitung zur Vorlesung teleologisch ist. Anschließend werden die Probleme, die ein solcher Ausgangspunkt in Bezug auf Kants praktische Philosophie mit sich bringt erläutert und eine Erklärung dafür angeboten, warum Kant in der Einleitung zur Vorlesung auf dieses problematische Argument zurückgreift. Schließlich wird aufgezeigt, dass der zentrale Gedanke des Arguments einen Grundgedanken Kants über die Menschenwürde widerspiegelt. Zur Unterstützung dieser These wird abschließend auf Kants wenige Jahre später vorgelegte Diskussion der Teleologie in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) verweisen, in der der zentrale Gedanken des teleologischen Arguments wieder auftaucht.

**Stichworte:** Menschenwürde, Mensch als Zweck an sich selbst, Teleologie.

Recebido em: 04/2021

Aprovado em: 05/2021



# **Uma interpretação jurídica sobre a suposta circularidade na fundamentação da filosofia transcendental de Kant**

[A legal interpretation about the alleged circularity in the foundation of Kant's transcendental philosophy]

Diego Kosbiau Trevisan \*

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

## **1. Introdução**

No início do capítulo sobre a dedução dos conceitos puros do entendimento, Kant afirma que a dedução transcendental deve responder à questão sobre o *quid iuris*, ao passo que a questão sobre o *quid facti* ficaria a cargo de uma “dedução empírica” (cf. KrV, A 116-7/ A 84-5). Uma possível leitura dessa passagem afirma que a dedução transcendental deveria fornecer uma prova para a *Rechtmäßigkeit*, para a legitimidade do uso de conceitos a priori no âmbito da intuição sensível e da experiência, ao passo que a dedução empírica diria apenas respeito ao modo como, genética e factualmente, o entendimento chega à aquisição ou posse desses conceitos. Na sua carta a Kant de 7 de abril de 1789 (Br, AA 11: 15-7) e na *Versuch über die Transzentalphilosophie*, de 1790, Maimon critica essa distinção entre *quid iuris* e *quid facti* e defende que, ao confundir sub-repticiamente *quid iuris* e *quid facti*, Kant teria respondido de maneira insuficiente a *quaestionem iuris* da própria *Critica da Razão Pura*. Resumindo suas objeções, Maimon afirma que a prova de Kant sobre os juízos sintéticos a priori, a *quid iuris*, pressuporia, na realidade, a experiência possível como um *Faktum*, algo dado, um *factum*<sup>1</sup>. Daqui surgiria, pois, um círculo: os juízos sintéticos a priori pressupõem aquilo que deveriam provar, a saber, a experiência possível – dito de outra forma, o transcendental pressuporia, no cerne mesmo de sua pretensão de prova, uma

\* Email: diegokosbiau@hotmail.com. Esse artigo contou com o auxílio da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo)

<sup>1</sup> “O Senhor K[ant] pressupõe como inquestionável o *Faktum* de que nós temos proposições de experiência (que exprimem necessidade), e prova, então, a sua validade objetiva ao mostrar que, sem elas, a experiência não seria possível; ora, mas a experiência é possível, pois ela é efetiva segundo o seu [scil. do *Faktum*] pressuposto, por conseguinte, esses conceitos têm realidade objetiva” (Maimon, 1790, p. 186).

instância empírica ou factual que ele deveria, na verdade, fundamentar ou demonstrar. Interpretando o *quid iuris* como uma exigência de explicação e não de validação ou prova, Maimon procura a razão, a *ratio* ou *Grund* do transcendental, o “direito do direito mesmo”, sobre o qual, segundo ele, Kant teria se silenciado.<sup>2</sup>

Desta objeção de Maimon surgiu uma tradição de crítica à filosofia transcendental que, sob certa perspectiva, se prolonga até hoje, exprimindo a insatisfação pós-kantiana em relação à “moderação” do modo kantiano de prova. Ora, sabe-se como a recepção imediata pós-kantiana do criticismo denunciou a “irrationalidade do transcendental” ou do *Faktum* da *Critica da Razão Pura* (KrV). Para Reinholt, o “fundamento <*Fundament*> da KrV”, a saber, “a possibilidade da experiência, da natureza, e a efetividade ou realidade de juízos sintéticos a priori (...) não é nem universal (...) nem estabelecida suficientemente” (Reinholt, 1791, pp. 129-30).<sup>3</sup> Neste contexto preciso, a filosofia pós-kantiana de Schulze a Hegel e as recepções fenomenológicas mais recentes como a de Heidegger podem ser caracterizadas como uma grande tentativa de fugir do ou ao menos tematizar o ceticismo do qual, segundo esses autores, o criticismo não pôde escapar ao recusar-se a responder a pergunta sobre o *Grund des Grundes*: a filosofia crítica, ao negar-se a fundamentar seu fundamento, atingiria um “dogmatismo” que reacende a objeção cética.<sup>4</sup> No fundamento do transcendental haveria aquele “irracional” assumido e não *explicado*, seja as formas lógicas do juízo (Hegel<sup>5</sup>), a apercepção

<sup>2</sup> “Compreendendo o *quid iuris* como demanda de *explicação* por uma razão suficiente, e não como exigência de *validação*, Maimon exige, de alguma forma, o direito do próprio direito, isto é, a *razão* e o fato da possibilidade da experiência e o fato que ele é o transcendental” (Grandjean, 2009, p. 179).

<sup>3</sup> Cf. também: “A experiência é, portanto, a verdadeira e última razão <*Grund*>, o fundamento <*Fundament*>, sobre o qual está construído o magnífico edifício doutrinário da *Critica da Razão Pura*. A representação das percepções em uma conexão legal e necessariamente determinada, admitida como um *factum* <*Faktum*>, do qual Kant pôde bem pressupor que ele seria concedido a ele, é a base <*Basis*> do sistema kantiano” (Reinholt, 2003, p. 193. Trad. Gaspar, 2015). Notemos que J. S. Beck interpreta o *Faktum* da KrV como o “*Factum* da consciência” que não precisa de uma “prova” <*Beweis*>, isto é, o *Faktum* de que nossas representações subjetivas têm referência a um objeto: “Contudo, que nós temos representações que referimos a objetos e que, enquanto representações meramente subjetivas, são distintas de sensação – trata-se de um *Factum* da consciência que não carece de prova alguma” (Beck, 1793, não numerado).

<sup>4</sup> Cf. Grandjean (2009, p. 25). Bondeli (2006) reconstrói de forma mais rigorosa que Grandjean toda a polêmica dos críticos da primeira hora de Kant, especialmente Schulze, Maimon, Reinholt e Fichte, a respeito da suposta circularidade da filosofia transcendental, mas especificamente em torno do “princípio” da crítica da razão e sobre o princípio da prova, segundo eles realizada na dedução transcendental, dos conhecimentos sintéticos a priori a partir da pressuposição da efetividade ou do *Faktum* da experiência possível.

<sup>5</sup> “Na maneira habitual de tratar a lógica surgem várias *divisões* e *espécies* do conceito. Nisso salta imediatamente aos olhos a inconsequência segundo a qual as espécies são introduzidas: segundo a quantidade, a qualidade etc. existem os seguintes conceitos. ‘Existem’ não expressa nenhuma outra legitimidade senão que tais espécies foram encontradas diante de nós e se mostram segundo a experiência. Dessa maneira obtemos uma *lógica empírica* – uma ciência estranha, um conhecimento *irracional* do racional (...). A filosofia kantiana incorre, nesse caso, em uma inconsequência ulterior: ela *empresta* para a *lógica transcendental* as categorias, tidas como conceitos básicos <*Stammbegriffe*>, da lógica subjetiva, na qual foram acolhidas empiricamente. Uma vez que ela admite esse último ponto, não se pode compreender porque a lógica transcendental se decide pelo empréstimo junto a tal

como autoatividade e autoposição livre (Fichte<sup>6</sup>) ou até a “raiz comum de sensibilidade e entendimento” (Heidegger<sup>7</sup>). As variadas tentativas desses autores de encontrar um novo “solo firme” para a filosofia transcendental e, assim, fugir do “círculo” kantiano são aludidas por Ebbinghaus, que procurou, ele mesmo, refutar a escola neokantiana e recuperar a base conceitual “originária” de Kant no “fio condutor da tábua de juízos” (Ebbinghaus, 1968, p. 20), ou, ainda, na referência de todo o processo cognitivo a um “Eu” originário que funda a possibilidade do conhecimento objetivo (Ebbinghaus, 1968, pp. 7-19):

A controvérsia que nunca se acaba, seja sobre o objetivo de prova e o método de prova dessa obra [scil. a *Crítica da Razão Pura*], seja sobre o sentido de sua formidável afirmação de que o entendimento prescreve as leis à natureza, foi e até hoje ainda é o genuíno fermento no interior das escolas que se kantianizam. Nesse método se forma, de fato, um “círculo” – e essa afirmação significaria, de fato, uma “metafísica do conhecimento” comprometida “idealisticamente”? (Ebbinghaus, 1968, p. 4).

Para responder às objeções à coerência de princípio do criticismo tomamos um caminho diverso do de Ebbinghaus. A proposta do presente artigo é levar a sério a ideia *originariamente jurídica* de um *quid iuris* e de um *quid facti*, compreendendo a *Crítica* e a dedução transcendental, pois, segundo sua constituição *jurídica*. Aqueles que acusam o fracasso de Kant em fundamentar em sentido forte a filosofia transcendental ao buscar um *Fundament* ou *Grund* último do criticismo – um *Fundament* ou *Grund* por definição racional – perdem de vista o método kantiano específico de prova. Sob a perspectiva jurídica da *KrV*, no cerne do questionamento transcendental reside a constatação de um *Grund* para o qual não faz sentido buscar um outro *Grund* ou “explicá-lo”, mas, em conformidade à “modéstia” dos juristas (Rx 2659, AA 16: 454-455), apenas resta *assumi-lo* e a partir dele colocar os problemas que valem a pena e podem ser respondidos. Em vez de alguma espécie de dialética da finitude do ser humano ou um *petitio principii*, a inexplicabilidade do que sejam os *facta* teóricos do criticismo repousa num problema histórica e *juridicamente* bem definido, a saber, o da *circularidade*

---

ciência e não decide logo ela mesma operar empiricamente” (Hegel, 1981, pp. 42-43. Trad. M. A. Werle. Hegel, 2011). Cf. Reich (2001).

<sup>6</sup> P. ex: “Apenas por intermédio da lei moral eu me vejo, e me vejo por meio disso, assim me vejo necessariamente como autoativo <selbstthätig> (...). A intuição intelectual é o único ponto de vista firme para toda a filosofia. A partir dele se esclarece tudo o que surge na consciência; mas também somente a partir dele. Sem a autoconsciência não é possível consciência alguma; a autoconsciência, porém, apenas é possível pelo modo indicado: eu sou apenas ativo” (Fichte, 1971, 466; 219).

<sup>7</sup> “A imaginação transcendental é não apenas um elo externo que vincula dois fins. Ela é originalmente unificadora, isto é, enquanto uma faculdade própria, ela constitui a unidade das outras duas, que têm em relação a ela uma referência estrutural essencial” (Heidegger, 1991, p. 137). Essa raiz comum seria marca da “finitude” fundamental do ser humano, isto é, “fato original metafísico” <metaphysische Urfaktum>, que “consistiria em que o mais finito, decerto, se conhece em sua finitude, mas, não obstante, nela não se compreende <begriffen>”. (Heidegger, 1991, p. 233).

*da constituição do caso jurídico* – o círculo que surge aqui não é um círculo vicioso, mas, antes, algo como um círculo hermenêutico. Antes de passarmos à discussão sobre a circularidade da constituição do caso jurídico, cumpre discutir, de forma panorâmica, o significado *jurídico*, e não lógico-matemático, do conceito de *dedução* assumido por Kant.

## 2. Dedução Jurídica na Filosofia Crítica

Logo no início do § 13 do capítulo sobre a dedução transcendental das categorias, na passagem já aludida em que opõe o *quid iuris* ao *quid facti*, Kant torna bem clara a origem *jurídica* do conceito de dedução que assume em sua filosofia transcendental, em oposição, pois, ao sentido lógico-matemático mais convencional do termo:

Quando falam de competências *<Befugnissen>* e demandas *<Anmaßungen>*, os juristas distinguem, em um processo judicial, a questão sobre aquilo que é o direito (*quid iuris*) da questão relativa ao fato (*quid facti*) e, na medida em que exigem prova de ambos, denominam *dedução* à primeira, que deve provar *<dartun>* a competência ou a pretensão jurídica *<Rechtsanspruch>*. Nós nos servimos de uma variedade de conceitos empíricos, sem a oposição de ninguém, e nos julgamos autorizados, mesmo sem uma dedução, a atribuir-lhes um sentido e um pretenso significado porque temos sempre à mão a experiência para provar sua realidade objetiva. Há também conceitos usurpados, no entanto, tais como *felicidade* e *destino*, que circulam de fato com uma complacência quase universal, mas são por vezes questionados através da questão *quid iuris*; cai-se então num considerável embaraço, relativamente à dedução dos mesmos, pois não se pode oferecer um claro fundamento jurídico *<Rechtsgrund>*, nem a partir da experiência nem da razão, pelo qual a competência de seu uso ficasse clara (KrV, A 84-85/ B 116-117).

O modelo jurídico de dedução, cuja principal função na filosofia teórica é, como veremos, justificar pretensões de posse e uso de objetos e/ou conceitos ao atribuir-lhes sentido e significado, foi desenvolvido por Kant em paralelo com a argumentação originalmente jurídica a respeito da justificativa da aquisição ou defesa de um direito, autorização ou competência, e em lugar de um procedimento demonstrativo lógico-matemático que, como formula a segunda regra para a “direção do espírito” de Descartes, apoia-se em “puras derivações” enquanto caminho mais seguro para o conhecimento claro e distinto. Ora, a dedução na KrV não segue um modelo lógico-matemático de matriz geométrica, segundo o qual uma cadeia silogística infere conclusões válidas a partir de outras proposições tomadas ou demonstradas como válidas, mas sim um modelo *jurídico*.<sup>8</sup> Com efeito,

<sup>8</sup> Infelizmente, no que se segue não será possível desenvolver de forma exaustiva esse modelo jurídico de dedução. Para tanto, cf. Aichele (2011a; 2011b), Bübner (1982), Frank (1997), Henrich (1975; 1984; 1989), Ishikawa (1995; 2003), Kaulbach (1982), Pievatolo (1999), Proops (2003), Seeberg, U (2007; 2006), Trevisan (2018).

na época de Kant, o conceito de dedução era pertencente sobretudo ao conjunto de conceitos e *termini technici* de que se compunham tanto a “teoria do direito”, dividida, por sua vez, em jurisprudência teórica e prática, como a *praxis* jurídica (Cf. Schröder, 1979). Essa distinção, insinuada por Kant na *Doutrina do Direito* (MS, AA 06: 229-230), é aqui de grande valia, pois justamente a partir dela podemos compreender melhor os contornos e escopo do procedimento jurídico de dedução no interior da jurisprudência de forma geral.

Daniel Nettelbladt e Johann Stephan Pütter teriam sido os primeiros autores a proporem uma distinção entre jurisprudência prática e teórica *<praktische und theoretische Rechtsgelehrsamkeit>* ao lado de uma práxis jurídica *<juristische Praxi>* oposta a ambas<sup>9</sup>. Os dois ramos da *jurisprudentia*, a *theoretica* e a *practica*, entendidos respectivamente como o tratamento teórico e prático dos direitos e obrigações, pertenceriam à *teoria iuris*, ao passo que a *praxis* jurídica, por tratar de casos particulares, permaneceria fora da teoria (Nettelbladt, 1792, p. 92). Segundo Nettelbladt, a “teoria do direito seria a doutrina mesma, que contém verdades sobre direitos e obrigações, ao passo que à práxis [jurídica] caberia a aplicação das leis a *facta*” (idem, p. 9). A jurisprudência prática, em oposição à teórica, que trata de definições e formulações conceituais, “é a parte da jurisprudência que contém em si as verdades sobre o modo como os afazeres jurídicos têm de ser conduzidos” (Nettelbladt, 1767, p. 3). A *praxis jurídica*, por sua vez, consistiria “na aplicação de todas as verdades universais a casos jurídicos particulares” e seria “muito diferente da jurisprudência prática” (Nettelbladt, 1767, pp. 3-4). Dito de outro modo, “a [jurisprudência teórica] contém verdades sobre direitos e obrigações, a [jurisprudência prática] verdades sobre como os negócios jurídicos devem ser conduzidos. Por exemplo: quem pode testamentar, [isto] pertence à jurisprudência teórica; como, porém, um testamento deve ser ordenadamente estabelecido, [isto] pertence à jurisprudência prática. O que é um contrato de venda, [isto] pertence à jurisprudência teórica, já como um contrato de venda deve ser redigido, à prática. Tanto a jurisprudência teórica como a prática pertencem, portanto, à *teoria* do direito, e ambas devem ser claramente distinguidas da práxis mesma, da condução concreta dos negócios jurídicos” (Schröder, 1979, p. 46-7). Notemos aqui que entre os conceitos que encontram lugar tanto nas obras filosóficas sobre direito natural (jurisprudência teórica) quanto nos escritos voltados à condução concreta dos negócios jurídicos e aos casos particulares com que o jurista se confronta (jurisprudência prática e *praxis* jurídica) conta-se o de *dedução*. Voltemo-nos agora primeiramente à denominada jurisprudência teórica para então tratarmos da jurisprudência prática e da práxis jurídica, mais especificamente em Pütter e seu conceito de dedução.

---

<sup>9</sup> Hufeland, outro autor certamente conhecido de Kant, também distingue jurisprudência teórica e prática – Cf. Hufeland (1797, p. 52. n 91).

C. Wolff define a dedução em contexto jurídico como um sinônimo da *demonstração* <*demonstratio*> de um direito adquirido:

A prova de que a alguém compete um direito adquirido costuma denominar-se *dedução*, de modo que *deduzir o seu direito ou o de outrem é o mesmo que provar que um direito compete a essa pessoa ou a outrem*, ou, visto que se trata aqui de um direito adquirido, *que por meio dessa ação ele mesmo ou outrem adquiriu esse direito* (Wolff, 1740, § 443).

Em sentido jurídico, “dedução” apresenta, como no sentido lógico mais convencional do termo, um procedimento de prova ao qual liga-se uma pretensão de certeza: “quem pretende deduzir o direito de outrem precisa mostrar que este direito é certo” (Wolff, 1740, § 444). Com efeito, para Wolff, o procedimento dedutivo corresponde, no direito, ao procedimento lógico-matemático da filosofia<sup>10</sup>. Provar a correção de um direito adquirido equivale à demonstração da verdade de uma proposição. É justamente a ossatura lógico-silogística da dedução jurídica que lhe garante a pretensão de certeza, mais especificamente a inferência *modus ponens*:

A certeza de um direito adquirido depende dessa forma silogística universal (*sylogismo catholico*), que orienta as reflexões daquele que pretende provar que a alguém compete um direito adquirido:

Se um fato <*factum*> é constituído de tal modo, por meio dele é adquirido um direito de tal modo constituído;

Ora, este fato foi assim constituído;

Logo, um direito constituído de tal modo foi adquirido por meio dele (Wolff, 1740, § 442).

É certo que o problema da *species facti* ou *momenta facti* na premissa menor (“Ora, este fato foi assim constituído”), ou seja, o da determinação de se a ação em questão é um fato e, assim, se subsume sob a lei, e, com isso, se ela realmente possui o significado jurídico assumido, precisa ser resolvido antes mesmo que a premissa maior, ou seja, a que enuncia a lei, seja formulada. Ora, uma vez solucionada a questão do caráter jurídico da ação, a dedução e, com ela, a *quaestio iuris* se desenrolam sem grandes problemas para um jurista versado em lógica<sup>11</sup>. No entanto, na formulação do caráter jurídico da ação insinua-se, justamente, a *circularidade da constituição do caso jurídico*: para que o fato se constitua

<sup>10</sup> “Denominamos direito certo <*jus certum*> no mesmo sentido que denominamos, na lógica, proposições certas. Certa é a proposição que pode ser demonstrada <*demonstrar*> (§ 568. Log.). Portanto, certo é todo direito que podemos demonstrar que ele nos pertence. Naturalmente se diz: me compete esse direito e, se tu podes demonstrar que ele te compete, então o teu direito é certo. No caso contrário, denominamos direito incerto <*jus incertum*>” (Wolff, 1740, § 441).

<sup>11</sup> “Portanto, o sucesso do procedimento dedutivo jurídico depende completamente da exposição da premissa menor, que fundamenta a legitimidade da circunscrição ou compreensão <*Erfassung*> do ocorrido como um caso da regra, isto é, da premissa maior. Realizado isto, a *quaestio iuris* é respondida” (Aichele, 2001a, p. 500).

enquanto tal, é necessário, antes, verificar se ele se subsume sob a lei; para que ele se subsuma sob a lei, contudo, é necessário que ele já esteja constituído enquanto fato. Na próxima seção veremos em detalhe essa questão.

Quem também alude à dedução no contexto da determinação da *quaestio iuris* e da *quaestio facti* é uma fonte mais próxima a Kant, a saber, Gottfried Achenwall. Segundo ele, *probatio* é uma *deductio iuris* quando demonstra não que um caso ou *factum* existe (*quid facti*), mas sim se ele é justo ou injusto, correto ou incorreto (*quid iuris*). Trata-se, aqui, da oposição, aludida em Wolff, entre os *momenta in facto* e os *momenta in iure*, ou seja, por um lado, os elementos factuais que definem a instanciação de uma regra ou lei jurídica numa ação dada qualquer, e, por outro, os elementos normativos que compõem a lei e determinam se o fato em questão se deixa subsumir sob tal lei. Justamente em relação a este último momento surge a *deductio iuris*:

Acerca da verdade do fato pode haver dúvida ou 1) se a existência do fato é verdadeira ou não; ou, 2) se consta a verdade do fato, se ele é justo ou não. A prova da existência ou não existência do fato é a prova do fato <*probatio facti*>, a prova da justiça ou injustiça do fato pertence à prova (dedução) jurídica <*probationem (deductionem) iuris*> (Achenwall, 1773, § 292).

A oposição de Achenwall entre uma *probatio facti* e *probatio* ou *deductio iuris* remete, à primeira vista, à distinção feita por Kant entre uma dedução transcendental e uma mera derivação fisiológica ou dedução empírica, ou seja, entre a *quaestio iuris* e a *quaestio facti*. A dedução ou prova jurídica só se colocaria de forma adequada por ocasião da definição do que é de direito, e não de se determinado fato existe ou não. Contudo, essa identificação automática entre “*Faktum*” e “empírico” não pode ocorrer sem problemas para a compreensão do que seja a dedução jurídica. Ora, a determinação do *Faktum* já implica a admissão de elementos normativos, pertencentes à determinação da lei sob a qual ele se subsume, sem os quais o *Faktum* não se constitui enquanto *Faktum*. Voltaremos a isso adiante; por ora notemos apenas que, assim como em Wolff, também em Achenwall (e acrescentemos: em Baumgarten [Cf. Hruschka, 2001]) coloca-se o problema prévio (e normativamente relevante) da determinação dos *momenta in facto* ou *momenta facti* para que seja primeiramente possível abordar e resolver a *quaestio iuris*.

Wolff e Achenwall servem como significativos exemplos de que “dedução” pertence também aos conceitos operatórios da jurisprudência teórica, que lidava com formulação de direitos e obrigações. Contudo, a brevidade das discussões nestes autores a respeito da dedução nos dá uma pista de que o lugar mais apropriado da discussão sobre a dedução como modo jurídico de prova ou justificativa de direitos não era exatamente a jurisprudência teórica. Com efeito, a prática jurídica das *Deduktionen*, que surgiu em finais do século 15 e encontrou sua codificação e acabamento metodológico em meados do século 18 nos

*Deduktionsschriften*, pertencia prioritariamente à jurisprudência prática e à práxis jurídica. Os *Deduktionsschriften* eram

escritos cujo objetivo consistia em desenvolver em detalhe a natureza de um caso jurídico controverso *<die Beschaffenheit einer streitigen Rechtsache>*, apresentá-lo ao público da forma mais proveitosa possível e, o tanto quanto possível, convencer o leitor sobre a justiça presente num determinado caso. No uso admitido do termo, dá-se a esses escritos o nome de *deduções* (Holzschuher, 1778, iii. Apud. Ishikawa, 1995, p. 14).

A despeito de diferenças formais menores, a estrutura dos *Deduktionsschriften* era a mesma. Deduções eram pensadas prioritariamente para a defesa, diante de um juiz, das razões de uma parte cujas pretensões são contestadas ou para a refutação das pretensões apresentadas por um outro partido por ocasião de um caso controverso particular (Cf. Henrich, 1989, pp. 32-40; Seeberg, 2006, pp. 197-204; Trevisan, 2018, pp. 113-119). Um dos objetivos implícitos das *Deduktionen* era, ademais, tornar públicas as principais controvérsias jurídicas, disponibilizando documentos e materiais para o “mundo erudito” ao invés de deixá-los “escondidos” do público.<sup>12</sup>

Há muitos indícios de que Kant conhecia bem esses escritos: além de ter sido bibliotecário da *Schloßbibliothek* de Königsberg e encarregado da revisão de seu acervo, onde certamente encontrava-se uma coleção dos *Deduktionsschriften*, Kant menciona deduções no direito dos povos (MS, AA 06: 350 – há menções também na *Paz Perpétua*, ZeF, AA 08: 344; 382), no direito privado (p.ex. “Dedução do conceito de aquisição originária”. MS, AA 06: 268; “Dedução do conceito de posse meramente jurídica”. MS, AA 04: 249) e esboça, ele mesmo, uma dedução estritamente jurídica no escrito sobre a impressão de livros (VUB, AA 08: 77-87), em que segue algumas das orientações usuais sobre como conduzir uma dedução jurídica. Ademais, um dos autores mais destacados dos *Deduktionsschriften* era Pütter, que escreveu em conjunto com Achenwall a primeira edição do compêndio sobre direito natural utilizado por Kant como manual de seus cursos sobre o tema, o *Ius Naturae in usum auditorum*. O escrito mais conhecido de Pütter sobre a metodologia dos *Deduktionsschriften* chama-se *Anleitung zur juristischen Praxi wie in Deutschland sowohl gerichtliche als aussergerichtliche Rechtshändel oder andere Kanzley-Reichs- und Staats-Sachen schriftlich oder mündlich verhandelt, und in Archiven beygeleget werden*, publicado em 4 edições entre 1754 e 1780 e com cuja terminologia e estrutura a dedução transcendental das categorias apresenta muitas semelhanças (Cf. Seeberg, 2006, pp. 204-211). Pütter se insere no

<sup>12</sup> “Deduções (...) são o único canal pelo qual documentos, que sem isso permaneceriam ocultos, são comunicados ao mundo erudito. Também cortes a cuja política pertence a máxima de deixar tudo em segredo para não tornar conhecido nada que possa ser desfavorável a alguém, são por vezes necessitadas por conflitos com vizinhos a retirar documentos da escuridão” (Reuß, 1785, x-xi).

movimento de fortalecimento especulativo e institucional (universitário) da jurisprudência prática<sup>13</sup>.

A partir de um estudo das fontes dessa noção jurídica de dedução, sobretudo na mencionada obra de Pütter, *Anleitung zur juridischen Praxi*, é possível obter um modelo jurídico segundo o qual direitos ou competências são legitimados ou justificados a partir de argumentos jurídicos e de dados históricos, fatuais ou simplesmente genéticos<sup>14</sup>. Na dedução trata-se, segundo Kant, da *quid iuris* ou *quaestio iuris* do uso de determinado conceito, ao lado da questão da *quid facti* ou *quaestio facti* de sua posse e modo pelo qual ele foi faticamente adquirido – em outros termos, trata-se por um lado da *Rechtsprüfung* e por outro da *Feststellung* do *Tatbestand* (cf. Kaulbach, 1982, 35. n. 39) de uma posse qualquer:

*Quaestio facti* é aquela da forma pela qual primeiramente tomamos posse de um conceito; *quaestio iuris*, aquela sobre com que direito o possuímos e o utilizamos (Rx 5636, AA 18: 267).

Em outras palavras, para Pütter e Kant, uma dedução jurídica assume tanto “circunstâncias históricas” (*res facti*, *quid facti*, *quaestio facti*) como “pontos jurídicos” (*quid iuris*, *quaestio iuris*) para justificar determinado direito ou competência. Que Kant utilize vários termos para designar as mesmas ideias (*res facti*, *quid facti*; *quaestio facti*, etc.) explica-se, de resto, pela relativa liberdade terminológica adotada pelos autores dos *Deduktionsschriften*, em especial Pütter. Porém, o que verdadeiramente interessa aqui é que, como o próprio Pütter ressalta, não é possível numa dedução jurídica desprezar ou desconsiderar o *res facti*. Enquanto escritos “nos quais algo é apresentado para uma finalidade jurídica”, as deduções *sempre e em todos os casos* “contêm circunstâncias históricas (*res facti*)” (Pütter, 1789, § 77), ou seja, uma dedução não diz respeito exclusivamente à determinação do que é de direito, *quid iuris*, mas implica ou pressupõe a definição ou menção dos *facta* que, como “condições históricas”, determinam a existência do próprio *ius controversum* – ou seja, a própria dedução também envolve a determinação do *quid facti*. Por sua vez, como mostra o capítulo sobre a Disciplina da Razão Pura da *Crítica da Razão Pura*, Kant admite em filosofia transcendental apenas modos diretos de prova. Dito de outra forma, para fundar a validade de certa proposição ou justificar a legitimidade do uso de determinado conceito não é permitido pura e simplesmente refutar a proposição contrária ou rebater aquele que questiona a legitimidade de um conceito; esse modo apagógico de prova não serve para fundar nenhuma pretensão, mas antes, na medida em que assume a forma de retorsões, apenas deslegitimar pretensões contrárias, deixando intocada, no entanto,

<sup>13</sup> Cf. Schröder (1979). Sobre a relação no séc. 18 entre a fundação de faculdades de direito e a formação voltada à prática, isto é, à administração pública, Cf. Scattola (1994, 18ss).

<sup>14</sup> Infelizmente, por questão de espaço, não é possível aprofundar os paralelos e semelhanças entre as instruções de Pütter sobre a dedução jurídica, por um lado, e o procedimento dedutivo de Kant, por outro. Sobre o modelo jurídico aqui aludido, cf. Trevisan (2018, pp. 113-120).

a pretensão que se pretende defender ou justificar (KrV, A 794/ B 822). Para fazê-lo, é necessário em todos os casos voltar-se às “fontes” das quais determinado conceito ou conhecimento é extraído (Cf. p. ex. KrV, A 789/B 817; V-Lo/Pöltz AA 24: 561), ou ainda, conduzir “diretamente uma prova jurídica, ou seja, por meio de uma dedução transcendental dos argumentos” (KrV, A 794/B 822). Também aqui essa ideia kantiana encontra respaldo no conceito jurídico de dedução. Esta pode bastar-se numa defesa da correção e legitimidade da própria pretensão jurídica avançada, sem ser preciso rebater as pretensões contrárias (Pütter, 1789, §§ 124-126); ora, como forma de decidir determinado *ius controversum*, a remissão da pretensão jurídica à sua origem fatural (*res facti*) e a discussão direta dos pontos jurídicos em apoio à posição assumida (*quaestio iuris*) bastam para fundar a legitimidade do direito ou competência (*Gerechtsame*) do título jurídico de posse em litígio. É justamente este o procedimento kantiano em suas deduções.

Para Kant, o uso de determinados conceitos carece de *justificação*. Nesse sentido, a dedução tem como objetivo justamente justificar o direito ou competência (autorização) para o uso de determinado conceito com vistas a determinado fim ou em determinado âmbito – no caso das categorias, o uso imanente, mas o mesmo vale para o uso constitutivo ou regulativo das ideias transcendentais. Nesse sentido, Kant identifica por várias vezes o uso de um conceito com um “título” (p. ex. KrV, A 501/ B 529; A 740/B 767). Com efeito, “título” detinha à época o sentido de legitimação ou autorização para a posse (e, por conseguinte, uso) de determinado objeto ou coisa adquirida através de compra, venda, doação, troca, etc. O próprio Kant na *Doutrina do Direito* toma *Rechtsgrund* como sinônimo de *titulus* (MS, AA 06: 260) ou *titulus possessionis* (MS, AA 06: 251-2), isto é, uma autorização para um uso de algo cuja aquisição foi provada, pois, como legítima. Como, contudo, avaliar se um título é legítimo? Para tanto entra em cena a dedução. Segundo Kant, da mesma forma que títulos jurídicos carecem de uma dedução para que sua legitimidade seja aferida e provada, assim também a utilização de certos conceitos exige uma prova direta de sua realidade objetiva e, por meio disso, da *legitimidade* mesma da autorização da sua aquisição e, pois, de seu uso. Como por várias vezes Kant escreve, tal tarefa de legitimar a posse de conceitos é central para o projeto crítico em seu todo. Nos *Fortschritte*, por exemplo, Kant é bem claro a esse respeito. Contra os céticos radicais, que contestam a competência da razão em obter conhecimentos a priori, a dedução contribui para uma “crítica minuciosa e completa”, justamente por provar os *Rechtsame*, isto é, os *Befugnisse*, a saber, as “autorizações da razão para determinações a priori”:

Contra esse mal [scil. o ceticismo radical] nenhum remédio existe a não ser o de submeter a própria razão pura, isto é, a faculdade de conhecer algo a priori em geral, a uma crítica minuciosa e completa, de modo a discernir-se a possibilidade de uma

extensão real do conhecimento por meio desta mesma [faculdade] em relação ao sensível e ao suprassensível ou então, quando isto não for aqui possível, a limitação de tal extensão em relação ao suprassensível; e, no que diz respeito a este último, como fim da metafísica, que seja garantida a posse da qual ela é capaz não por meio de provas, que tão frequentemente se mostram enganadoras, mas por meio de uma *dedução das autorizações da razão* a determinações a priori (FM, AA 20: 320. Grifo meu).

Kant realiza nessa passagem uma ampliação sub-reptícia do escopo de uma dedução para o projeto crítico em seu todo. A dedução tem como objetivo não apenas legitimar o título a priori dos conceitos puros do entendimento, mas *também* por meio disso certificar todas as “determinações a priori” da razão, inclusive, pois, a “posse da razão com vistas ao suprassensível”. Portanto, aparentemente é expandida a todos os afazeres da crítica a competência da dedução em geral como um procedimento jurídico legitimatório da posse de certos conceitos ou de usos da razão, sejam eles especulativos ou práticos. Nesse sentido, compreende-se que Kant discuta, à moda das deduções jurídicas, a legitimidade do uso dos conceitos puros do entendimento, as *categorias*, e dos conceitos da razão pura, as *ideias transcendenciais* (cf. p. ex. KrV, A 336/ B 393; A 663/B 691; A 669-670/B 697-8). Em cada um deles se reproduz o modelo de dedução como *Feststellung* do fato do qual surge um *ius controversum* (*quid facti* - dedução metafísica) e *Rechtsprüfung* da legitimidade dos direitos e autorizações que decorrem do fato detectado (*quid iuris* – dedução transcendental).<sup>15</sup>

### 3. Circularidade do Fato Jurídico

Para compreender a relação entre *Faktum* e *Rechtsgrund*, ou *quid facti* e *quid iuris*, é necessário retomar a ideia da circularidade do fato jurídico, ideia que perpassa a reflexão de juristas e filósofos relevantes para o surgimento do pensamento de Kant, como Baumgarten. Tal círculo se caracteriza basicamente pelo seguinte: de forma a definir *como* determinado evento particular constitui-se como uma ação que pode ser qualificada como juridicamente relevante ou como um *Faktum*, é preciso, antes, considerar a lei que define, justamente, *que* determinado evento empírico é uma ação juridicamente relevante: um *Faktum* ou ato. Ora, um ato se define como ato no momento em que é subsumido sob uma lei – ele deixa de ser uma ação (um evento físico) para tornar-se um ato (um evento também prático-moral, jurídico) quando subsumido sob uma lei; contudo, para determinar qual lei aplicar no caso em questão, é preciso que o ato já esteja constituído como um ato, isto é, como uma ação subsumida sob uma lei. Para

---

<sup>15</sup> Sobre isso, cf. Trevisan (2018).

analisarmos em maior detalhe como tal círculo é constituído em Kant, cumpre primeiramente citar uma Reflexão em que Kant sintetiza o problema da determinação circular de um *Faktum* e a decisão sobre sua legitimidade como um procedimento judicial realizado por um *juiz*:

O juiz deve 1), como *inquirente*, proceder analiticamente, para primeiramente obter uma ideia do *Facto* a partir dos *momentis in facto*. Contudo, como nele muita coisa pode ser indiferente relativamente ao direito controverso, ao menos numa perspectiva jurídica, então o juiz deve comparar todos os *varia facti* com o *iure (...) controverso*, para selecionar os *momenta facti* a partir dos mesmos. Assim, ele precisa previamente considerar o *ius praetensum*, para determinar a priori o que é aqui exigido (...). Isso precisa ser antecipadamente realizado pelo juiz, e as partes têm de ou apelar a um comitê legislatório ou então engajar-se para aduzir os *momenta in facto* segundo todos esses *momentis in iure*.

2) Como juiz, ele tem de proceder sinteticamente: de acordo com a *iustitia distributiva* indicar aqueles *praestanda*<sup>16</sup> que cada uma das partes em conflito tem de realizar segundo o direito dos demais ou dele prestar satisfação (Rx 3357, AA 16: 797).<sup>17</sup>

Como bem mostrou Kiefner, nestas e em outras Reflexões, como a 454<sup>18</sup>, Kant mostra um conhecimento digno de nota das “especificidades do pensamento civilista”. De acordo com Kiefner, este consistiria basicamente em duas etapas: primeiro, o juiz deve proceder analiticamente como *Inquirent* para a determinação do fato (*quaestio facti*); segundo, ele deve proceder sinteticamente para tomar uma decisão e fundamentar seu veredito (*quaestio iuris*). Vejamos com maior detalhe esse procedimento, que se assemelha àquele já discutido acima por ocasião da dedução jurídica em Wolff, Achenwall e Pütter.

A *quaestio facti* não é estabelecida imediatamente a partir do conhecimento de todos os fatos apresentados pelas partes (Kiefner, 1978, pp. 300-1). É necessário, antes, que a) o juiz considere o *ius praetensum* e, para tanto, avalie se os elementos apresentados pelas partes se configuram como um caso que esteja “sob leis”, isto é, avaliar se “as consequências jurídicas concretas, com as quais torna-se válido o requerimento da queixa <*Klagebegehren*>, são previstas (...) abstratamente na lei” (Kiefner, 1978, p. 302). Definido assim o *ius praetensum*, b)

<sup>16</sup> Na MS Kant define *praestatio* como uma classe de objeto exterior ao meu arbítrio: “o arbítrio de outrem para um determinado ato (*praestatio*)” (MS, AA 06: 247), isto é, como a “realização” (*Leistung*) de um arbítrio alheio que me é devida como uma posse determinada (MS, AA 06: 248), pertencente, pois, ao direito pessoal. “A posse do arbítrio de outrem, como a capacidade de determiná-lo, pelo meu arbítrio segundo leis da liberdade, para um certo ato” (MS, AA 06: 271).

<sup>17</sup> H. Kiefner estipula como *terminus a quo* 1781 e como *terminus ad quem* 1783-5 em virtude de menções de Kant a mudanças no novo código processual da Prússia realizadas em 1781. Cf. Kiefner (1978). Cf. também Marcos (1994, 435ss).

<sup>18</sup> “(...) Aqui [scil. na questão sobre os milagres] ocorre como em um caso jurídico diante de um juiz. A primeira pergunta é: se realmente há um caso jurídico, isto é, [se] está sob leis e em que medida. 2. [Se há] o *Factum*, através do consentimento das testemunhas. 3. A concordância do juiz consigo mesmo em relação aos *praeiudicata* und *postiudicanda* (...)” (Rx 454, AA 15: 186-188 (1785-1787)).

o juiz parte então para os pressupostos a partir dos quais a lei é aplicada ao caso em questão. Estes pressupostos seriam os *momenta in iure*, que constituem o fato juridicamente relevante ao qual a peça deve ater-se. Sob esse fato juridicamente relevante são subsumidos todos os elementos concretos que compõem, em conjunto, os *momenta in facto*. Portanto, a cada *momentum in facto* corresponde um *momentum in iure*. “Se essa submissão é bem sucedida, então o *ius praetensum* concreto compete ao queixoso; se algo falta no *momentum in facto*, então a queixa é rejeitada”. Ao serem comparados com os *momenta in iure*, os *momenta in facto* que compõem a *quaestio facti* recebem seu caráter *essencial*, isto é, deixam de ser juridicamente indiferentes justamente ao coincidirem com os *momenta in iure*. Estes, por sua vez, constituem em seu conjunto, e de acordo com a *iustitia distributiva*, a “unidade sistemática do fato jurídico” (Kiefner, 1978, p. 313). A determinação dos *momenta in facto* a partir dos *momenta in iure* se mostra, pois, como a “etapa da mediação judicial entre empiria e direito a seu nível mais primário”, ou ainda, o “o momento de aplicação” como *casus datae legis*. Este implica, assim, dois momentos a) definição da regra ou lei, e b) determinação (a priori) do caso sob a regra. Nessa medida, o entendimento jurídico está atuante, preparando a mediação entre empiria e regra jurídica por meio da constituição do fato (Kiefner, 1978, p. 314). No momento sintético da aplicação ou mediação entre empiria (elementos empíricos que compõe o caso) e direito (elementos jurídicos que configuram o evento empírico como um caso jurídico determinado), e, assim, da decisão do juiz “segundo a justiça distributiva”, Kant “vê a passagem entre direito positivo e direito natural” (Kiefner, 1978, p. 317).

Como se percebe, assim como ocorre nas deduções jurídicas discutidas por Wolff, Achenwall e Pütter, a sentença do juiz (*quid iuris*) pressupõe que a definição do fato já esteja estabelecida (*quid facti*). Contudo, justamente na determinação do ponto de partida do caso jurídico, a saber, na determinação da *quaestio facti* ou da “*Idee vom Facto*”, insinua-se um *círculo*. A determinação da *quaestio facti* como questão sobre um evento juridicamente relevante, isto é, como *factum*, pressupõe a *quaestio iuris*, a qual, porém, só é formulada no momento em que o *factum* se constitui como *factum*. Kiefner não menciona explicitamente a circularidade envolvida nesta “mediação entre empiria e regra jurídica por meio da constituição do fato” realizada pela *casus datae legis* implicada na decisão judicial. Quem o faz no interior de uma interpretação de Kant é J. Hruschka. Vejamos a formulação aguda desse círculo com auxílio de uma passagem da *Metáfisica dos Costumes Vigilantius*, na qual Kant reproduz com termos diferentes, porém análogos, a mesma ideia exposta na Reflexão citada acima:

Assim, a *quaestio facti* repousa sobre a *indagatione momentorum in facto*. (...).

Daqui surge, então, a *species facti*, ou ainda, a *enumeratio omnium momentorum in facto*, assim como em *delictis* o *corpus delicti*. Assim, 1) a certeza da existência de um

delicti e 2) os sinais externos que comprovam ter havido um delictum. Contudo, o conceito de *species facti* é mais amplo que o conceito de *corpus delicti*.

Na averiguação das circumstantiarum in facto é necessário, para encontrar os momenta in facto, considerar a lei, pois, ainda que aqui a lei ainda não esteja imputada, ela própria contribui para a determinação mais completa do facti (V-MS/Vigil, AA 27: 563. Cf. também V-PP/Powalski, AA 27: 156; V-Mo/Collins, AA 27: 288-9).

Como esclarece Hruschka, Kant defende, à semelhança de Baumgarten<sup>19</sup>, que a *quaestio facti* somente pode ser respondida pela *species facti*, entendida não no sentido de “espécie” (*genus*), mas sim como a “imagem” (*imago*) do ato, ou seja, como a descrição ou apresentação de um ato, dito mais precisamente, dos elementos ou *momenta*<sup>20</sup> essenciais que definem um ato *como um ato* (Hruschka, 2001, pp. 204-7). Na *species facti* trata-se, segundo Kant, de um sinônimo do próprio *factum*<sup>21</sup>: ora, sem que antes se determinem os momentos essenciais que definem o ato como efetivamente um ato (isto é, o que caracteriza essencialmente determinada ação física, empírica, como um ato prático-moral, jurídico), não é possível determinar se tal ato ocorreu, permanecendo, assim, indefinida a *quaestio facti* (Hruschka, 2001, p. 208). A *species facti*, assim, é a própria descrição do ato e, com isso, do caso jurídico. Contudo, a pergunta que aqui se faz é: como sabemos quais são os *momenta in facto*, quais são os momentos essenciais do ato, ou ainda, como determinar os *momenta* que compõem a “*Idee vom Facto*”? Segundo a Reflexão 3357, a *quaestio facti* é essencial apenas quando se refere aos *momenta*

<sup>19</sup> “Os variados elementos interiores e exteriores (...) relativos ao fato, que devem ser examinados na sua imputação, são os *MOMENTA IN FACTO* (...); acerca dos vários elementos do fato que não devem ser examinados na imputação, eles são NÃO ESSENCIAIS; acerca dos *momenta in facto*, eles são ESSENCIAIS. As investigações acerca dos vários elementos do fato são as *QUAESTIONES FACTI* (...). A enumeração dos *momentorum in factum* é a *SPECIES FACTI (factum)* (...).” (Baumgarten, 1760, § 128).

<sup>20</sup> Sobre o uso de *momenta* cabe uma observação à primeira vista colateral, mas que se revela apoio à nossa interpretação. No comentário à Rx. 40 (AA 14: 122-8), Adickes escreve que Kant, ao longo de sua obra, emprega *Moment* em sete sentidos distintos, grande parte deles no âmbito da ciência natural (como, p.ex., *Moment der Acceleration* – MAN, AA 04: 551ss). Os que nos interessam, contudo, são aqueles pertencentes à jurisprudência, mais precisamente os que podem ser transpostos à designação do *Faktum* como *momenta in facto*. Além dos *momenta in facto* acima descritos, Kant menciona na *Doutrina do Direito* os “*Momente (attendenda)* da aquisição originária” de um objeto externo do arbítrio, a saber, a apreensão do objeto, a declaração da posse e, por fim, a aprovação do ato “de uma vontade externamente e universalmente legisladora (na ideia)” (MS, AA 06: 258-9) – trata-se, pois, dos *momenta in facto* da ação (física) de tomada de posse originária que a definem essencialmente como um ato (prático-moral, jurídico) de tomada de posse. Podemos transpor esse esquema conceitual à Analítica Transcendental, onde Kant fala de uma “tábua completa dos momentos do pensamento” (KrV, A 71/B 96) e de uma “tábua transcendental de todos os momentos do pensamento nos juízos” (KrV, A 73/B 98), justamente na determinação da tarefa da dedução metafísica dos conceitos puros do entendimento como “originalmente adquiridos”, a saber, a constatação da “origem das categorias a priori em geral por meio de sua completa concordância com as funções lógicas universais do pensamento” (KrV, B 159). A *quaestio facti* da legitimidade do uso das categorias como conceitos originalmente adquiridos é a sua origem como funções de ligação de um diverso, e os *momenta facti* são as funções lógicas do juízo expostas como uma tábua das “funções do pensamento” (KrV, A 70/B 95).

<sup>21</sup> “*Facta*, pura e simplesmente, chamam-se também *species facti*” (V-PP Powalski, AA 27: 156).

*facti*, aos quais, por sua vez, devem corresponder os *momenta iuris*; já segundo a passagem da Lição anotada por Vigilantius, antes de determinar os *momenta in facto* é preciso “considerar a lei (...) ainda que aqui a lei ainda não esteja imputada”. Em outras palavras, a essencialidade do ato, o que o faz deixar de ser “ação” para ser “ato”, de ser algo meramente físico para ser também algo *jurídico*, é sua subsunção sob a lei, a qual, para ser determinada (qual lei específica aplicar ao caso? *casus datae legis*), requer que o ato já esteja constituído como ato. Ora, se o que está em questão é a determinação do caso ao qual a lei é aplicada (fato), como pressupor que a lei a ser aplicada precise ser definida *antes* de determinar o fato através da aplicação da lei? Colocado em termos de um silogismo de imputação *modus ponens*, como o próprio Kant faz<sup>22</sup>, para a premissa maior (lei) é essencial o que se refere ao caso concreto da premissa menor (fato), e para o caso concreto da premissa menor (fato) é essencial o que se refere à premissa maior (lei)<sup>23</sup>. O círculo, pois, se impõe.

É possível dizer que um círculo semelhante está presente na determinação do *Faktum* da *KrV* e da prova kantiana na dedução. Segundo os *Prolegomena* e a Disciplina da Razão Pura, é preciso pressupor a experiência para que o mecanismo transcendental de prova tenha sucesso, o qual, por sua vez, deveria justamente prová-la como inicialmente possível (Prol, AA 04: 274; KrV, A 737/B 765). O *Faktum* (objeto da experiência possível, atividades das faculdades de conhecimento) pressupõe, para ser determinado, as leis que ele mesmo deve, paradoxalmente, determinar enquanto leis aplicadas ao caso. Escapar ao círculo não é simples<sup>24</sup>. Kant tinha plena consciência disso. No início da Analítica dos Princípios, na introdução sobre “a faculdade transcendental de julgar em geral”, Kant alude explicitamente à circularidade da determinação do caso sob leis pressuposta pela ideia de *casus datae legis*: “Se o entendimento em geral é definido como a faculdade das regras, a faculdade de julgar é, então, a faculdade de *subsumir* sob regras, i.e. de distinguir se algo está sob uma dada regra (*casus datae legis*) ou não” (KrV, A 132/B 171). Kant afirma que exigir a prescrição de uma regra para determinar a aplicação da regra redundaria em um *regressus ad infinitum*; resta, pois, assumir tal facticidade da aplicação da regra e apelar a um talento natural que não pode ser ensinado, apenas exercitado. O exemplo que Kant utiliza para ilustrar a circularidade na determinação é ilustrativo: um juiz pode conhecer com perfeição todas as leis e ao mesmo tempo faltar-lhe por completo o

<sup>22</sup> “Factum é uma ação que está sob uma lei, na realidade, sob uma lei moral. *Imputatio moralis* é subsunção de um *facto* sob uma lei moral. Lei é a proposição maior, *factum* é a proposição menor, isto é, *subsumitio quod certum factum sit casus datae legis*. A conclusão é a ação, [ela] tem também de considerar o *factum legis*. A imputação é a aplicação da lei ao *factum*” (Mo/Mron II, AA 29: 641. Cf. também V-MS/Vigil, AA 27: 562).

<sup>23</sup> Quem desenvolve de forma mais completa o paradoxo da circularidade do caso jurídico em Kant e em Baumgarten segundo termos silogísticos é Aichele (2011b).

<sup>24</sup> Hruschka aproxima este círculo ao círculo hermenêutico, não ao vicioso (Hruschka, 2001). Aichele vê no círculo da imputação um reflexo do problema do singular na lógica da *Hochaufklärung* (Aichele, 2011a).

talento em aplicar tais leis aos casos concretos e, assim, acrescentemos, determinar um *factum*.

Agora, se ela [a lógica geral] pretendesse mostrar em termos gerais como se deve subsumir sob tais regras, i.e. distinguir se algo está sob elas ou não, isso não poderia, por seu turno, ocorrer de outro modo senão por meio de uma regra. Justamente por ser uma regra, contudo, esta última exige novamente uma instrução da faculdade de julgar; e assim se mostra que, embora o entendimento possa ser ensinado e abastecido por meio de regras, a faculdade de julgar é um talento especial que certamente não pode ser ensinado, mas tem de ser exercitado. Este é, por isso, também o que há de específico na chamada inteligência inata, cuja falta não pode ser suprida por escola alguma; pois, ainda que esta possa encher um entendimento limitado de regras, emprestadas ao discernimento de outrem, e como que enxertá-las nele, a faculdade de servir-se corretamente delas tem de pertencer ao próprio aluno, e nenhuma regra que se lhe prescrevesse com esse objetivo estaria garantida, na falta de tal dom natural, contra um mau uso. Um médico, pois, ou um juiz, ou um estudioso da política, podem ter regras de patologia, regras jurídicas ou políticas na cabeça, até o grau em que possam tornar-se professores rigorosos no assunto; mas podem facilmente perder-se na aplicação das mesmas, seja porque lhes falta algo na faculdade natural de julgar (mesmo não lhes faltando no entendimento), sendo-lhes até possível compreender o universal *in abstracto*, mas não distinguir se um caso se subsume sob ele *in concreto* (KrV, A 133-4/B 172-3).

A referência que Kant faz ao “dom natural” do juiz não é fortuita. A *Unbegreiflichkeit* do talento natural na aplicação da lei ao caso equivale, na ordem conceitual, à *Unbegreiflichkeit* da dupla relação empírica-normativa na determinação mesma do *Faktum* e da pressuposição da experiência possível no próprio momento de sua fundamentação<sup>25</sup>. Nesse sentido, o método *jurídico* de prova kantiano, ao contrário do que pretendiam seus críticos, é conscientemente despretensioso. Em um conflito jurídico, como aquele ilustrado no capítulo sobre a dedução transcendental, não é preciso dirigir-se ao contexto completo e exaustivo no qual são constituídas uma coisa em litígio e a pretensão a ela. De relevo é apenas a referência a alguns poucos aspectos da coisa e da pretensão que lhe concerne, a saber, a pretensão relativa àquelas circunstâncias da origem de ambos que decidem sobre a legitimidade da pretensão - além, decerto, de um talento natural que não pode ser ensinado, apenas exercitado.

<sup>25</sup> Essa aparente contradição entre exigir um conhecimento empírico para determinação do normativo é aludida na *Metaphysik der Sitten Vigilantius*: “Uma *juris peritia* parece ser uma contradição, pois o conceito do direito somente pode ser conhecido a partir da razão, não pode ser experienciado. Portanto, ela [scil. *juris peritia*] tampouco pode limitar-se ao conhecimento das leis; pelo contrário, ela deve pressupô-las. Ademais, contudo, de um jurista prático é exigido ligar à teoria jurídica um conhecimento da aplicação de leis; esta repousa na habilidade de distinguir o *casum datae legis* e [distinguir] em que medida o caso está compreendido sob a lei. Essa [habilidade] somente é obtida por meio de uma aplicação frequente da teoria a uma multiplicidade infinita de casos, e isso é um experimento empírico” (V-MS/Vigil, AA 27: 534).

#### 4. Conclusão

Nos últimos tempos na *Kant-Forschung* muito foi dito a respeito do modo como Kant coloca “o direito em lugar da matemática” (Höffe, 2003, p. 286ss) em seu procedimento de prova, exemplificado pela metáfora do “tribunal da razão”. Com efeito, Henrich interpreta essa inversão kantiana da tradição lógico-matemática em sua nova “fundamentação jurídica” como uma “renúncia ao todo” e, de certa forma, uma moderação nas pretensões de prova em filosofia: “Em um conflito jurídico não é preciso dirigir-se ao contexto completo no qual são constituídas uma coisa em litígio e a pretensão a ela. De relevo é apenas a referência a alguns poucos aspectos da coisa e da pretensão que lhe concerne, a saber, a pretensão relativa àquelas circunstâncias da origem de ambos que decidem sobre a legitimidade da pretensão” (Henrich, 2001, p. 102). Por sua vez, Aichele interpreta a despretensão da dedução jurídica como reprodução da relação circular da imputação da filosofia jurídica da modernidade e resultado da impossibilidade de se determinar com certeza absoluta a subsunção do singular (ação) sob um universal (lei jurídica): “Segundo a terminologia do século 18, a certeza visada [na dedução jurídica] somente pode ser subjetiva, pois aqui se trata sempre da compreensão conceitual de um indivíduo por meio de termos universais. Por esse motivo, a sentença final não resulta de um procedimento lógico-matemático que é, por princípio, automatizado, mas antes exige, na figura do juiz, uma instância própria de decisão que não é, decerto, imune a erros” (Aichele, 2011b, p. 130). Ishikawa, por fim, afirma que, para Kant, “uma demonstração rigorosa forte dos princípios supremos do conhecimento é, em virtude de seu caráter inevitável, por princípio impossível. Portanto, uma prova para tais princípios seria realizável não como tarefa de um fundamento de prova ou argumento *<Beweisgrund>* no sentido mais forte do termo, mas, antes, segundo o paradigma jurídico originário, uma tarefa de um fundamento jurídico *<Rechtsgrund>*” (Ishikawa, 1995).

Acreditamos que os críticos pós-kantianos, mencionados no início, que acusam a falta de radicalidade ou mesmo de coerência da fundamentação do sistema da filosofia transcendental, perdem completamente de vista o caráter jurídico do modo kantiano de prova desenvolvido aqui. Mesmo nessa peça sistemática central do criticismo, a dedução, continua valendo a conhecida declaração de Ebbinghaus contra as indevidas apropriações que o pós- e o neokantismo fizeram de Kant, com as inevitáveis incompreensões da filosofia kantiana que daí resultaram:

As possibilidades de compreensão [da filosofia kantiana] apresentadas, unitariamente, pelas diferentes escolas neokantianas não apagaram a suspeita de que todo aquele grande movimento de prosseguir ‘para além de Kant’ contava com um grande desconhecido, e este desconhecido era ninguém mais ninguém menos do que o próprio Kant (Ebbinghaus 1968: 3).

## Bibliografia

- ACHENWALL, G. *Ius naturae in usum auditorum. Pars prior.* 7<sup>a</sup> edição. Göttingen, 1773.
- AICHELE, A. "Enthymematik und Wahrscheinlichkeit. Die epistemologische Rechtfertigung singulärer Urteile in Universaljurisprudenz und Logik der deutschen Aufklärung: Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten". In: *Rechtstheorie*: Vol. 42, Sonderheft – Rechtsrhetorik, 2011a.
- AICHELE, A. "Metaphysisches oder logisches Systemprinzip. Die Dynamik des Unbedingten und seine Deduktion in Schellings Naturphilosophie von 1799". In: Danz, C. & Stolzenberg, H. (Org.). *System und Systemkritik um 1800*. Hamburg: Meiner, 2011b.
- BAUMGARTEN, A. G. *Initia Philosophiae Practicae*. Halle, 1760.
- BECK, J. S. *Erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften*. Bd 1. Riga. 1793.
- BONDELI, M. *Apperception und Erfahrung: Kants transzendentale Deduktion im Spannungsfeld der frühen Rezeption und Kritik*. Basel: Schwabe Basel, 2006.
- BÜBNER, R. "Selbstbezüglichkeit als Struktur transzentaler Argumente". In: Böhler, D & Kuhlmann, W (Orgs.). *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1982.
- EBBINGHAUS, J. *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*. Hildesheim: Georg Olms, 1968.
- FICHTE, J. G. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. In: *Fichtes Werke, hrsg. von I. H. Fichte*. Bd. I. Berlin: de Gruyter 1971.
- FRANK, M. „*Unendliche Annäherung*“: die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1997.
- GASPAR, F. P. *A distância do olhar –Síntese e Liberdade na doutrina da ciência de Fichte*. (Tese de Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015.
- GRANDJEAN, A. *Critique et réflexion: essai sur le discours kantien*. Paris: Vrin, 2009.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik; Bd. 2 Die subjektive Logik (1816)*. In: *Gesammelte Werke. Hrsg. von Friedrich Hogemann*. Hamburg: Meiner, 1981.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica. Excertos*. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann. 1991.
- HENRICH, D. "Die Deduktion des Sittengesetztes". In: Schwan, A (Org.). *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburststag*. Darmstadt: WBG, 1975.
- HENRICH, D. "Die Beweisstruktur der transzentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe". In: Tuschling, B. (Org.). *Probleme der 'Kritik der reinen Vernunft'. Kant-Tagung Marburg 1981*. Berlin & New York: De Gruyter, 1984.
- HENRICH, D. "Kant's Notion of a deduction and the Methodological Background of the First Critique". In: Förster, E (Hrg). *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

- HENRICH, D. "Systemform und Abschlussgedanke. Methode und Metaphysik als Problem in Kants Denken". In: Gerhardt, V. (Orgs.). *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des Kant-Kongresses Berlin. Bd. I.* Berlin [u.a]: de Gruyter, 2001.
- HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der Moderne Philosophie.* München: C.H Beck, 2003.
- HOLZSCHUHER, C-S. *Deduktion-Bibliothek von Teutschland.* Bd. 1, Frankfurt u. Leipzig 1778.
- HRUSCHKA, J. "Die species facti und der Zirkel bei der Konstitution des Rechtsfalles in der Methodenlehre des 18. Jahrhunderts". In: Schröder, Jan (Orgs.): *Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik - Rechtswissenschaft, Philosophie.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001.
- HUFELAND, G. *Abriß der Wissenschaftskunde und Methodologie der Rechtsgelehrsamkeit.* Halle, 1797.
- ISHIKAWA, F. "Zum Gerichtshof-Modell der Kategorien-Deduktion". In: Croitoru, R (Org.). *The Critical Philosophy and the Function of Cognition. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Romanian Kant Society.* Bucharest: Diogene, 1995.
- ISHIKAWA, F. "Grundmotive des Gerichtshof-Modells der Kategorien-Deduktion Kants". In: Mohrs, T. Roser, A & Salehi, D (Orgs.). *Die Wiederkehr des Idealismus? Festschrift für Willhelm Lütterfelds zum 60. Geburtstag.* Frankfurt: Peter Lang, 2003.
- KAULBACH, F. "Die Rechtsphilosophische Version der Transzendentalen Deduktion". In: *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode.* Würzburg: Königshausen & Neumann. 1982.
- KIEFNER, H. "Ius Praetensum. Preußisches Zivil- und Zivilprozeßrecht, richterliche Methode und Naturrecht im Spiegel einer Reflexion Kants zur Logik". In: Kaulbach, F & Krawietz, W. (Orgs.). *Recht und Gesellschaft.* Berlin: Dunker & Humblot, 1978.
- MAIMON, S. *Versuch über die Transzentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkung.* Berlin, 1790.
- MARCOS, M. H. *La Crítica de la razón pura como proceso civil. Sobre la interpretación jurídica de la filosofía trascendental de I.Kant,* Salamanca: Universidad de Salamanca, Colección Vitor (Tesis doctorales en microficha), 1994.
- NETTELBLADT, D. "De optima iurisprudentiam practicam docendi methodo". In: *Sammlung kleiner juristischer Abhandlungen,* Halle, 1792.
- NETTELBLADT, D. *Versuch einer Anleitung zu der ganzen Practischen Rechtsgelahrheit.* Halle, 1767.
- PIEVATOLO, M. C. "The Tribunal of Reason: Kant and the Juridical Nature of Pure Reason". In: Ratio Juris, 12, 1999.
- PROOPS, I. "Kant's Legal Metaphor and the Nature of a Deduction". In: Journal of the History of Philosophy. Vol 41. N. 2. 2003.
- PÜTTER, J. S. *Anleitung zur juristischen Praxi, wie in Deutschland sowohl gerichtliche als außergerichtliche Rechtshändel oder andere Canzley- Reichs- und Staats-Sachen schriftlich oder mündlich verhandelt und in Archiven beygeleget werden.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1789.
- REICH, K. *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel.* In: *Gesammelte Schriften.* Hamburg: Felix Meiner. 2001.

- REINHOLD, K. L. *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*. Jena, 1791.
- REINHOLD, K. L. *Über das Verhältnis der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft*. In: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen – erster Band*. Hamburg: Meiner, 2003.
- REUß, J. A. *Deductions- und Urkunden-Sammlung: ein Beytrag zur Teutschen Staatskanzelei*. Ulm, 1785.
- SCATTOLA, M. La nascita delle scienze dello Stato. August Ludwig Schlözer (1735-1809) e le discipline politiche del Settecento tedesco. Milano: Franco Angeli, 1994.
- SCHRÖDER, J. Wissenschaftstheorie und Lehre der 'praktischen Jurisprudenz' auf deutschen Universitäten an der Wende zum 19. Jahrhundert. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1979.
- SEEBERG, U. "Kants Vernunftkritik als Gerichtsprozeß". In: Bowman, B. (Org.). *Darstellung und Erkenntnis*. Paderborn: Mentis Verlag, 2007.
- SEEBERG, U. Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis. Eine Untersuchung Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien. Hamburg: Philo & Philo Fine Arts. 2006.
- TREVISAN, D. K. Der Gerichtshof der Vernunft: Eine historische und systematische Untersuchung über die juridischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2018.
- WOLFF, C. *Jus naturae methodo scientifica pertractatum. Pars tertia*. Frankfurt, Leipzig und Halle, 1740. 2. Repr. Hildesheim: Georg Olms, 2003.

**Resumo:**

O presente artigo discute o modo de prova em atuação na dedução transcendental das categorias a partir do modelo *jurídico* de dedução, segundo o qual direitos ou competências são legitimados ou justificados (*quaestio iuris*) a partir de argumentos jurídicos e de dados históricos, fatuais ou simplesmente genéticos (*quaestio facti*). Ao reconhecer aqui um problema histórica e juridicamente bem definido, a saber, a circularidade da constituição do caso jurídico, pretende-se, assim, lançar nova luz à antiga objeção pós-kantiana sobre a suposta circularidade ou insuficiência da fundamentação da filosofia transcendental.

**Palavras-Chave:** Circularidade, Dedução, Direito, Prova.

**Abstract:**

This paper discusses the proof method in the transcendental deduction of the categories as a legal model of deduction. According to this method, rights or competences are legitimated or vindicated (*quaestio iuris*) from legal arguments and historical, factual or simply genetical factors (*quaestio facti*). In recognizing the historically and legally well-defined problem, namely, the circularity of the constitution of the legal case, the aim of this paper is to shed new light on the old post-Kantian objection about the presumed circularity or insufficiency of Kant's grounding of the transcendental philosophy.

**Keywords:** Circularity; Deduction; Right; Proof.

Recebido em: 05/2020

Aprovado em: 12/2020



# Is there a Kantian faculty for politics? Judgment and Publicity in Political and Moral Philosophy in 20<sup>th</sup> Century

Valentina Dafne De Vita\*

Martin-Luther-Universität (Halle-Wittenberg, Germany / Alemanha)

Why didn't Kant write a critique of a political faculty? And could one of the three faculties be considered as the political one? These were the questions of Hannah Arendt, when she tried to write the final part of *Life of Mind*, concerning judgment. As heritage of her work we refer to her lectures about political thought, which are dedicated to Kant's *Critique of Judgment* and its political meaning which seems to be very popular with many Kantian scholars, as I will soon show. For Arendt there are many reasons why judgment is the faculty of the politics as the communication, the particulars and so on. But the most important reason is for Arendt that "Judgment is not practical reason; practical reason "reasons" and tells me what to do and what not to do; it lays down the law and is identical with the will, and the will utters commands; it speaks in imperatives. Judgment, on the contrary, arises from 'a merely contemplative pleasure or inactive delight'" (Arendt, 1992, p. 15). This faculty, for Arendt, is the way humans deal with history, with the singularity.<sup>1</sup>

However, there are many authors who supposed that Kant's practical reason is a political faculty because of the categorical imperative (I think here at Rawls or Habermas) or, as Adorno, because of the idea of freedom as autonomy. Of course, the idea of autonomy in Kant was influenced by Rousseau, who conceptualized it in a political work, *the Social Contract*.

---

\* Email: dafne.devita@gmail.com

<sup>1</sup> "These particulars are again of two kinds; the first part of the *Critique of Judgment* deals with objects of judgment properly speaking, such as an object that we call 'beautiful' without being able to subsume it under a general category of Beauty as such; we have no rule that could be applied" (Arendt, 1992, p. 13). See also: Benhabib, 1996, especially pp. 185-211 and Trawny, 2006.

Political can be defined the idea of the kingdom of ends, where everybody is at the same time legislator and subjected to his/her own laws. However, if we think of Aristoteles's division of philosophy, politics and morals, they belong to the same area: the practical one. But there are some difficulties that Kant thematized too, that are implied if we adopt the practical reasons as the only and exclusive faculty for politics. In politics we have many heteronomies which depend on our inclination to be egoistic and, on the other hand, on the influences that the other could exercise upon us, and this dialectic between interests of subjects, that seems to involve the politics, make it too impure to let it incarnate the *a priori* principle of pure practical reason. This could be confirmed, for example, by the *Kingdom of ends*, which could not be identified with any existent community (GMS, AA 04: 436 note, and Flikschuh, 2009).

But also, under Kant's scholars it's not so easy to find an unvocal standpoint about the topic: political interpretations of Kant's practical reason have been underlined by many scholars. For example, Höffe, who published a monography about Kant's practical reason in 2012 about practical reason as a philosophy of freedom, emphasizes the political meaning of practical reason as a function of freedom as autonomy. But we have also many authors who acknowledge the faculty of judgment as the political faculty par excellence for the concept of *Zweckmäßigkeit* or *Weltbeste* (Huseyinzadegan, 2015; Ferrara, 2018), for communication and because it is the faculty of the *Übergänge* from noumenal to phenomenal (Düsing, 1990; Pries, 1995, or in the 80s, in postmodernity it was interpreted in this direction from Lyotard, 1988 as well). But can we have a Kantian political theory and at the same time renounce one of the both faculties to interpret Kant's Critical Philosophy?

I have two aims in this paper: on one hand, I want to analyze what Kant thinks about the relation between morals and politics; on the other hand, I want to compare the different interpretations from philosopher of the 20<sup>th</sup> century with different backgrounds (such as Adorno, Arendt, Habermas and Lyotard) to understand the way they choose the identification of the political faculty in Kant's philosophy. My attention will focus especially to Adorno's and Arendt's interpretations of Kant because, although in different ways, their

examinations have the same proposal: to interpret Kant as the philosopher of the criticism against every authority.<sup>2</sup>

For this reason I am going to first analyze Adorno's and Habermas' thesis about Kant's practical reason as a political faculty and the difficulties which are linked with; then with a quick reference to Arendt's and Lyotard's interpretation of the judgment, I will try to understand which differences there are between the common sense of the *Critique of the Judgment* and the principle of *Publizität*, that Kant introduces in the *Towards Perpetual Peace* as the only principle which makes it possible to represent "the union of the ends of all possible" (ZeF, AA 08: 386). The confrontation of these two *a priori* should help to answer which faculty fits better for regarding politics.

## 1. Practical reason between resistance, communication and disagreement

Adorno and Habermas analyzed the political implications of practical reason from two different standpoints: for Adorno, Kant's autonomy is very important because of the resistance - the task of the ethics in contemporary world; it was indeed Habermas, who knew Arendt's work very well (Habermas, 1976, and Benhabib, 1996) focuses on the center of moral communication. In *Diskursethik* he individualized it not in *sensus communis* but in the universal formulation of the categorical imperative. This also proves that if we take in consideration the same faculty for politics, the interpretations of the implications change as well.

Adorno gave lectures on Kant's practical reason in the summer of 1963 and the transcriptions of these lectures are included in the Abteilung 4, Band 10 of his *Gesamtausgabe* edited in Germany from Suhrkamp under the name *Probleme der Moralphilosophie (Problems of Moral Philosophy)*, which in English are edited from Schröder and translated by Livingstone. Adorno defines the problem of philosophy "the relation between freedom and law" (Adorno, 2001, p. 16) and he believes that this is the principal problem of Kant's moral philosophy. For Adorno, Kant was the only one who combines freedom and (moral) law in contrast to the law of nature. To further define it, Adorno goes on with Max Scheler's difference between ethics as "a substantial, existing body of rules and maxims which are not made the object of reflection" (Adorno, 2001, p. 17) and ethics as a substantive collection of rules – which "is the constant companion of every ethos" (ibidem). Here Scheler defines the

---

<sup>2</sup> About Adorno I will not refer to *Dialectic of the Enlightenment* but much more focus on lectures (as *Problem of Moral Philosophy*), although especially in one talk Adorno explains why education cannot avoid Kant's autonomy and how it essential for the future to avoid a new Auschwitz is (Adorno, 2017, p. 93. See also Cook, 2020 and Iago, 2020).

second ethics as the one which is destroying the substantial ethics, which is original and rarer. It's easy to see that Adorno related the first type of ethics to the Nazis's Brauchtum. Later Adorno says that: "the horrors perpetrated by fascism are in great measure nothing more than the extension of popular customs that have taken on these irrational and violent features precisely because they have become divorced from reason" (Adorno, 2001, p. 18).

Then Adorno will insist that the real problem of moral philosophy is "the relationship of the particular, the particular interest, the behavior of the individual, particular human being and the universal that stands opposed to it" (ibidem). And for Adorno this is Kant's problem too, because "in Kant, moral problems always circle round the question of the relations between the natural, empirical individual human being and the intelligible human being, who is determined simply and solely by his own reason of which freedom is an essential characteristic" (ibidem, p. 19). As we can see, Adorno interprets Kant's idea of autonomy of the Will in contrast with the heteronomy of society as a fundamental element for morality and for a pluralistic idea of the good. This idea will be stronger in the concept of duties towards oneself, that for Adorno are necessary for the constitution of the idea of humanity, because in the dialectical confrontation between individual and society the duties of self-preservation elevates the interests of the subject to moral interests. This is the topic of the 14th lecture about the *Problem of Moral Philosophy*, where Adorno explains that:

If you wish, you can also discern this motif in the formulation of the categorical imperative, when Kant states that in my actions I must also be able to will that my maxim, that is, the summation of my subjective prudence, should be capable of becoming a universal law. In other words, it should be capable of being expanded so that it ceases to pertain merely to my particular purposes and interests, and the particular purposes and interests of all individuals, but should instead comprehend in equal measure the interests of all mankind. Furthermore, this inclusion of the particular interests of all and the objectivity of the moral law itself should amount to the mediation between subjective and objective reason (ibidem, p. 141)

It should not surprise that Adorno analyses later in the very same lectures the role of antagonism in *IaG*. Adorno affirms that here Kant "explicitly makes mediation between subjective and objective reason his goal" (ibidem, p. 142). The predispositions (*Hang*) of antagonism of the subject against society is a central point in *IaG*. For Kant antagonism is "*unsociable sociability* of human beings" (*IaG*, AA 08: 20). On one side, every human being has the predisposition to enter in society, while on the other hand "is combined with a thoroughgoing resistance that constantly threatens to break up this society" (*IaG*, AA 08: 20-21). The predisposition to individualize is not of course identical with the autonomy of good Will, because the first one (the predisposition) is an egoist willing "to direct everything so as to get his own way, and hence expects resistance everywhere because he knows of himself that

he is inclined on his side toward resistance against others" (IaG, AA 08: 21. See also Schneewind, 2009 and Wood, 2009). For Kant anyway, this resistance of the individual is really important for progress, and in my opinion anticipates some elements of the critic in *ZeF*, because through a pathological predisposition we, in any case, finally have the possibility "to form a society finally into a moral whole" (IaG, AA 08: 21).

As for Adorno, he underlines the role of antagonism of Kant's moral philosophy, because from this predisposition Kant defines a moral society as a task, that humans could enrich only through conflicts. Of course, these conflicts should be moderated from self-reflection, and for this reason Adorno cites often the definition of the freedom from the *Doctrine of the Right*, where Kant affirms, everyone's freedom is limited to the freedom of the others (Adorno, 2001, p. 122; RL, AA 06: 232). In this sense, it is conflict, dialectic the only way to realized freedom, which has otherwise the limitation of the self-preservation of the other. The most important conclusion of this text is that for both Adorno and Kant, we have a distinction instead of "false identities". This is the reason Kant's morals is so important, because he understood that "moral action, right action here and now is not immediately identical with what is good for the species as a whole" (Adorno, 2001, p. 142).

However, Adorno criticizes Kant's moral thought for the role of universalization of the moral maxims, because he considers it too abstract. For this reason, he takes Ibsen's drama *the Wilde Duck* as an example to show negative aspects of Kant's ethics. The family, who are the protagonists of the plot, is living in a lie-life (*Lebenslüge*) and after that the members experience the truth, the mediocre order of the family is going to be broken.

Let's look at plot a little closer. Håkon Werle has arranged the match by providing Hjalmar, the son of an old friend of his, with a home and a profession as a photographer. He even finds him a wife, Gina, who was working in Werle's family as governess. Gregers Werle, son of Håkon and whose mother died believing that Gina and Håkon had carried on an affair, becomes enraged at the thought that his old friend is living a life built on a lie. At the end of the drama Gregers decides to tell the truth to Hjalmar, and for this reason his daughter ends up committing suicide. Unexpected, the death of the child will bring back lost harmony of typical bourgeois family. Adorno uses this plot in his lectures not to simply criticize Kant's formalism. Adorno recognizes that the duty to be honest has a universal validity, but he affirms also that in a world where there is no more good life, something like telling the truth creates injustice (the death of the innocent child). From this tale Adorno deduces that

the campaign of moral purification, that is, the attempt of a man of integrity, of Gregers Werle, in short, to introduce some order or, as is so admirably said nowadays, to clear matters up. This attempt leads straight to disaster. As someone remarks in another of

Ibsen's play, in Ghosts in fact "Yes, conscience – that can be very hard on us sometimes". If you follow the tug of your conscience, you may end up doing something very unconscionable, in the present case, it means actually killing a human being full of gentleness and grace. (Adorno, 2001, p. 160).

Ibsen does not take a cynical stance, but for Adorno this drama demonstrates there is no possibility to overcome the conflict between "an ethics of conviction and an ethics of responsibility" (ibidem) and neither the ethics of responsibility nor Kant's formalism can show what is good in a world where the morality - as the act to say the truth - can become an act of injustice.

For Adorno this happened for two reasons: on one hand, in Ibsen's dramas, to be honest means to be egoistic. This is one of the most important topics against Kant. As Adorno says: "for Kant had sharp eye for the fact that the motives that we think of as pure, and hence in conformity with the categorial imperative, are in truth only motives whose source lies in the empirical world. They are ultimately linked to our faculty of desire and therefore with the gratification of what I would term our moral narcissism" (ibidem, p. 163). Anyway, we cannot renounce completely the *Gesinnungsethik* because the responsibility ethics that can be defined as an objective one cannot be plainly identified with the moral principle, and for this reason there can be no life in the wrong because of the conflict between objective and subjective words. Adorno's answer to overcome this dilemma is to think of morality as resistance, because "good life in today's world consists in resistance to the forms of the bad life that have been seen through and critically dissected by the most progressive minds" (ibidem, p. 168). He defines *das negative Denken* (negative thoughts), similarly to Nietzsche's nihilism and at the same time more formally than Kant's categorical imperative, because "this resistance to what the world has made of us does not at all imply merely an opposition to the external world on the grounds that we would be fully entitled to resist it (...). In addition, we ought also to mobilize our own powers of resistance in order to resist those parts of us that are tempted to join in" (ibidem).

But can Kant's morals and politics justify resistance? In *On the common saying: this may be true in theory but it does not apply in practice* Kant means that resistance in a violent way cannot be moral, because in this case we would come back to the natural state and a violent reaction of the king could not be condemned (TP, AA 08: 292). Anyway, Kant does not renounce to indicate how and when a sovereign become a despot. This happens first, when he "wants to make the people happy in accordance with his concepts". In this case, "the people are not willing to give up their universal human claim to their own happiness and become rebels" (TP, AA 08:302). Then the sovereign becomes a despot when he forbids the freedom of speech, especially when he limits the public use of the reason and forbids the disapproval of himself. But it's difficult for Kant to formulate a right of resistance

although he acknowledges a *freedom of the pen* “the sole palladium of the people's rights” (TP, AA 08: 304), that is the freedom to criticize.

But could politics and/or morals be considered exclusive to a battle among egoistic interests - as Adorno seems to do? I think that for this reason, instead of examining the autonomy, Habermas concentrates his research on the first formula of categorical imperative in communications and in the process of production of the norms. In *Moral consciousness and communicative actions* Habermas tries to ground discourse ethics “in the form of a logic of moral” (Habermas, 1983, p. 57). For this reason, we need “a special type of validity claim connected with commands and norms and can identify it on the level on which moral dilemmas initially emerge” (ibidem, p. 58). The point is that the norms are different, for example, from the assertive sentences because the first type of sentences are valid before they are said. On the contrary a preposition like “iron is a metal” needs to be experienced. Here Habermas says: “On the face of it, assertoric statements used in constative speech appear to be related to facts as normative statements used in regulative speech acts are related to legitimately ordered interpersonal relations” (ibidem, p. 59). Here the truth of proposition is connected to its existence, while an ethical sentence is valid before the existence of a determinate fact, alike in terms of universal “ought” sentences or commandments. As example Habermas analyses two sentences:

- (a) One ought not to kill anybody.
- (a') It is commanded not to kill anybody” (ibidem, p. 60)

From this example it's easy to see what is the principle of all ethical sentences. Habermas formulates on the basis of categorial imperative the principle U, that he defines in this way: “All affected can accept the consequences and the side effects its general observance can be anticipated to have for the satisfaction of everyone's interests (and these consequences are preferred to those of known alternative possibilities for regulation)” (ibidem, p. 65).

From (U) he derives another principle of communication (D). (D) is only a procedure of communication that makes it possible to have a valid norm. Form this point Habermas deduces that the only norm, which “can claim to be valid” are the norms “that meet (or could meet) with the approval of all affected in their capacity as participants in a practical discourse” (ibidem, p. 66). (D) is a principle of discourse ethics, that “(...) already presupposes that we can justify our choice of a norm” (ibidem).

The universal principle is at the base of intersubjectivity of the ethical norms and in order to create norms we need cooperative effort. And this means

Conflicts in the domain of norm-guided interactions can be traced directly to some disruption of a normative consensus. Repairing a disrupted consensus can mean one of two things: restoring intersubjective recognition of a validity claim after it has become controversial or assuring intersubjective recognition for a new validity claim that is a

substitute for the old one. Agreement of this kind expresses a common will. (ibidem, p. 67)

As we can see, it is not difficult to recognize that this model evolves in the model of political confrontation. My question right now is, if we need agreement in any case and if the model proposed by Habermas can be adapted for a democratic confrontation, especially in political debate, agreement can oft be just the opinion of the majority and we cannot be sure that this agreement is founded in rationality.

As we see, to individuate the political faculty of Kant's exclusive Critical philosophy in the practical reason is not so simple. Kant explains the reasons of this (mis)relation between morals and politics in the Appendix of *Perpetual Peace*. In regards to this topic, Kant is inspired by Christian Garve (ZeF, AA 08: 385), who already treats the complicated relation between morals and politics. Garve argues that it is not so easy to apply moral principals in politics, because when, for example, a state makes an alliance, the sovereign does not know if he can help his ally in moment of needing, as for example in war. If a kingdom lost many subjects after an epidemic and at the same time its allied needs help in a war, in spite of the alliance, a sovereign should not keep his word because of the circumstance<sup>3</sup>. Kant criticize Garve in *ZeF*, because his standpoint would justify everyone who misuses the laws only for his own intent (ZeF, AA 08: 385).

But Garve's essay gives Kant the possibility to analyze the relationship between politics and morals. Here Kant is trying to understand which are the grounds of the conflict between these two areas of practical philosophy. Kant starts asking if there is a theoretical conflict between morals and politics, but even at beginning this conflict things seem to depend on the subject. Here Kant claims that "reason is not sufficiently enlightened to survey the series of predetermining causes that would allow it to predict confidently the happy or unhappy results of human actions in accordance with the mechanism of nature (though it is sufficiently enlightened to hope they will be in conformity with its wish)" (ZeF, AA 08: 370).

Does it mean that for Kant the political is just something *pragmatisch*? Just for some cases. Kant thinks it is important to conciliate the principle of politics with the morals: if we do not try it, "then politics (as the art of making use of this mechanism for governing human beings) would be the whole of practical wisdom, and the concept of right would be an empty thought" (ZeF, AA 08: 372). In order to understand what Kant means, we need to analyze the difference between the moral politician and the political moralist.

---

<sup>3</sup> Wenn unter solchen Umständen Tractaten gebrochen werden: so hat der Regent nicht sowohl dadurch eine Schuld auf sich geladen, daß er sein Wort jetzt zurückzieht, als dadurch daß er es zuvor gegeben hatte. Er sollte keine 750 Sache versprechen, wozu seine Nation ihre Schätze und ihr Blut hergeben muß, wenn dieselbe bloß ihm, und nicht der Nation nützlich ist (Garve, 2021, p. 21).

The moral politician “is, one who takes the principles of political prudence in such a way that they can coexist with morals” (ZeF, AA 08: 372); the second is someone who “fashions a system of morality for himself so as to make it subordinate and subservient to the interest of the statesman” (ZeF, AA 08: 372). The first one tries to change the State in a legal way and corrects eventual defects of the system. The political moralist does not accept changes and uses the right (as a part of the morals) for his own needs.

Kant underlines that moral politician lets the principle of morals coexist with the principle of prudence. This implies morals and politics do not have the same principles, but there can be a way to let the both coexist. On the contrary the political moralist – who uses the principle of morals to motivate his decisions and his interests. Kant also affirms that the political moralist:

Instead of the practice of which these politically prudent men boast, they deal in *machinations* inasmuch as their only concern is to go along with the power now ruling (so as not to neglect their private advantage), and thereby to hand over the people and where possible the whole world, in the way of true lawyers (of the craft, not of *legislation*) when they go into politics. For since it is not their business to reason subtly about legislation itself but to carry out the present commands of the law of the land, to them whatever lawful constitution now exists must always be the best and, when this is altered from on high, the one following it, since everything is then in its proper mechanical order (ZeF, AA 08: 373-374).

In other words, the political moralist is an egoist who uses the law solely for his own interests, he is dishonest (see about this point Cubo, 2018). From this, Kant derives principles for political moralist, like *Fac et excusa*, *Si fecisti, nega* and *divide et impera*. But these precepts obviously are not moral. They are determined only by a mechanical process that has its origin in the egoisms of this kind of political man. These principles cannot be universalized and here there is no categorical imperative. Emblematic is the concept the two kinds of politicians have about the peace: the moral-politician will considerer it as a moral task, while the political-moralist considers peace only for technical reasons (ZeF, AA 08: 377).

But is there an objective reason for this conflict? Do morals and politics different principles? It doesn't seem so. Kant later repeats that the conflict between morals and politics does not depend on theory, and it means, that there is no objective conflict between them. The reason behind this disagreement is subjective, and this is the why:

such conflict will remain; and it may always remain because it serves as the whetstone of virtue, whose true courage (according to the principle *tu ne cede malis, sed contra audientior ito*) in the present case consists, not so much in resolutely standing up to the troubles and sacrifices one must thereby take upon oneself, but in looking straight in the face what is far more dangerous, the deceitful and treacherous but yet subtly reasoning principle in ourselves which pretends that the weakness of human nature justifies any transgression, and in overcoming its craftiness. (ZeF, AA 08: 379)

As we can see the public right and the principle of *Publizität* should help to avoid a human inclination that Kant also showed in GMS II, when he explains that humans are inclined to have a too good opinion of themselves (GMS, AA 04: 407). But Kant emphasizes that only if politics is subordinate to morals as public right, we can have progress. The confrontation of sovereign with the public opinion should mitigate the role of egoism in the first one. But what kind of relationship is there between the *Publizität* and common sense? And could the publicity help us to answer at the beginning of the questions, if there is a political faculty?

## 2. Common sense and the principle of *Publizität*

The set of problems connected to the first formula of the categorical imperative as a procedure of practical reasons were the same motives Arendt considers the common sense instead of the practical law as the *a priori* of politics. Arendt, and later Lyotard, underline that through our judgment we have but something particular instead of universal (Arendt, 1992, p. 13 and Lyotard, 1988, pp. 167-168), and for this reason an *a priori* as the common sense would fit better for democratic challenges. And of course, autonomy and universality have an essential role for aesthetic judgment (see KU, AA 06: 281). Central to her lecture, Arendt connected common sense with the impartiality of the communication that she prefers to the principle of *Publizität*<sup>4</sup>. Arendt analyzes Kant's principle of *Publizität* in the 7<sup>th</sup> lesson of her lecture about Kant's political thought. She acknowledges that this principle implies impartiality too, but she prefers the common sense because here we do not have a rule, but just the peculiarity of someone which tries to communicate from a more impartial point of view. This is the standpoint of the spectator. According to her, the spectator is the one who thinks critically, and "Critical thinking is possible only where the standpoints of all others are open to inspection. Hence, critical thinking, while still a solitary" (Arendt, 1992, p. 41). Common sense should not be confused with empathy, but we do need general standpoints in politics. Spectators should be free from prejudice but he/she, at the same time, not properly passive (*ibidem*).

About the characteristics of the spectator Arendt adds that: "in either case: absorbed by the spectacle, I am outside it, I have given up the standpoint that determines my factual existence, with all its circumstantial, contingent conditions. Kant would have said: I have reached a general standpoint, the

---

<sup>4</sup> *Publizität* is the word which Kant used to indicate what in contemporary German means *Öffentlichkeit*. In English this word is translated with publicity, however I prefer to use Kant's word to underline the peculiarity his concept.

impartiality of the Judge is supposed to exercise when he lays down his verdict." (ibidem, p. 52) The spectator is more free than the actor and for this reason his/her judgment can be impartial. This reflects what Kant says about the right of the intellectual to judge the sovereign in *ZeF*. However, it seems that for Kant the achievement of this general standpoint could not be realized as we see in *Perpetual Peace*, because every human is a natural rational *Wesen*, and it is meant that impartiality is a task, because thought is still too egocentric. This is a peculiar characteristic of humans, which could be egoistic also in his judgment of aesthetics, as we can see in Anthropology (See Anth, AA 07: 130).

In a similar way to Arendt, Lyotard interprets the *Urteilskraft* as an archipelago that links the different faculties, and for this reason he thinks that the judgment would work better than practical reason in politics. Lyotard shares Arendt's opinion about judgment, but he concentrates his analysis on the element of the participation, which he underlines more the potentiality of the impartiality of the *Teilnehmung*.

He deeply analyses the idea of enthusiasm, because of the representation of progressing toward the better of humanity which is linked to it. Lyotard defines enthusiasm as a purely aesthetic feeling which requires common sense and consensus. For him in this case *sensus communis* is "nothing more than a census which is undetermined, but *de jure*; it is a sentimental anticipation of the republic" (Lyotard 1988, p. 168). Lyotard underlines as the *sensus communis* is for the aesthetics, what "the whole of practical reasonable beings is in ethics" (ibidem, p. 168). He defines it as

an appeal to community carried out *a priori* and judged without a rule of direct presentation. However, in the case of moral obligation, the community is required by the mediation of a concept of reason, the Idea of freedom, while in the phrase of the beautiful, the community of addressors and addressees is called forth immediately, without the mediation of any concept, by feeling alone, inasmuch as this feeling can be shared *a priori*. The community is already there as taste, but it is not yet there as rational consensus (ibidem, p. 169).

Is Participation a sufficient element to compare to the principle of *Publizität* with common sense? And is its judgment more impartial as the *Publizität* as Arendt claims? I am not so sure. Of course, for these two kinds of *a priori*, we deal with different faculties, because it is clear that the *sensus communis* as *a priori* indicates the possibility of communicability of aesthetic judgment, which does not automatically imply pluralism - which implies something apodeictical that it seems to be lacking in common sense, where Kant expressly excludes that the necessity of *sensus communis* could possibly be apodeictical (KU, AA 05: 237)

But let me show better what Kant means by *Publizität*. Kant defines it as “the possibility of which is implied in every expression of right” (ZeF, AA 08: 380). This is the criterium to recognize immediately if in a law “a falsity and wrongness of a pretended right, since without it there would be no justice” (ibidem). Kant defines the *Publizität* for the first as an experiment of pure reason (ibidem) to proof the illegitimacy of the claim in question. After abstracting all the empirical contents in the right of the nation, the reason formulates a transcendental principle, which is: ‘all actions relating to the rights of other men are wrong, if their maxim is not compatible with publicity’ (ZeF, AA 08: 380). Kant goes on whit his explanation and underlines that

This principle is not to be regarded as *ethical* only (belonging to the doctrine of virtue) but also as *juridical* (bearing upon the right of human beings). For a maxim that I cannot *divulge* without thereby defeating my own purpose, one that absolutely must *be kept secret* if it is to succeed and that I cannot *publicly acknowledge* without unavoidably arousing everyone's opposition to my project, can derive this necessary and universal, hence *a priori* foreseeable, resistance of everyone to me only from the injustice with which it threatens everyone (ZeF, AA 08: 381-382).

Of course, there are cases where the principle of *Publizität* does not fit in with the right, as in case of international rights. But if a right cannot be public, then that is a secret or a private right. The *Publizität* is not casuistic or probabilistic, but it is the principle “for the union of the ends of all is only possible in the harmony established by right” (ZeF, AA 08: 386). It is the principle that the philosopher should use to judge politics, because only the maxims that are public can conciliate morals with politics. Moreover, the *Publizität* helps to understand which is the possible *a prioristic* way to happiness of all people and how it could be increased because of implied pluralism. Anyway, this happiness is only about the state and the right. As Völker Gerhardt underlines, the *Publizität* is connected really strongly with the *Selbst-darstellung* (self-representation) and for this reason this principle could not be infallible (Gerhardt, 2012). However, the principle of *Publizität* seems to have not just descriptive content, but also a normative one (See Cubo, 2018, p. 279), although the normativity of this principle is negative (ZeF, AA 08: 382) and it means, I can only use it to know what is not right. But it also different from the *sensus communis*, because it gives a clear rule. But this rule is only about the form and does not imply the content. As Volker Gerhardt and Cubo underline the principle of *Publizität* shows something *inneres* and it is not just an instrument to find a rule, but also to criticize political authority (Gerhardt, 2012 and Cubo, 2018, p. 292).

Should the *Publizität* exclude the *sensus communis*? I think that political judgment requires both, from a Kantian point of view. As we have seen, it is really difficult to decide which Kantian faculty can fit for politics the most, because in politics the conflict between the two parts of human being (the rational and the natural one) is strong, and the strength is the risk of self-deception. Through political

judgment we have the possibility to exercise critique, and in order to do it we must always keep in mind the fallibility of our judgment. Moreover, we should be suspicious about those who do not let people understand what their intention are. From this perspective, peace as the conciliation of everyone's goal cannot be thought as something that already exists, but just as a task (Kant says in German *eine Aufgabe*) which "gradually solved, comes steadily closer to its goal (since the times during which equal progress takes place will, we hope, become always shorter)" (ZeF, AA 08: 386).

### **Conclusion: Is a faculty enough for politics?**

The aim of this paper is to try to define a political faculty between judgment or practical reason in Kant's work in regards to the reasons of disagreement between the principle of politics that of morals. The interpretations of Adorno, Habermas, Arendt and Lyotard demonstrated that there are reasonable arguments for both faculties to be elected as the political one; however, it is difficult to crystalize Kant's political faculty just in practical reason or judgment, because in doing so there would be the risk of losing an important piece of his political philosophy.

Adorno and Habermas found political faculty in practical reason: the first author based his estimation about Kant's philosophy in the expression of the freedom as autonomy and antagonism, while his younger scholar examines in his communicative actions in regards to the procedure of the universalization of the maxims by the categorical imperative, in depth. Both interpretations presented some problems: Adorno risks reducing Kant's autonomy to wild antagonism, but antagonism alone does not improve communication and intermediation about different interests. Although for Kant this is essential for the realization of moral goals (IaG, AA 08: 21); likewise, Habermas' reduction of the practical reason to the only aspect of the principle of universalization risks repressing the autonomy of the single, reducing the categorical imperative to a procedure; otherwise the politics for Kant don't seem to be limited exclusively to the aspect of communication of the *sensus communis* -as Arendt and Lyotard underline - because this is a subjective a priori, but the political communication needs - as Kant underlines in the ZEF - an objective a priori of the reason, like the *Publizität* (ZeF, AA 08: 381), this means a normativity. In my opinion, there are good arguments to indicate both judgment and practical reason as the faculty of politics, although Kant seems to renounce to do so. For Kant politics is an expression of the mankind in his attempt to realize moral goals despite natural needs and for this reason maybe he avoided indicating a faculty of politics. In her/his tentative to achieve it, humans should try to find a moral balance between personal interests and the global good – with the awareness that the

causes of disagreement between morals and politics are always subjective. This means they depend of the special status of humans as sensitive and rational beings, who do not have experience of the highest good and always mix (intentional or not) their interests with it. For this reason, mankind needs all its faculties for politics: on one hand the judgment for communication and to have an archipelago between different elements; on other hand it needs practical reason because the political principle of prudence needs to be guided by *Publizität* as a priori of the reason. In comparison to the universalization of categorical imperative, *Publizität* does not imply the possibility to universalize the maxims of our will, but through an a priori of the reason gives a normative relevance to pluralism in political debate, because only through that there is a possible connection between the principle of morals with the politics, as well as the possibility to improve peace through criticism.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> I want to thank Antonin Marx for linguistic advice, Katerina Mihaylova and Gabriel Jira for constructive discussion about this topic.

## Bibliography

- ADORNO, Th. W. *Problems of Moral Philosophy*. Trans.: R. Livingstone, Stanford: Stanford University Press, 2001.
- ARENDT, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. New York: Sage, 1996.
- CUBO UGARTE, O. „Offentlichkeit und Politik. Kants Publizitätsprinzip“, in: HUNING, D., KLINGNER, I. S. (ed.), ...jenen süßen Traum träumen. Kants Friedensschrift zwischen objektiver Geltung und Utopie, Baden-Baden: Nomos, 2018.
- DÜSING, K. “Beauty as the Transition from Nature to Freedom in Kant's Critique of Judgment”, In: *Nous* 24, 1990; pp. 79-92.
- FERRARA, I. „La dimensione estetica della politica kantiana: note alla *Kritik der Urteilskraft*.“, In: *Politics. Rivista di Studi Politici*, 9. 1, 2018; pp. 99-116.
- FLIKSCHUH K. “Kant's kingdom of ends: metaphysical, not political”, in: TIMMERMANN, J. (ed.), *Kant's 'Groundwork of the Metaphysics of Morals' A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010; pp. 119-139.
- GERHARDT, V. *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins*. München: Beck, 2012.
- HABERMAS, J. „Hannah Arendts Begriff der Macht“, in: *Merkur, Zeitschrift für Europäisches Denken*, 341, 1976; pp. 946-960.
- HABERMAS, J. *Moral Consciousness and Communicative Actions*. Trans.: Ch. Lenhardt and S. Weber Nicholson. Cambridge/Massachusetts: MIT Press, 1990.
- HÖFFE, O. *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*. München: Beck, 2012.
- HUSEYINZADEGAN, D. „Kant's Political Zweckmässigkeit“, *Kantian Review*, 20, 3, 2015; pp. 421-444.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*, ed. Prussian Academy of Sciences and successors, Berlin, later Berlin/New York, Reimer, later De Gruyter, 1900-.
- KANT, I. “Idea for a universal history with a cosmopolitan aim.”, In: *Anthropology, History, and Education*. Ed. R. Louden & G. Zöller. Cambridge: Cambridge University Press, 2007; pp. 107-120.
- KANT, I. “On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice (1793)”, In: *Practical Philosophy*, Ed. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 2012; pp. 273-310.
- KANT, I. “Toward perpetual peace (1795)”, In: *Practical Philosophy*, Ed. M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 2012; pp. 311-352.
- LYOTARD, J. F. *The Differend. Phrases in Dispute*. Trans.: G. Van Den Abbeele. Manchester: Manchester University Press, 1988.
- PRIES, C. *Übergang ohne Brücken: Kants Erhabene zwischen Kritik und Metaphysik*. Berlin: Akademie Verlag, 1995.
- SCHNEEWIND, J. B. “Good out of evil: Kant and the idea of unsocial sociability”, in: *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Ed.

- A. Oksenberg Rorty and J. Schmidt. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; pp. 94-111.
- TRWANY, P. „Verstehen und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen "Urteilskraft" als politisch-ethische Hermeneutik“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 60, 2, 2006; pp. 269-289.
- WOOD, A. "Kant's Fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature", in: *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Ed. A. Oksenberg Rorty and J. Schmidt. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; pp. 112-128.

**Abstract:** The aims of this paper are two: on one hand I try to define the possibility of indicating in Kant's works a political faculty; on the other hand, I try to define the relationship between politics and morals in his political theory. The first question of this paper seems to be a neglected aspect by Kantian researchers, who simply limit themselves to identify the political faculty either with practical reason (Hoffe) or with judgment (Düsing, Pries). For this reason I will compare some interpretations about the faculty of politics of authors from the 20th century such as Adorno, Arendt, Lyotard and Habermas, who discussed, from different perspectives, the reasons why the faculty of politics should be individualized in practical reason (Adorno and Habermas) -first section- or in judgment (Arendt and Lyotard) -second section. After a comparison of *sensus communis* with the principle of *Publizität* at the end of second section, I try to discuss why we need both Kantian faculties for politics. The answer to this question seems to be linked to the problematic of disagreement between the principle of politics with the that of morals, because the causes of the disagreement are not objective but subjective, meaning, they depend of the special status of mankind as sensitive and rational being.

**Keywords:** Practical Reason, Judgment, Antagonism, Universalization, *sensus communis*

Recebido em: 03/2021

Aprovado em: 04/2021



# **O advento da filosofia psicológica de Tetens na Dedução transcendental das categorias de Kant de 1781: pressuposto à concepção de sua interpretação psicológica**

[The advent of Tetens' psychological philosophy in the transcendental deduction of the 1781 Kant categories: Presupposition to the conception of its psychological interpretation]

**André Renato de Oliveira \***

Universidade Federal de São Carlos (São Carlos, Brasil)

Ao nos deparamos com a *dedução transcendental das categorias*, na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, de Kant, notamos que o autor pretende investigar os princípios da possibilidade de nosso conhecimento em geral, pautado pela questão da relação entre representação e objeto. Mas, Kant dirá que

É completamente contraditório e impossível que um conceito deva ser produzido *a priori* e se reporte a um objeto, embora não esteja incluído no conceito de experiência possível, nem se componha de elementos de uma experiência possível. (KrV A 95)

Assim, é posto o problema de como relacionar, *a priori*, representações a objetos, dado que, neste caso, conceitos puros não podem conter nada de empírico e têm de ser condições puras de uma experiência possível. Dito isto, o objetivo da *dedução transcendental* é o de evidenciar e tornar comprehensível a relação entre sensibilidade e entendimento. Para a realização desta tarefa, Kant (KrV A XVII,) propõe a investigação do entendimento puro sobre duas perspectivas: uma que “reporta-se aos objetos do entendimento puro e deve expor e tornar comprehensível o valor objetivo desses conceitos *a priori*”; e outra investigação que trata do

---

\* Professor pesquisador em estágio de pós-doutoramento pela Ufscar. Email: andrerpro@hotmail.com. / orcid.org/0000-0003-3840-0635. Texto oriundo de nossa tese de Doutorado.

“entendimento puro em si mesmo, do ponto de vista da sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que se assenta: estuda-o, portanto, no aspecto subjetivo”.

Temos assim, em 1781, uma *dedução objetiva* pautada pela investigação do valor objetivo *a priori*, mas contamos, também, com outra denominada *subjetiva* que versa sobre as *faculdades cognitivas*, embora ambas possuam o mesmo objetivo. Nota-se, contudo, que esse problema da relação entre representação e objeto já era desenvolvido por Kant, desde os anos de 1772. Pautados pela consulta de documentos que datam de 1778 a 1780, percebemos que, nesse período, Kant começa a mobilizar novos elementos que, posteriormente, serão articulados na *dedução subjetiva* e que não se evidenciam antes dessas datas. A partir destes indícios, defendemos que isto ocorre pela influência de sua leitura da obra *Versuche*<sup>1</sup>, de 1777, de seu contemporâneo Johann Nicolas Tetens<sup>2</sup>. Dessa obra, Kant se apropriará de vários elementos, concedendo-lhes, contudo, abordagem diferencial. Em *Versuche*, Tetens desenvolve uma investigação sobre construção representativa e sua relação com o objeto. Para tanto, o autor se ocupa em fazer uma análise das *faculdades da alma*, utilizando o método de investigação introspectivo da psicologia empírica, com o objetivo de demonstrar que o objetivo se fundamenta no subjetivo<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> TETENS, J. N. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Bd. 1/2. Leipzig, 1777. [Investigação sobre a natureza humana e seu desenvolvimento (tradução nossa)]

<sup>2</sup> Johann Nicolau Tetens (1736-1807): filósofo alemão contemporâneo de Kant, conhecido pela forte influência empirista em seu trabalho, mas com apelo ao modelo analítico. Tetens é autor de textos sobre diversas áreas do conhecimento, escreveu artigos sobre astronomia, matemática e mineralogia, além de seu sólido trabalho como filósofo. Sua obra é composta por: *Gedanken von einigen Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind* (1760) (Pensamentos sobre algumas causas, porque na metafísica são poucas verdades aceitas); *Abhandlungen von den Beweisen des Daseins Gottes* (1761) (Tratado das provas da existência de Deuses); *Ueber den Ursprung der Sprache und der Schrift* (1772) (Sobre a origem da linguagem e da escrita); *Ueber die allgemeine speculativische Philosophia* (1775) (Sobre a filosofia especulativa); *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (1777) (Investigações filosóficas sobre a natureza humana e seu desenvolvimento); *Einleitung zur Berechnung der Leibrenten und Anwartschaften die vom Leben oder Tode einer oder mehrerer Personen abhangen com Tabellen zum praktischen Gebrauch* (1786) (Introdução ao cálculo para atividade da vida e da morte e seu uso prático) e *Reisen in die Marschländer der Nordsee* (1788) (Viagem aos mares do norte) [tradução nossa] (Zappalorto, 2011, p. 9).

<sup>3</sup> É importante destacar que, em Kant, o subjetivo pode corresponder tanto às condições do próprio conhecimento objetivo quanto tal quanto aos traços característicos de uma percepção empírica. De acordo com Kant (KrV A 89 / B 122) um objeto só nos pode aparecer mediante estas formas puras da sensibilidade, isto é, ser um objeto da intuição empírica, o espaço e o tempo são intuições puras que contêm *a priori* a condição da possibilidade dos objetos enquanto fenômenos, e a sua síntese possui validade objetiva. E segue: “Eis porque se nos depara aqui uma dificuldade, que não encontramos no campo da sensibilidade e que é a seguinte: como poderão ter validade objetiva as condições subjetivas do pensamento, isto é, como poderão proporcionar as condições da possibilidade de todo o conhecimento dos objetos [...].” Já em Tetens (1777, p. 515), a subjetividade é fundamental para se pensar as ações do intelecto. Temos assim, em Tetens, uma preponderância do caráter empírico da cognição humana. Tetens (1777, p. 186) afirma que as qualidades opostas das coisas, com tipos especiais de sentimentos envolvidos, pertencem indubitavelmente aos sentimentos dependentes das relações e ligações entre nossas ideias com a mudança interna, ou seja, relações internas). Tetens aponta para uma investigação interna, visto que considera as partes distintas da cognição humana, consequentemente suas respectivas leis. Tetens (1777, p. 505) aclara que a existência objetiva da

Na *dedução*, Kant (1781) também vai se ocupar em investigar a relação da representação e sua função na constituição da objetividade, e tal como Tetens, analisará o papel de algumas faculdades subjetivas na constituição do objeto, contudo, diferentemente daquele, não se utilizará de um método extraído da psicologia empírica, mas do método transcendental.

Tetens, em *Versuche*, defende como a cada uma das almas, além de estas possuírem manifestações distintas, deve-se atribuir uma faculdade e como, segundo a conexão das faculdades, originar-se-ia a força fundamental da alma, isto é, a *vis representativa*. Há, para Tetens, em cada modificação na alma, relações, e não podemos negar as particularidades destas manifestações psíquicas que se distinguem dos conteúdos individuais da consciência. A questão é que, para ele, um múltiplo diverso do qual podemos formar um pensamento nos aparece em sua extensão, ou seja, em sua manifestação. De maneira uniforme, no entanto, devemos nos ocupar com as faculdades psicológicas, das quais derivam tais modificações, isto é, com as particularidades das manifestações psíquicas, – estas, para Tetens, o fundamento da *força cognitiva*. Para tal, o autor propõe um esquema tripartido da faculdade mental que governa toda consciência. Este esquema, que compõe a *força cognitiva*, é formado por: a *faculdade de sentir* (*Empfindungen*), a *força representativa* (*Vorstellungskraft*) e a *força do pensar* (*Denkkraft*). O *sentir* (ou sensação) é, para Tetens, a fonte primária do conhecimento – desta faculdade podemos inferir o sentimento oposto à sensação, ou seja, é aquele que causa apenas uma impressão em nós, sem que através dele seja possível conhecermos o objeto por ele produzido –; a *comoção* (sensação) é uma variação de nosso estado que não nos afeta de maneira indiferente, isto é, ela traz prazer, desprazer etc. A *força representativa* diz respeito às representações, isto é, esta é a reprodução espontânea do traço deixado e conservado em nós da primeira impressão exercida sobre a alma. Ela é composta das seguintes faculdades: *faculdade perceptiva* (*Perception*); *faculdade imaginativa* ou *imaginação* (*Einbildungskraft*) e *faculdade inventiva* ou *formadora* (*Dichtungsvermögen*). Podemos destacar que à primeira delas cabe a apreensão, que consiste em receber a representação como traço de uma modificação precedente; à segunda, cabe a capacidade de reproduzir representações; e à *formadora* cabe formar uma nova representação fundada em elementos da representação sensível. Por fim, à *força do pensar* (*Denkkraft*) caberia conhecer as relações da coisa. Esta é a única faculdade capaz de marcar a passagem da esfera representativa à do pensamento, isto quer dizer que a esta faculdade é conferida a capacidade de a representação chegar a consciência. No entanto, Tetens destaca que esta faculdade é dependente da *força*

---

coisa fora de nós, só será possível se houver em nós um fundamento subjetivo *a priori*, como se houvesse uma representação deste em nós constituída pelas particularidades que lhe atribuímos.

*representativa*. Alegamos que esta relação das faculdades, em Tetens, caracteriza uma síntese.

Semelhantemente, em Kant, a constituição da objetividade também mobilizará a ideia de síntese<sup>4</sup>. Sendo assim, Kant afirma que “é para o estudo da síntese que devemos dirigir primeiro nossa atenção, se quisermos julgar sobre a primeira origem do nosso conhecimento” (KrV A 78 / B 103) . Aqui, entendemos ser possível destacar a proximidade dos autores. Para Kant, tal prioridade deve-se a que cabe à síntese o ato de juntar as diversas representações umas às outras, e conceber o que é múltiplo num só ato de conhecimento, em vista da constituição do objeto. No que se refere a este ponto, sustentaremos que, para Tetens, as sínteses que conduzem à construção do objeto do conhecimento são psicológicas, em sentido empírico, e que, para Kant, as sínteses que conduzem a constituição do objeto são transcendentais. Desta forma, defenderemos que, embora Kant tenha sofrido influência de Tetens e se apropriado de alguns dos elementos usados por ele, aponta para uma teoria dos juízos, diferenciando-se da investigação de Tetens.

Reverberamos esta alegação ao aproximarmos Tetens à exposição kantiana das sínteses, presente na *dedução*, da primeira edição de *Crítica da Razão Pura* (1781). Embora estas sejam, para Kant, condições de possibilidade da experiência, que derivam das seguintes *faculdades do espírito*: sentidos, imaginação e a apercepção. Todas estas faculdades têm em Kant um uso empírico e transcendental. Eis um ponto medular desta pesquisa, ou seja, alegamos que a influência, bem como a apropriação de Kant dos elementos de Tetens (1777) apareceram neste uso empírico das faculdades, naquela que Kant chama de dedução subjetiva, em 1781.

### **A influência de Tetens: o encontro de Kant com Tetens**

Na Reflexão 4901, Kant é claro quanto a sua proposta metodológica e diz: “Tetens investiga o conceito da razão pura apenas subjetivamente (natureza humana). Eu a investigo objetivamente. A primeira forma de análise é empírica, a última transcendental” (Refl. AA 18: 23, tradução nossa)<sup>5</sup>. Esta passagem caracteriza não só a posição de Kant quanto à proposta de Tetens, mas enfatiza também que

---

<sup>4</sup> Quanto ao conceito de *síntese* kantiano, podemos dizer, em geral, que ela é o ato pelo qual o diverso é ligado de modo a converter-se em conhecimento. No entanto, na primeira edição da *Crítica*, Kant (KrV A 97-98) atribui à *síntese* uma conotação de poduto empírico do entendimento, entoando certa pertinência da subjetividade, questão que é reforçada pela exposição da existência de uma dedução subjetiva, em 1781.

<sup>5</sup> “Tetens untersucht die Begriffe der reinen Vernunft bloss subjectiv (Menschliche Natur) ich objectiv. Iene analyses ist empirisch, diese transcendental.” (Refl. AA 18: 23).

ambos possuem um problema em comum, mas que é tratado de forma distinta por cada um deles.

O problema em comum, em questão, como já foi apontado, trata-se da investigação sobre o entendimento. Contudo, a posição de Tetens em relação a esta questão viria à luz em *Versuche*, em 1777, e a de Kant, apenas em 1781, em sua *Critica da Razão Pura*. Como bem nos aponta Kant, Tetens investigará tal questão subjetivamente, e ele tratará dela objetivamente. Será esse apontamento feito por Kant que nos pautará em nossa exposição. A respeito da problemática, conforme apontamos anteriormente, ela já estaria presente na carta de 1772, na qual Kant assinala que:

[...] observo que me falta ainda algo de essencial a que eu não tenho dado a devida atenção durante minhas longas pesquisas metafísicas e que constitui a chave de todo o mistério: sobre qual fundamento repousa a relação do objeto do que chamamos em nós representação? (Br., AA 10: 69, tradução nossa)<sup>6</sup>

Contudo, não contamos apenas com a carta, temos ainda as Reflexões 4470 e 4473, que datam do mesmo período, e nos auxiliam a contextualizar e reafirmar a problemática. Kant questiona-se “[...] como os conceitos podem emergir em nós através de coisas que não nos são conhecidas [...]” (Refl. 4470, AA 18: 563, tradução nossa)<sup>7</sup>. Observa-se, nestas passagens, como Kant aponta para a investigação das representações, como estas se dão e como os conceitos seriam construídos, posição que lhe aproxima da investigação de Tetens.

Assim, a primeira questão posta por Kant é: como podem nascer em nós conceitos que não conhecemos nem através dos fenômenos das coisas, nem por meio do que nos ensina a experiência?

A questão é saber como podemos nos representar plenamente *a priori*, ou seja, independentemente de toda experiência (mesmo implícita) e como nós podemos captar os princípios que não são empregados a nenhuma experiência. Seguindo, *a priori*, como é possível que os objetos correspondam ao que é simplesmente um produto de nosso espírito que se isola e, como é possível que estes objetos sejam submetidos às leis que nós lhes prescrevemos. Que estes conhecimentos *a priori* existem, a matemática e a metafísica mostram que uma representação corresponde ao objeto de que ela é o efeito. Mas que algo que não tenha outra origem a não ser o meu cérebro, relacione-se a um objeto, não me é claro. Um objeto que exerce uma impressão sobre mim esteja ligado a outro objeto, é algo simples de entender e, por conseguinte, nós ligamos uma representação à outra, após a experiência. Mas é difícil conceber porque podemos ligar,

---

<sup>6</sup> “[...] so bemerkte ich, dass mir noch etwas Wesentliches mangele, welches ich bei meinen langen metaphysischen Untersuchungen und welches den Schlüssel zu dein ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?” (Br. AA 10: 69).

<sup>7</sup> “[...] wie in uns Begriffe entstehen können von Dingen, die uns durch keine Erscheinung der Dinge[...].” (Refl. 4.470, AA 18: 563).

nós mesmos, propriedades e predicados aos objetos representados, muito embora nenhuma experiência não nos tenha jamais sido apresentada ligada. [...] os conhecimentos da experiência não se reduzem a simples impressões. Para que as impressões possam nascer se faz necessário que pensemos alguma coisa oportuna. É necessário, pois que haja atos do conhecimento que precedem a experiência, através dos quais a experiência seja possível. [...] certos julgamentos universais devem, pois se encontrar antes de toda experiência. (Refl 4.473, AA 18: 564-565, tradução nossa)<sup>8</sup>.

Posta a questão, é importante ressaltar que Tetens também investiga o fundamento desta relação, mas como o próprio Kant ressalta, ele a analisa subjetivamente.

Apesar de, literalmente, Kant colocar-se distante da proposta de Tetens, a posição deste último causa forte impacto sobre ele que, até então, criticava as posições sobre o tema da relação como fora tratado por Locke, Lambert, Wolff e Crusius.

No entanto, de forma diferente destes autores, Tetens (1777, p. IV) propõe a investigação do entendimento humano pautada por operações baseadas na experiência, que versam sobre uma análise psicológica da alma. Esta forma de análise das operações da alma resultaria ainda numa proximidade de seu método ao da física.

A questão a ser ressaltada aqui é que, ao propor esse método, Tetens diferencia-se dos demais pensadores e apresenta a possibilidade para se pensar a representação e sua relação com o objeto partindo de uma investigação *sui generis* sobre as leis do entendimento. Essa é uma grande novidade, visto que a posição dos filósofos citados na passagem acima, não ofereceu a Kant as ferramentas necessárias para se pensar as leis do entendimento. Kant considera que a posição desses autores se resume à ideia empirista da representação de espaço sob a óptica fisiológica moderna. Por isso, para ele, não há nenhuma novidade quanto à posição defendida

---

<sup>8</sup> “Es ist die Frage, wie wir Dinge vollog a priori, d.i. unabhängig von aller Erfahrung (auch implicite) uns vorstellen können und wie wir Grundsätze, die aus keiner Erfahrung entlehnt sind, folglich a priori fassen können; wie es möglich s zugehe, daß demjenigen, was blos ein Produkt unseres sich isolirenden Gemüths ist, Gegenstände correspondiren und diese Gegenstände denen Gesetzen unterworfen sind, die wir ihnen Vorschreiben es dergleichen Erkenntnisse a priori gebe, leheren die reine Mathematik, und Metaphysik; aber es ist eine untersuchung von Wichtigkeit, den grund ihrer Möglichkeit einzuschätzen. Daß eine Vorstellung, welche selbst eine Wirkung des obiects ist, ihm correspondiere, ist wohl zu fassen. Daß aber etwas, was blos eine geburth meines gehirns ist, sich auf ein object als Vorstellung beziehe, ist nicht so klar. Ferner, daß mit einem von Gegenständen in mir herrührenden Eindruck noch anderer verbunden sei, folglich Wir eine Vorstellung mit der andern der Erfahrung gemäß verknüpfen, ist auch faßlich. Daß wir aber aus uns selbst mit Vorstellungen andere verknüpfen können so den vorgestellten Gegenständen Eigenschaften und prädicate verknüpfen können obgleich keine Erfahrung uns solche verknüpft gewiesen hat [...] Erfahrungserkenntnisse sind nicht bloße Eindrücke. Wir müssen selbst etwas bei den Eindrücken denken, damit solche entstehen. Also müssen doch handlungen der Erkenntnis sein, die vor der Erfahrung vorausgehe und wodurch dieselbe möglich ist. Eben so geben die Erfahrungen niemals warhaftig allgemeine Erkenntnisse, weil ihnen die Nothwendigkeit fehlt [...] Also müssen gewisse allgemeine Urtheile noch vor der Erfahrung in ihr liegen.” (Refl 4.473, AA 18: 564-565).

por todos aqueles que, de alguma forma, tentavam demonstrar que o nascimento psicológico da representação do espaço ocorria a partir do auxílio de sensações táteis e sensações visuais.

Assim, embora Tetens tenha seguindo em certa medida Locke, sua posição a respeito de como as representações se originam, ou seja, sua investigação sobre a origem das representações e as *faculdades* responsáveis por originá-las e articulá-las será amplamente estendida e aprofundada. Esta posição de Tetens frente ao problema proposto por Kant o fará proferir as palavras presentes na carta a Herz, em abril de 1778: “Tetens em seu longo trabalho sobre a natureza humana tem dito coisas profundas [...]”.

É esta nova proposta de Tetens, fundada numa filosofia da subjetividade que aponta para a teoria das *faculdades cognitivas*, que preside a formação da consciência. Assim, alegamos que Tetens, antes de Kant, aponta para uma espécie de “síntese subjetiva” articulada pelas *faculdades da alma*. Nesta, a psicologia empírica passaria a ser considerada por ele como um possível meio para garantir o fundamento da objetividade das representações. Esta posição de Tetens, e de certa forma a sua apreciação por Kant, caracteriza, neste momento, que Kant não está atento apenas à aplicabilidade do conceito, mas também a como este se constitui, exame que também faz parte da investigação para se estabelecer as bases do entendimento.

Além das aproximações entre os autores feitas até aqui, esta será sustentada ao demonstrarmos, a seguir, a presença de elementos psicológicos desenvolvidos por Tetens (1777), na *dedução transcendental das categorias*, de 1781, em especial na *dedução subjetiva*, e como esta influência funda-se especialmente na função da *faculdade imaginativa*, enquanto articuladora da sensibilidade e do entendimento, na primeira edição da *Crítica*. Para demonstrar tal afirmação, passaremos agora à apresentação da dedução subjetiva, apresentada por Kant, na primeira edição da Crítica da Razão Pura.

### **Introdução à dedução transcendental das categorias, na Crítica da Razão Pura: a dedução subjetiva, de 1781**

Nosso intuito recai, neste momento, sobre a apresentação do que Kant chamará na Crítica de dedução subjetiva. Nesta dedução, nota-se a existência de elementos empíricos (psicológicos), isto é, princípios empíricos sobre os quais se assentaria o entendimento puro. Mesmo sendo relativamente claro quanto ao fundamento *a priori* para a possibilidade de uma experiência em geral. Kant (KrV AXVII), em 1781, coloca-nos defronte a existência de duas deduções e é literal a este respeito afirmando que “[...] se minha dedução subjetiva não lhe tiver criado a inteira convicção que espero, a dedução objetiva [...] é a que aqui me importa [...]”.

Sistemamos que Kant caracteriza, nesta passagem, a investigação das *faculdades* do entendimento em busca das causas, isto é, trata-se, neste momento, de uma atenção por parte de Kant, apesar de minoritária, sobre as *faculdades cognitivas* em que se assenta o entendimento puro. Contudo, defendemos que isso não deveria obscurecer sua proposta, pela qual introduz um novo tipo de investigação *a priori*, chamada por ele de *filosofia transcendental*. Mesmo classificando como necessária essa investigação das *faculdades*, estamos claramente diante de uma nova esfera investigativa, isto é, o plano transcendental que não permitiria nada de empírico.

De fato, só podemos compreender adequadamente esta posição obscura de Kant se nos atentarmos à função da *dedução subjetiva* e, principalmente, aos elementos que a compõem, apropriados diretamente da filosofia de Tetens (1777). Começamos por apontar esta influência na passagem A.79, da *Crítica*, na qual Kant afirma que:

O que primeiro nos tem de ser dado para efeito do conhecimento de todos os objetos *a priori* é o diverso da intuição pura; a síntese desse diverso pela imaginação é o segundo passo, que não proporciona ainda conhecimento. Os conceitos, que conferem unidade a esta síntese pura e consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária, são o terceiro passo para o conhecimento de um dado objeto e assentam no entendimento. (KANT, KrV A.79).

Como destacamos, Kant (KrV A.95) pensa no problema da relação entre sensibilidade e entendimento pautado pela ideia de uma síntese transcendental, em 1781, ou seja, para conhecermos objetos *a priori* necessitamos de uma síntese pura, isto está claro. Porém, Kant atribui às sínteses um uso empírico e inicia a *dedução subjetiva* afirmando que:

Há, porém, três fontes primitivas (capacidades ou *faculdades da alma*) que encerram as condições de possibilidade de toda experiência e que, por sua vez, não podem ser derivadas de qualquer outra *faculdade* do espírito: são os sentidos, a imaginação e a apercepção. Sobre elas se fundam 1) a sinopse do diverso *a priori* pelos sentidos; 2) a síntese do diverso pela imaginação; finalmente, 3) a unidade dessa síntese pela apercepção originária. Todas estas *faculdades* têm, além de um uso empírico, um uso transcendental. (KANT, KrV A.95).

Kant aponta para a empreitada da *dedução*, na qual, conforme o autor, conceitos puros (*a priori*) não poderiam conter nada de empírico, mas teriam que ser condições puras *a priori* de uma experiência possível. Assim, só podemos compreender como são possíveis conceitos puros do entendimento ao “investigar quais sejam as condições *a priori* das quais depende a possibilidade da experiência e lhe servem de fundamento quando se abstrai de todo elemento empírico dos fenômenos” (Kant, KrV A.96). Contudo, ele ressalta também que devemos considerar as fontes subjetivas que constituiriam os fundamentos *a priori* da possibilidade da experiência, ou seja, as sínteses *a priori* fundam-se sob as

*faculdades* (sentidos, imaginação e apercepção) caracterizando a necessidade das fontes subjetivas, tal como é defendido por ele nesta passagem:

Se qualquer representação particular fosse completamente alheia às demais, se estivesse como que isolada e separada das outras, nunca se reproduziria alguma coisa como o conhecimento, que é um todo de representações comparadas e ligadas. Se, pois, atribuo ao sentido uma sinopse, por conter diversidade na sua intuição, a essa sinopse corresponde sempre uma síntese e a receptividade, só unindo-se à espontaneidade, pode tornar possível o conhecimento. Esta espontaneidade é, então, o princípio de uma tripla síntese, que se apresenta de uma maneira necessária em todo o conhecimento, a saber: a síntese da apreensão das representações como modificação do espírito na intuição; da reprodução dessas representações na imaginação e; da sua cognição no conceito. Estas três sínteses conduzem-nos às três fontes subjetivas do conhecimento que tornam possível o entendimento e, mediante este, toda a experiência considerada um produto empírico do entendimento. (KrV A 97-98).

Esta citação é valiosa para nossa argumentação, pois é possível observarmos nitidamente nela as semelhanças com o que nos propõe Tetens. Muito embora Kant deixe claro o uso transcendental destas *faculdades*, a forma como ele as apresenta causa certa confusão. Dada a explicação da investigação feita por Kant, o fato de ele atribuir às *faculdades* essa “dupla” função obscurece a tarefa das condições puras *a priori* da experiência possível, isto é, de uma síntese transcendental pura *a priori*. Em contrapartida, tal posição sustenta a necessidade que o diverso tem de unir-se à espontaneidade para que ocorra uma síntese, bem como sua aproximação com os elementos de Tetens. O grande problema é que Kant aponta para o uso empírico e transcendental das sínteses. Essas, de fato, seriam dotadas de tal característica? Observemos que Kant deixa claro que as respectivas sínteses, possuem um uso empírico, mas estabelece também seu uso transcendental *a priori*, fazendo jus a citação: “Todas estas faculdades, têm, além de um uso empírico, um uso transcendental”. Percebemos, aqui, o motivo de Kant postular duas deduções para investigar o entendimento. Na *dedução subjetiva*, Kant elucida a função das *faculdades da alma*, na qual o entendimento se constitui, a fim de distanciá-la da *dedução objetiva*, na qual ele postula de maneira semelhante as mesmas *faculdades*, porém, enfatiza seu uso transcendental na investigação dos objetos do entendimento puro, ou seja, elucida o valor objetivo destes conceitos *a priori*.

Temos que estar atentos ainda ao fato de que Kant, ao atrelar a *faculdade* da imaginação ao entendimento, concede a ela o estatuto de *faculdade* fundamental enquanto condição de possibilidade da síntese, ou seja, ele atribui à *faculdade imaginativa* uma importância fundamental e necessária ao entendimento. Além desta conotação, ele atribui à imaginação produtiva a unidade sintética, ou seja, falamos, aqui, de predicados que através da experiência se formam como algo novo, construído. Por outro lado, esta construção requer a possibilidade da repetição da experiência, atrelando a *faculdade imaginativa produtiva* à *reprodutiva*. A questão é que a experiência, aqui, não é a mera posição de fenômenos no ânimo em razão da

sequência das percepções, e sim, a organização do ânimo numa unidade sintética daquilo que é recebido pela intuição. A posição de Kant quanto à *faculdade imaginativa* torna-se assim um capítulo à parte nesta problemática que Kant propicia ao assentar o entendimento sobre as *faculdades do ânimo*.

Consequentemente, se por um lado essa síntese é o ato pelo qual a unidade sintética da apercepção é produzida e, presumivelmente, conta com seu *status* transcendental, por outro lado, essa síntese assujeita-se à condição de unidade analítica da apercepção desde que esteja em conformidade com a unidade absoluta desta última. Dito em outras palavras, há uma reciprocidade ou uma bicondicionalidade entre as sínteses da imaginação e a unidade da apercepção articulada na *dedução* de 1781, a fim de tornar a experiência possível e, consequentemente, a ligação do conceito com a intuição, posição que desaparecerá em 1787.

Disto concluímos que, ao analisarmos o campo de investigação transcendental kantiano em 1781, de fato reconhecemos elementos que poderiam ser interpretados como psicológicos, e que Kant os aproxima da esfera que ocupa o transcendental (puro *a priori*). Caracterizou-se, assim, a apropriação feita por Kant desses elementos, dentre os quais destacamos como o principal a *faculdade da imaginação*, não só pela função relevante que exerce tanto na *dedução subjetiva* quanto na esfera transcendental, identificando-a como um dos principais elementos da *dedução* kantiana, bem como uma das principais fontes da obscuridade do texto kantiano. Dada a devida importância a esse elemento fundamental em Kant e Tetens, passaremos à demonstração da presença deste elemento na dedução, de 1781.

### **A presença de elementos psicológicos na dedução subjetiva de 1781: a faculdade imaginativa de Tetens e sua função na dedução subjetiva de Kant**

Neste momento, debruçaremos-nos sobre a faculdade imaginativa, cuja função desempenha um papel crucial tanto no sistema de Tetens, em sua *Realisierung*, quanto no de Kant, em sua *dedução*. Enfatizamos a ideia da apropriação da *faculdade imaginativa*, articulada por Tetens (1777), por Kant, da mesma maneira como ela é posta no *Versuche*. Assim, vê-se que Kant, ao aproximar as duas *faculdades imaginativas (reprodutiva e produtiva)*, forneceu subsídios para fundamentar um critério interpretativo para uma leitura psicológica da *dedução* de 1781. Apesar dessa posição encontrar sustentação em algumas passagens do texto kantiano, consideraremos que ela poderia ser reparada ao clarificarem-se as respectivas funções dessa(s) *faculdade(s)* em relação ao seu método.

Apresentada nossa tarefa, partiremos do papel da *faculdade imaginativa* na tripla síntese kantiana, já explorada anteriormente. Tomando como ponto de partida esse pressuposto, retomaremos a sua função e a forma como ela é articulada,

primeiramente, por Tetens, em *Versuche*. Após a realização dessa tarefa, apresentaremos pontualmente as consequências que a apropriação feita por Kant da *faculdade imaginativa* acarreta em sua *dedução*.

No método de Tetens, a função na *força representativa* é enfatizada desde o início. Tetens considera a *força representativa* como uma força fundamental da alma, a sua *vis representativa*. Tetens, partindo de Locke, tem como objetivo uma análise psicológica a fim de indagar a natureza do homem, iniciando pela alma e suas manifestações. A proposta do *Versuche* é lançar luz sobre o caráter essencial da natureza humana, sobre os atos do intelecto, sobre suas leis e sobre sua *faculdade* fundamental. Porém, apesar da forma metodológica de Tetens assemelhar-se à de Locke em alguns pontos (como por exemplo: a observação de um único procedimento psíquico; o trabalho de análise capaz de identificar as várias *faculdades*; a comparação de casos individuais observados e a generalização mediante a qual é possível alcançar a proposição empírica geral), estas semelhanças não são unâimes em relação à posição empírica geral. Nesta, Tetens diverge claramente de Locke, visto que a generalização da proposição empírica particular é um processo necessário para auxiliar a observação, a qual por si refere-se exclusivamente ao individual, ou seja, o que está contido nele e o modo sob o qual é produzida a lei que rege suas causas intrínsecas e externas. Portanto, do ponto de vista metodológico, Tetens entende que a pesquisa psicológica caracteriza-se pela rigorosa imposição empírico-observativa, sendo a única disciplina que teria um procedimento semelhante à física. Por isso, Tetens adere ao mesmo método observativo-descritivo, próprio da ciência natural, divergindo claramente de Locke, pois atribui uma conotação científica à psicologia, conferindo-lhe a autonomia e a universalidade próprias das ciências.

Este método observativo-descritivo é de fundamental importância para se entender o processo cognitivo para Tetens. O autor aponta como necessário o emprego da tripartição da força cognitiva, a qual tem como um de seus componentes principais a *força representativa* incumbida de lhe fornecer o material. Por este método, Tetens negaria a todas as diversas manifestações psíquicas a peculiaridade que distinguia e dissiparia a complexidade e a autonomia dos conteúdos individuais da consciência. Assim, Tetens entende que a via de acesso à alma, a única que conduz suas modificações às *faculdades* psicológicas de que derivam, é constituída da força que, mais que qualquer outra, caracterizaria a essência humana. Esta força em questão é aquela que Tetens denomina de *força cognitiva*.

Assim, pode-se dizer que a gnosiologia de Tetens é estruturada sobre a *força cognoscitiva* que, por sua vez, é composta por três *faculdades*: a *sensação*, a *força representativa* e a *força do pensar*. Dentre estas, destaca-se a *força representativa* por sua função primordial em seu sistema. Esta compõe-se, conforme nos aponta o próprio Tetens, pelas seguintes *faculdades*: a percepção, a *faculdade imaginativa* e a *faculdade formadora*. Estas *faculdades* seriam as responsáveis por conceder o

material necessário para a cognição. São apresentadas por ele da seguinte forma: a *força representativa* trata-se de um ramo principal que se esgota nas *faculdades* já mencionadas: de receber, reproduzir e transformar representações, ou seja, na *faculdade perceptiva*, na *faculdade imaginativa ou fantasia* e na *faculdade formadora*. Nas palavras de Tetens:

[...] receberíamos a representação originária das sensações em nós e as manteríamos a fim de reproduzi-las como apreendida de cada objeto sentido, este seria o papel da *faculdade perceptiva*, ou seja, da *apreensão*. Mas esta representação sensível pode ser reproduzida mesmo que estas primeiras sensações tenham cessado, ou seja, são reproduzidas até que possam ser percebidas conscientemente. A primeira representação sensível liga-se uma a outra na alma, na mesma ordem na qual foram produzida, uma após a outra. Elas alinharam-se uma com as outras, se as representações intermediárias menores se precipitam, aquelas mais distantes da sensação se aproximam pela *faculdade imaginativa*. Isso ocorre quando repetimos muitas vezes uma série de sensações, mas estamos atentos apenas a algumas partes do todo, por isso, muitas vezes, mesmo uma sensação semelhante separada reconhece-se como parte de um todo e constitui uma representação composta [...], portanto, a lei de associação da ideia é composta. As representações são despertas uma após a outra conforme sua precedente ligação e sua semelhança. (Tetens, 1777, p. 105-107, tradução nossa, grifos nossos)<sup>9</sup>.

Nota-se, nessa passagem, que para Tetens a função da *faculdade imaginativa* na *força representativa* é a de reproduzir representações. Contudo, lembremos que o próprio Tetens nos adverte que reproduzir não é tudo que a *força representativa* humana é capaz. Tetens lhe atribui uma *faculdade imaginativa formadora*, que busca por novas representações e imagens, e não apenas organiza sua representação. Usando o exemplo do próprio Tetens, pode-se dizer que a função da *faculdade imaginativa* não se limita àquela de “[...] um observador numa galeria de quadros, mas ela pode pintá-los, além de inventar e confeccionar um novo quadro” (Tetens, 1777, p. 107, tradução nossa)<sup>10</sup>.

Mediante tal exposição, nota-se que a *faculdade imaginativa formadora*, em Tetens, é dotada de certa autonomia, pois não reproduz as percepções, e sim,

<sup>9</sup> “[...] Erstlich, wir nehmen die ursprünglichen Vorstellungen aus den Empfindungen in uns auf, und unterhalten solche, indem wir nachempfinden, und wir verwahren diese Nachempfindungen als aufgenommene Zeichnungen von den empfundenen Objekten in uns. Dieß ist die Perception oder die Fassungskraft. Die ersten Empfindungsvorstellungen legen sich in der Seele in derselbigen Ordnung an einander, in welcher sie nacheinander hervorgebracht worden sind. Sie reihen sich an einander, und wenn die kleineren Zwischenvorstellungen zwischen andern herausfallen, so rücken die in der Empfindung etwas entfernte in der Einbildungskraft dichter zusammen. Dieß geschiehet gewöhnlicher Weise alsdenn, wenn wir mehrmals eine Reihe von Empfindungen wiederholen, und nur auf einige sich ausnehmende Theile derselben aufmerksam sind. Eben dadurch ziehen sich oft mehrere getrennte Empfindungen als Theile in ein Ganzes zusammen, und machen eine zusammengesetzte Vorstellung aus [...] Die Vorstellungen werden auf einander wieder erwecket nach ihrer vorigen Verbindung und nach ihrer Ähnlichkeit.” (Tetens, 1777, p. 105 e 107).

<sup>10</sup> “[...] wie der Aufseher über eine Gallerie die Bilder, sondern sie ist selbst Mahler und erfindet und fertigt neue Gemälde.” (Tetens, 1777, p. 107).

produzir espontaneamente as imagens. Essa espontaneidade da *faculdade imaginativa* consiste na formação de uma nova imagem que não corresponde a nenhuma percepção anterior, e que não é diretamente provocada por uma afecção sensível atual. Nota-se que a imaginação tem um papel fundamental na *força representativa*, pois é a ela que cabe reproduzir o traço que permaneceu em nós da primeira impressão (representação sensível originária), e que ela só pode desempenhar a função de reprodução graças à *faculdade imaginativa*, tornando esta imprescindível ao seu método. A função dela é exatamente a de proporcionar a reprodução da representação instaurando associações que não se limitam à reprodução de imagens, mas que possibilitam produzi-las espontaneamente. Nota-se que a *faculdade imaginativa* não concederia apenas as representações, mas as associaria formando a imagem do objeto, carecendo apenas do conceito para que chegasse à consciência, como é posto pelo próprio Tetens, nesta passagem:

A força do pensar enquanto contém em si também a *faculdade* da relação, coincide com a *força representativa*. É evidente a analogia entre a regra fundamental segundo a qual a *força representativa* uni, separa, compõe e decompõe imagens e aquela segundo a qual a força de pensar reconhece como idêntica e diversa, como unida e separada. Esta semelhança da lei de agir parece tornar manifesto que a força de pensar, enquanto *faculdade* da relação, não é outra coisa que a *força representativa*, enquanto esta apresenta e ordena a imagem disponível. Em primeiro lugar, todo pensamento requer representações e uma ligação representativa. Enquanto sentimos, reagimos de modo simplesmente sensível às impressões provenientes do exterior, ou da modificação passiva causada em nós pela força interna, sem sequer termos ciência dela! A sensação deve pelo menos ser transformada numa representação sensível. A cognição exige um colocar em confronto uma representação com outra e assim mais representações [...] A lei da força do pensar, está de acordo com a lei da *força representativa*. (Tetens, 1777, p. 594 e 596, tradução nossa, grifos nossos)<sup>11</sup>

Em Tetens, a chegada à consciência dá-se através da *força do pensamento* (*Denkraft*), que confere caráter objetivo às representações produzidas pela sensação. Tetens (1777, p. 295-305) a define como faculdade de conhecer as conexões e as relações das coisas. Trata-se assim de uma *faculdade* imprescindível, a única capaz de estipular a passagem da esfera representativa àquela do pensamento,

<sup>11</sup> “An der andern Seite fällt die Denkkraft, in so ferne sie auch das Beziehungsvermögen in sich begreift, mit der vorstellenden Kraft zusammen. Es ist eine offensichtliche Analogie zwischen den Grundregeln, nach welchen die vorstellende Kraft Bilder verbindet und trennt, vermischt und auflöst, und die Denkkraft sie als einerlei und verschieden, als verbunden und getrennt erkennt. Diese Ähnlichkeit der Wirkungsgesetze scheint es offenbar zu machen, daß die Denkkraft als Beziehungsvermögen nichts anders sei, als die vorstellende Kraft, in so ferne diese die vorräthigen Bilder stellte und ordnet. So lange wir blos empfinden, das ist, blos fühlend auf den Eindruck von außen, oder auf die durch innere Kräfte in uns verursachte leidenschaftliche Modifikation zurückwirken, kann auch nicht einmal das Gewahrnehmen, oder das Siehe! Die Empfindung muß zum mindesten in eine Empfindungs Vorstellung übergegangen sein. Die Empfindung muß zum mindesten in eine Empfindungs Vorstellung übergegangen sein. Das Auskennen erfordert eine Aufstellung einer Vorstellung gegen andere, und also mehrere Vorstellungen [...]. Das Gesetz der Denkkraft richtet sich also nach dem Gesetz der Vorstellungskraft.” (Tetens, 1777, p. 594 e 596).

estabelecendo uma relação com o objeto. Mas esta *faculdade* estaria atrelada a *força representativa*, e é dependente dela.

Conforme afirma Tetens, a relação da representação percebida com outra que lhe seja semelhante e já conhecida enquanto representação particular instituiria uma relação própria da atividade do pensamento, ou seja, a unidade de um conceito de relação com o objeto representado que é um ato da *força do pensar* e esta relação seria um ato subjetivo que conferiria objetividade à representação. Tetens ainda explica que, se tomarmos por idênticas duas coisas, quando pensamos em conexão causal, representamos uma na outra como propriedades de um mesmo sujeito, ou ambas, simultaneamente, como uma ao lado da outra ou em sucessão uma após a outra, então, ocorreria certo ato do pensar. Tal relação ou conexão, em nós, é algo de subjetivo que atribuímos a cada objeto como algo objetivo: eis o que surge da força do pensar para Tetens.

Esta posição reafirma que haveria uma necessidade subjetiva e que seria sob a necessidade subjetiva que fundamos a objetiva (Tetens, 1777, p. 506-507). Deve-se, assim, pressupor a existência objetiva da coisa fora de nós, que deve ter em nós seu fundamento psicológico que anteceda seu efeito. Por isso, Tetens defende que há no intelecto um fundamento subjetivo *a priori*, que seria necessário para fundamentar racionalmente a necessidade objetiva, pois esta mesma lei produziria um juízo sobre a impressão causada pela coisa externa, e só a partir da lei universal do intelecto pode-se fundamentar sua necessidade objetiva.

Observemos, agora, como Tetens nos apresenta outra característica da *imaginação reprodutiva*:

A representação reprodutiva só é completa, quando a reprodução a partir do emprego espontâneo de nossa força entra em relação com a imagem, este é o elemento designador que se refere a objetos na imagem [...]: se uma parte qualquer de uma sensação passada é desperta, então todo estado reproduzido por ela é uma consequência. (Tetens, 1777, p. 80, tradução nossa)<sup>12</sup>.

A questão é que esta associação requer certa regra, visto que é através dela que se pode entender a razão pela qual, depois de termos uma ideia A, aparece em nossa mente a ideia B, mesmo que nenhuma sensação tenha incitado essa última. Assim, tal regra deve indicar de modo completo e determinado a razão da sucessão de ideias. A este respeito, Tetens pergunta: “E se a sucessão na qual a reprodução

---

<sup>12</sup> “Zuweilen muß man die Reproduktion durch eine selbstthätige Anwendung unserer Kraft befördern, und unterstützen, und sich völlig mit der Einbildung einlassen [...]: wenn ein Theil einer ehemaligen Empfindung wieder erwecket ist, so wird der ganze mit ihm vereinigte Zustand hervorgebracht, ist eine Folge davon.” (Tetens, 1777, p. 80).

(representação) apresenta-se deixasse de lado a fusão de novas sensações e dependesse apenas da fantasia?" (Tetens, 1777, p. 108, tradução nossa)<sup>13</sup>.

O próprio Tetens responde que se assim fosse, cada representação singular despertaria a associação de outra série inteira. Tal posição nos remete à seguinte questão: mas se assim fosse, a alma não se dispersaria? A esta pergunta Tetens nos responde da seguinte forma: uma vez que ela mantivesse lugar, ela se voltaria apenas às ideias que estariam presentes em torno de sua posição central, reprimindo a série secundária conjunta que deseja destacar-se ao mesmo tempo. A questão, aqui, é que esta lei de associação não determina nada mais do que a ordem pela qual as ideias seguem umas às outras, e isto não é suficiente. Por isso, Tetens propõe a intervenção da *faculdade imaginativa formadora*:

A espontaneidade da *faculdade formadora* intervém e busca por novas representações a partir daquelas que já existem formando um novo ponto de união, uma nova conexão e uma nova série. A força do pensar encontraria assim uma nova ligação, relação, semelhança, coexistência e uma nova dependência, formando então um novo canal de comunicação entre a ideia mediante a qual se unem imediatamente e, assim as que não lhe pertencesse anteriormente seriam separadas. (Tetens, 1777, p. 113, tradução nossa, grifo nosso)<sup>14</sup>.

Ademais, não podemos negligenciar o fato de que a associação por si só não seria suficiente para conceder validade objetiva às representações, visto que toda a formação de imagens, toda reprodução requer uma espontaneidade por parte do sujeito, como é apontado pelo próprio Tetens, ao dizer que “às vezes é necessário facilitarmos a reprodução através do emprego espontâneo da nossa força como suporte para que ela entre em plena relação com a imagem, tornando perceptível a mudança ao estado anterior” (Tetens, 1777, p. 81, tradução nossa)<sup>15</sup>.

Sendo assim, entende-se que a *imaginação reprodutiva* não se distingue segundo sua característica perceptiva, mas sim, por seu vínculo à espontaneidade. Em decorrência disto, a saída que Tetens propõe é que a faculdade de percepção na alma deve, portanto, ter ainda, por outro lado, uma grandeza variável que pode reproduzir e formar representações unificadas.

---

<sup>13</sup> “Hängt die Folge, in der die Wiedervorstellungen auftreten, die Einmischung neuer Empfindungen bei Seite gesetzt, allein von der Phantasie ab?” (Tetens, 1777, p. 108).

<sup>14</sup> “Das selbstthätige Dichtungsvermögen kommt dazwischen, und schafft neue Vorstellungen aus denen, die da sind, und macht also Vereinigungspunkte, neue Verknüpfungen und neue Reihen. Die Denkkraft entdeckt neue Verhältnisse und Beziehungen, neue Aehnlichkeiten, neue Koexistenzen, und neue gen, neue Aehnlichkeiten, neue Koexistenzen, und neue Abhängig- Andere psychische Gesetze. keiten, die vorher nicht bemerkt waren, und macht auf diese Art neue Kommunikationskanäle zwischen den Ideen, wodurch einige zur unmittelbaren Verbindung kommen, andere von einander abgerissen werden, die es vorher nicht gewesen sind.” (Tetens, 1777, p. 113).

<sup>15</sup> “Zuweilen muß man die Reproduktion durch eine selbstthätige Anwendung unserer Kraft befördern, und unterstützen, und sich völlig mit der Einbildung einlassen, wenn die Wiederversetzung in den ehemaligen Zustand bemerklich werden.” (Tetens, 1777, p. 81).

Desta forma, as percepções e representações são parcialmente semelhantes, sendo apenas a força que as distingue. Como aponta Tetens, a *faculdade imaginativa formadora* é uma *faculdade* livre, criadora e autônoma de novas representações: “a força criadora da alma vai além, ela pode formar representações [...] que não são semelhantes a nenhuma outra” (Tetens, 1777, p. 25, tradução nossa)<sup>16</sup>. O que Tetens assinala é que ela ordena os elementos após uma estrutura construída livremente, sem necessitar da semelhança entre representações sensíveis. O problema é que Tetens a coloca paralelamente à *faculdade* reprodutiva que renova representações sensíveis, isto é, relembra percepções passadas à *faculdade imaginativa formadora*, afirmando que: “não podemos apenas limitar toda a potência desta faculdade formadora da alma à decomposição e à mistura de representações de modo que se possa acrescentar a ela apenas uma função constitutiva[...]. A força formadora vai além” (Tetens, 1777, p. 25-81, tradução nossa)<sup>17</sup>. Desta forma, Tetens acaba por apontar para o fato de que toda reprodução requer uma espontaneidade, consequentemente possibilitando uma interpretação de que ele atrela à *imaginação reprodutiva a formadora*.

Assim, ao proferir tais afirmações, Tetens fornece subsídios para uma ambiguidade interpretativa sobre a função da *faculdade imaginativa*. Defendemos que é este o ponto central de toda problemática que recairá sob a *dedução subjetiva*, de Kant. Na sequência, nos ateremos a ofertar os motivos para que tal seja o caso. Ao colocar a *faculdade imaginativa reprodutiva* e a *formadora* numa mesma esfera, Tetens atribui à *força representativa* um caráter tanto de organização quanto de criação de representações dependente de uma espontaneidade. Desta forma, o que Tetens faz é aproximar-las, mesmo considerando uma lei de associação exclusiva da *faculdade imaginativa formadora*, que não depende das sensações, mas que em última instância, está atrelada a um princípio empírico. O autor concede-nos a possibilidade de pensarmos uma *imaginação* que organiza e cria novas representações sem a sensação atual, ou seja, pensarmos numa espécie de *faculdade imaginativa formadora a priori*, ou ainda numa *faculdade reprodutiva* pura, mas com raízes em experiências passadas.

Esta apresentação dúbia dos conceitos, por Tetens, será conduzida por Kant, na *dedução* de 1781. Pode-se observar ainda, no *Fragmento B 12* que data dos anos de 1780, a posição de Kant, e sua proximidade com esta posição de Tetens, descrita

---

<sup>16</sup> “Die Schaffungskraft der Seele geht weiter [...] kann Vorstellungen machen, die für unser Bewußtseyn einfach, und dennoch keinen von denen ähnlich sind, die wir als die einfachsten Empfindungsvorstellungen antreffen.” (Tetens, 1777, p. 25).

<sup>17</sup> “Man umfasset die ganze Mächt dieses bildenden Vermögens der Seele nicht, wenn man die Auflösung und die Wiedervermischung der Vorstellungen dahin einschränkt [...]. Die Schaffungskraft der Seele geht weiter.” (Tetens, 1777, p. 25-81).

no parágrafo anterior, bem como a ambiguidade que apontamos anteriormente. Atentemos à referida passagem:

A unidade da apercepção em relação à faculdade da faculdade imaginativa é o entendimento. As Regras.

A capacidade reprodutiva em relação com a unidade analítica em relação com a síntese produtiva.

A síntese da unidade da apercepção em relação ao transc.: capacidade da faculdade imaginativa é o entendimento puro.

Esta transc: é a única capacidade que frequentemente determina todo fenômeno em relação ao tempo por regras válidas a priori.

As três primeiras capacidades não podem ser explicadas.

A síntese transc: da faculdade imaginativa origina-se dos nossos conceitos de entendimento.

O uso empírico da imaginação baseia-se na ideia de síntese de apreensão empírica, que também pode ser reprodutiva ou feita por analogia.

No último caso ela é faculdade imaginativa produtiva.

A faculdade imaginativa produtiva é ou pura ou empírica. O puro.

A faculdade imaginativa é em parte produtiva e, em parte, reprodutiva. A primeira torna a segunda possível [...].

A faculdade imaginativa produtiva é: 1. Empírica na apreensão, 2. Pura, mais sensível em vista de um objeto da intuição sensível pura, 3. Transcendental em relação a um objeto em geral; a primeira pressupõe a segunda e a segunda pressupõe a terceira.

A síntese pura da faculdade imaginativa é o fundamento da possibilidade da apreensão empírica incluindo a percepção. Ela é possível a priori. [...] A síntese transcendental da faculdade imaginativa oferece apenas a unidade da apercepção na síntese do múltiplo em geral através da faculdade imaginativa. (KANT, FM/Lose Blätter AA20. B.12, tradução nossa, grifos nossos)<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> „Die Einheit der apperception im Verhältnis auf das Vermögen der Einbildungskraft ist der Verstand. Regel. Im Verhältnis auf das reproductive Vermögen st die Einheit analytisch im Verhältnis auf das productive synthetisch. Die synthetische Einheit der apperception im Verhältnis auf das transsc: Vermögen der Einbildungskraft ist der reine Verstand.

Diese transsc: Vermögen ist dasenige was allgemein in Ansehung der Zeit alle Erscheinungen überhaupt bestimmt nach Regeln die a priori gültig sind.

Die drei ersten Vermögen sind nicht zu erklären.

Die transsc: Synthesis der Einbildungskraft liegt allen unsern Verstandesbegriffen zu Grunde.

Der empirische Gebrauch der einbildungskraft beruht auf der synthesis der Apprehension der empirischen Anschauung die denn auch reproducirt werden kann oder nach derem analogie eine andere gemacht werden kan. Im letztern Fall ist es die productive Einbildungskraft.

Die productive Einbildungskraft ist entweder rein oder empirisch. Die reine.

Die Einbildungskraft ist theils eine productive theils reproductive. Die erste macht die letzte möglich [...].

Consideramos relevante, no *Fragmento (B12)*, as afirmações de Kant sobre a *faculdade imaginativa produtiva* poder ser pura ou empírica, e que esta é em parte produtiva e em parte reprodutiva, bem como a afirmação a respeito da síntese de apreensão empírica poder ser realizada de forma reprodutiva ou por analogia. Alegamos que tais afirmações caracterizariam clara aproximação com as ideias de Tetens, bem como nossa afirmação anterior de uma apropriação da forma que Tetens apresenta. Defendemos, assim, que Kant não só se utiliza de elementos desenvolvidos por Tetens, mas ainda os expõe de maneira semelhante em seu método transcendental. A consequência disto é que, mesmo que Kant seja claro na *dedução transcendental* quanto à função de sua *faculdade produtiva a priori* pura, há ali, claramente, similaridades com a *faculdade formadora* de Tetens bem como, com sua exposição.

O equívoco, no qual corremos o risco de cair, fundamenta-se, certamente, no descuido em diferenciá-las: negligenciando essa diferença, acabamos por tomar uma pela outra, correndo o risco de negligenciar a função da *faculdade imaginativa produtiva* kantiana, que na *dedução*, em 1781, tem por função servir *a priori* de princípio a todo conhecimento, como elo de ligação entre o sensível e inteligível.

Embora em Kant a *faculdade da imaginação* assemelhe-se claramente àquela de Tetens, há, apesar de tênue, nesta posição, uma linha demarcatória. É a essa linha que temos que nos atentar. Entendemos que Kant separa a articulação da *faculdade imaginativa*. Esta não produz representações derivadas da experiência, mas propiciará condições para a experiência. Desta forma, a síntese reprodutiva só é possível por meio da síntese produtiva, e não o contrário: a reprodução pertence às funções transcendenciais da consciência, mas isto não pode ser entendido como uma aproximação da *imaginação produtiva da reprodutiva*, posição que é reforçada pelo próprio Kant.

---

Die productive Einbildungskraft ist 1. Empirisch in der apprehension 2. Rein aber sinnlich in Ansehung. 3. Transsc. in Ansehung eines Gegenstandes überhaupt die erstere setzt die zweyte voraus u. die zweyte die dritte. Die reine Synthesis der Einbildungskraft ist der Grund der möglichkeit der empirischen in der Apprehension also auch der Warnehmung. Sie ist a priori möglich [...]. Synthesis der Einbildungskraft geht blos auf die Einheit der Apperception in der synthesis des Manigfaltigen überhaupt durch die Einbildungskraft. [...].“ (FM/Lose Blätter AA20. B.12).

## Referências Bibliográficas

- DYCK, C. W. *Kant & Rational Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- ECOLE, J. « De la connaissance qu'avait Kant de la métaphysique wolffienne, ou Kant avait-il lu les ouvrages métaphysiques de Wolff? », In : *Archive für Geschichte der Philosophie*, v. 71, n. 3, 1991. pp. 261-276
- EISLER, R. *Kant-Lexikon*. Tradução Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo. Paris: Gallimard, 1994.
- ERDMANN, B. *Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie. Aus Kants Handschriftlichen Aufzeichnungen*. Leipzig: Reisland, 1882.
- ERDMANN, B. *Kant's Kritisismus in der Ersten und in der Zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Eine Historische Untersuchung*. Leipzig: Leopoldo Voss, 1878.
- FRIERSON, P. R. *Empirical psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- FRIERSON, P. R. “Empirical Psychology, common Sense, and Kant’s empirical markers for moral responsibility.”, In: *Studies in the History and philosophy of Science*, Amsterdam, v. 39, n. 4, p. 473-482.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften* Hrsg. Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- OLIVEIRA, A. R. *A influência de Johann Nicolaus Tetens na dedução transcendental das categorias de Kant* (Tese de Doutorado Filosofia. Universidade Estadual de Campinas, 2019)
- TETENS, J. N. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. 2 Bänden. Leipzig: Weidmanns Erben, 1777.
- TETENS, J. N. *Über den Ursprung der Sprache und der Schrift*. Leipzig: Weidmanns Erben, 1772.
- TETENS, J. N. *Über die allgemeine speculativische Philosophie*. Leipzig: Friedrich Frommann Verlag Gunther, 1913
- TETENS, J. N. *Über die allgemeine spekulativische Philosophie*, in Neudrucke seltener philosophischer Werke, vol. IV, Berlin, 1913.
- TETENS, J. N. *Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind*. Bützow: [s.n.], 1760.
- VAIHINGER, H. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Hansebooks, 1852.
- VERNEAUX, R. *Le vocabulaire de Kant*. 2 vol. Paris: Aubier, 1973.
- VIDAL, F. *Les sciences de l'âme XVIe-XVIIIe siècle*. Paris: Honoré Champion, 2006.
- VLEESCHAUWER, H. J. de. *La déduction transcendante dans l'oeuvre de Kant*. 3 vol. Paris: Champion, 1976.
- WOLFF, C. *Philosophia Practica Universalis: Methodo Scientifica Pertractata. Praxin Complectens, Qua Omnis Praxeos Moralis Principia Inconcussa Ex Ipsa Animae Humanae Natura a priori Demonstrantur*. Nova York: Nabu Press, 1738.
- WOLFF, C. *Philosophia Prima Sive Ontologia, Methodo Scientifica Pertractata, Qua Omnis Cognitionis Humanae Principia Continentur*. Nova York: Kessinger, 1730.

- WOLFF, C. *Psychologia Empirica: Methodo Scientifica Pertractata qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*. Nova York: Kessinger, 1732.
- ZAPPALORTO, M. *Johann Nicolaus Tetens: il Locke tedesco?* Catanzaro: Rubbettino, 2011.

**Resumo:** Ao tomarmos contato com a filosofia de Tetens (Versuche 1777), e observando, em paralelo, a Dedução transcendental das categorias, de Kant, na primeira edição da Crítica (1781), notamos certas semelhanças conceituais entre os filósofos. Partindo dessa similaridade, propomos demonstrar sua apropriação e como tais elementos oriundos da filosofia de Tetens (1777), com destaque às funções da faculdade da imaginação, se tornaram o fundamento de critérios interpretativos que sustentariam uma interpretação psicológica da Dedução de 1781.

**Palavras-chave:** Tetens; Kant; psicologia; Dedução.

**Abstract:** When we get in touch with Tetens' philosophy (Versuche 1777), and observe, in parallel, Kant's Transcendental Deduction of Categories, in the first edition of the Critique (1781), we notice certain conceptual similarities between the philosophers. Starting from this similarity, we propose to demonstrate their appropriation and how such elements coming from Tetens' philosophy (1777), with emphasis on the functions of the faculty of imagination, became the foundation of interpretative criteria that would sustain a psychological interpretation of the 1781 Deduction.

**Key words:** Tetens; Kant; psychological; Deduction.

Recebido em: 06/2020

Aprovado em: 03/2021



## ***Recensão da Antropologia de Immanuel Kant por Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Apresentação e tradução<sup>1</sup>***

[*Review from Immanuel Kant's Anthropology by Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Translation and Presentation*]

**Alexandre Hahn\***

Universidade de Brasília (Distrito Federal, Brasil)

### **Apresentação**

A presente “Recensão da *Antropologia*<sup>2</sup> de Immanuel Kant” foi publicada anonimamente em agosto de 1799, na segunda parte do segundo volume da revista *Athenaeum*<sup>3</sup>. Sua autoria é determinada por uma carta<sup>4</sup> enviada por Schleiermacher a Henriette Herz em 19 de junho de 1799, bem como por alguns aforismos<sup>5</sup> da mesma época. A composição oferece uma apreciação extremamente crítica do texto

<sup>1</sup> Este trabalho foi realizado durante estadia de pós-doutorado na Brown University (EUA), financiado pela Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAP-DF), e supervisionado pelo Prof. Paul Guyer. Gostaria de agradecer a Erick Calheiros de Lima pela revisão da tradução.

\* Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: hahn.alexandre@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7566-6419>.

<sup>2</sup> Trata-se da obra “Antropologia de um ponto de vista pragmático” (KANT, 1798), que reúne as notas utilizadas por Kant em suas preleções sobre antropologia, ofertadas a cada semestre de inverno entre 1772 e 1796, na Universidade de Königsberg.

<sup>3</sup> Editado pelos irmãos August Wilhelm Schlegel e Friedrich Schlegel em Jena, entre 1798 e 1800, e impresso em Berlim, o periódico *Athenaeum* foi o principal meio de divulgação de ideias do Círculo de Jena. Além dos já citados editores, faziam parte desse movimento romântico (*Frühromantik*) os filósofos J. G. Fichte, F. W. J. Schelling e Schleiermacher, bem como diversos outros intelectuais. – Para a recensão de Schleiermacher, cf. *Athenaeum, eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*, 1799, p. 300-306.

<sup>4</sup> Na referida carta, Schleiermacher relata que, nesta data, após ter almoçado na casa de Veit, “[terminou] de passar a limpo [sua] nota sobre a Antropologia de Kant” (SCHLEIERMACHER, 1992, p. 226, Brief 663).

<sup>5</sup> Cf. aforismos 172-178 e 189 (SCHLEIERMACHER, 1984).

kantiano, descrevendo-o não apenas como “um livro [de] pouco valor”, mas também “como [a] negação de toda antropologia, como afirmação e simultaneamente prova de que algo semelhante não é possível de modo algum” (SCHLEIERMACHER, 1984, p. 366). Para o autor, “jamais pode ter existido um livro que fosse menos uma obra do que esse” (Ibidem, p. 367), dada a quantidade de confusões e mal-entendidos que o permeiam.

Schleiermacher baseia seu diagnóstico no que considera serem defeitos de conteúdo e de forma da *Antropologia* kantiana. No que concerne ao primeiro ponto, ele entende que o livro é insignificante, pois, na medida em que se resume a uma “coleção de trivialidades”, não seria capaz de ampliar o conhecimento prévio do leitor (ibidem, p. 365).<sup>6</sup> O trabalho seria igualmente equivocado, porque, ao contrapor as antropologias pragmática e fisiológica, teria impossibilitado ambas (ibidem, p. 366).<sup>7</sup> Também seria um empreendimento superficial, por apresentar as percepções acerca do ser humano “de maneira inteiramente singular e rasa” (ibidem, p. 367).<sup>8</sup> Além disso, encerraria a contradição de regressar ao fisiológico (ibidem, p. 367), mesmo após tê-lo banido<sup>9</sup>.

No que se refere à forma, a deficiência da *Antropologia* decorreria da absurda pretensão de ser “ao mesmo tempo sistemática e popular” (SCHLEIERMACHER, 1984, p. 368). Como isso é impossível para o autor da Recensão, tanto a organização quanto a exemplificação dos tópicos da obra teriam sido prejudicados<sup>10</sup>. Nesse

<sup>6</sup> Para o autor da recensão, seria um sinal de inteligência limitada do leitor, caso ele não soubesse nada além e mais profundo sobre o ser humano do que a trivial asserção kantiana, de que “ele faz algo de si mesmo, ou pode e deve fazer enquanto ser que age livremente”.

<sup>7</sup> Schleiermacher julga desastrosa essa oposição, que separa natureza e liberdade, pois supostamente ela sempre acaba por negligenciar uma das duas. A antiga psicologia teria abstraído o arbítrio (liberdade) e, por isso, “não conseguia responder à pergunta sobre como é possível refletir sobre a mente” (SCHLEIERMACHER, 1984, p. 366). Segundo ele, como a *Antropologia* de Kant despreza a natureza, ela teria dificuldade para explicar a origem das “percepções sobre o que é prejudicial ou benéfico às faculdades da mente” (KANT, Anth, AA 07: 119), e o modo pelo qual “elas devem ser utilizadas para a ampliação dessas faculdades” (SCHLEIERMACHER, 1984, p. 366). – As referências às obras de Kant indicam volume e paginação na edição da “Academia”. As siglas dos títulos originais das obras referidas seguem os padrões da *Kant-Studien*. – cf. KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: G. Reimer, 1902; Berlin & Leipzig: Walter de Gruyter, 1922.

<sup>8</sup> Ele afirma que essa superficialidade parece ter sido deliberadamente idealizada, como forma de evitar qualquer suspeita sobre a ideia de que “todo arbítrio é ao mesmo tempo natureza” (SCHLEIERMACHER, 1984, p. 366). Supostamente, ao esquivar-se da generalização do singular, Kant teria dissimulando a existência de uma natureza subjacente aos modos arbitrários de agir do ser humano.

<sup>9</sup> O autor dá a entender que Kant teria uma visão estreita sobre a natureza humana (do fisiológico), reduzindo-a “ao corpóreo, ao corpo vivo e à misteriosa comunhão da alma com ele” (SCHLEIERMACHER, 1984, p. 367). Por isso, este teria desprezado a “reflexão teórica acerca do que é operado pelo corpo na mente”, e se concentrado estritamente na “influência prática da mente sobre o corpo” (idem). Mas, contrariamente, continuaria a cultuar secretamente um velado realismo, “mesmo depois de tê-lo demolido e esmagado” (idem).

<sup>10</sup> Nesse contexto, conforme a visão do resenhista, “a sistemática naufragou no esforço pelo popular e, devido a uma tendência inata à sistemática, no lugar do popular, restou com frequência apenas o espaço vazio, em que ele poderia ser inserido” (SCHLEIERMACHER, 1984, p. 368).

sentido, dada a inconstância das subdivisões e a discrepância entre o título dos capítulos e seu conteúdo, certamente não poderia haver nela qualquer princípio organizador<sup>11</sup>. A forma pela qual essa ciência foi apresentada também não teria facilitado o trabalho do leitor (ou seja, da consciência comum) que eventualmente desejasse “encaixar suas observações particulares” (idem) na estrutura da mesma, já que não esclareceu como esse sujeito deveria proceder.<sup>12</sup> Somam-se a todos esses problemas o emprego de um questionável jargão técnico, baseado “em um afetado jogo de palavras, a completa ignorância da arte e, principalmente, da poesia” (ibidem, p. 369), e vários preconceitos. Devido a tudo isso, segundo o autor, deveríamos nomear “o livro de a ‘gritaria infantil’ desse tipo de filosofia” (idem). Supostamente, a obra retrataria um empreendimento ainda pouco amadurecido, um projeto em seu estágio inicial de desenvolvimento.

A importância da presente Recensão, para a recepção da *Antropologia* kantiana, pode ser estimada pelo fato de ser uma das poucas considerações publicadas sobre a obra<sup>13</sup>. Apesar do grande sucesso experimentado pelas preleções sobre antropologia<sup>14</sup>, de cujas notas resultaram o texto em questão, bem como da expectativa de alguns amigos de Kant com a publicação da sua *Antropologia*<sup>15</sup>, e do seu bom êxito de vendas<sup>16</sup>, o livro praticamente não gerou repercussão nos periódicos da época<sup>17</sup>. Somente na segunda metade do século XX, a obra começou a despertar maior atenção<sup>18</sup>, chegando a converter-se em um foco de interesse dos estudiosos da

---

<sup>11</sup> Para Schleiermacher, ainda que fossem feitos reparos no texto da *Antropologia*, “nada haveria de sistemático nela, porque lhe falta aptidão para isso no mais íntimo” (SCHLEIERMACHER, 1984, p. 368).

<sup>12</sup> Em vez de explicar como as percepções deveriam ser agrupadas nessa construção, Kant a teria deixado muitas vezes “inteiramente vazia, para entreter a si e a nós com coisas bem diferentes” (SCHLEIERMACHER, 1984, p. 368).

<sup>13</sup> Embora J. W. von Goethe tenha feito elogios à obra, em carta enviada a F. Schiller em 19 de dezembro de 1798, definindo-o como “um livro muito valioso, especialmente quando retomado em pequenas dozes” (Carta 3949 – 1893, p. 346), não está claro se essa opinião alcançou o grande público (cf. GOETHE, 1893).

<sup>14</sup> Conforme Manfred Kuhn, “as preleções sobre antropologia [...] estavam entre as preleções mais frequentadas, que [Kant] alguma vez ofereceu” (KANT, 2006, p. ix).

<sup>15</sup> Em cartas de Carl Friedrich Stäudlin, Johann Erich Biester e Johann Heinrich Tieftrunk, enviadas a Kant em 1794 e 1797, fica evidente o entusiasmo de todos com a possível publicação da obra em um futuro próximo (KANT, Br, AA 11: 508; AA 12: 202, 219).

<sup>16</sup> Foram impressos 2.000 exemplares da *Antropologia* na sua primeira edição, mais do que qualquer outra obra kantiana anteriormente publicada, e uma nova tiragem de 1.800 exemplares teve de ser impressa para a feira pascal (*Ostermesse*) do ano seguinte (cf. SCHUBERT, 1842, p. 154).

<sup>17</sup> Schleiermacher faz essa observação no início da sua recensão (SCHLEIERMACHER, 1984, p. 365). Patrick Frierson propõe que, na época da sua publicação, a obra foi largamente ignorada pela comunidade filosófica, pois esta “estava preocupada com os últimos trabalhos de Reinhold, Fichte e dos primeiros românticos alemães”, que discutiam diferentes orientações para o desenvolvimento da filosofia crítica de Kant (cf. FRIERSON, 2016, p. 197).

<sup>18</sup> O primeiro estudo acadêmico relevante talvez tenha sido a *tese complementar* de Michel Foucault, que acompanhava a sua tradução da obra para o francês, apresentada em 1961 à Escola Normal Superior de Paris, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em filosofia (cf. FOUCAULT, 2008).

filosofia kantiana na virada do milênio<sup>19</sup>. Nesse ínterim, a referida Recensão configurou-se na mais técnica opinião disponível acerca da obra. Logo, é possível que tenha, durante muito tempo, “reforçado o desinteresse do público” (BRANDT, 1999, p. 9) no escrito kantiano.

Ainda que, pontualmente, Schleiermacher possa ter razão em algumas de suas críticas, sua avaliação geral não faz justiça à obra. É controverso que se trate de um livro insignificante e de pouco valor, uma vez que apresenta considerações importantes acerca do ser humano como cidadão do mundo<sup>20</sup> e da formação do seu caráter moral<sup>21</sup>, que impactam diretamente as concepções tardias das filosofias moral e política de Kant<sup>22</sup>. Da mesma forma, é contestável que a *Antropologia* não amplia o conhecimento prévio do leitor, já que, em vez de reunir novos conhecimentos teóricos acerca da natureza humana, a obra visava direcionar a atenção do público leitor às percepções (que cada um seria igualmente capaz de compilar por conta própria) sobre o que é prejudicial ou favorável ao uso das faculdades de conhecer, de desejar, e de sentir prazer e desprazer<sup>23</sup>. Schleiermacher também parece não ter compreendido corretamente o espírito da distinção kantiana entre as antropologias fisiológica e pragmática, pois acreditava que se tratava de uma separação entre natureza e arbítrio (liberdade), quando, na verdade, a obra considera o homem integralmente, como um ser natural que é capaz de agir livremente<sup>24</sup>. Por fim, é

<sup>19</sup> Especialmente após a publicação do volume 25 da Academia em 1997, dedicado às *preleções sobre antropologia*, houve um significativo aumento no interesse pelo tópico, e o aparecimento de estudos dedicados à *Antropologia*. Dentre eles destacam-se a análise de Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) de 1999, e obra de Holly L. Wilson, *Kant's pragmatic Anthropology: its Origin, Meaning, and Critical Significance*, de 2006.

<sup>20</sup> Cf. KANT, Anth, AA 07: 120, 130, 316, e 325.

<sup>21</sup> Cf. KANT, Anth, AA 07: 285, 291-295, 321-325, e 329-333.

<sup>22</sup> Desde a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Kant destacava a importância da antropologia para a aplicação da moral aos seres humanos (KANT, GMS, AA 04: 412). Na *Metafísica dos costumes* (1797), além de julgá-la imprescindível para a realização dos princípios morais, lhe atribuiu a alcunha de antropologia moral (KANT, MS, AA 06: 217). Embora alguns intérpretes discordem que a *Antropologia* corresponda exatamente a essa antropologia moral (BRANDT, 1999, p. 14), é inegável que vários capítulos da obra de 1798 abordam questões de interesse direto da moral. No que se refere à política, a abordagem do homem como um cidadão do mundo reforça não apenas a ideia de que vivemos em uma grande comunidade universal (KANT, MS, AA 06: 352), mas também que devemos nos organizar para garantir o direito cosmopolita à hospitalidade (KANT, ZeF, AA 08: 157-158; Anth, AA 07: 333).

<sup>23</sup> Segundo o filósofo de Königsberg, “nada se ganha com todo raciocínio teórico” (KANT, Anth, AA 07: 119) sobre o funcionamento das faculdades humanas, ou sobre as supostas causas das operações da mente, pois aquele que teoriza sobre a faculdade de recordar, por exemplo, não se torna apto a manejar as fibras e nervos encefálicos “para seu propósito” (idem), permanecendo sempre um mero “espectador do jogo da natureza”, daquilo que ela faz do ser humano. Os conhecimentos pragmáticos, por outro lado, seriam mais úteis porque ensinariam o que se deveria evitar ou fomentar no uso das faculdades, habilitando o homem a tomar parte desse jogo da natureza (KANT, Anth, AA 07: 120).

<sup>24</sup> Ao investigar o ser humano empiricamente, a *Antropologia* o considera como um ser cuja fisiologia corpórea e mental é um produto inalterável da natureza. Por isso, em vez de teorizar sobre as supostas causas das operações do

questionável a suposta ausência de sistematicidade da obra, já que o conceito racional de homem como ser livre, dotado de faculdades autônomas (discutidas por Kant ao longo das suas três *Críticas*), parece constituir perfeitamente a ideia de um todo que organiza, articula ou ordena as partes (os conhecimentos empiricamente adquiridos)<sup>25</sup>.

A tradução, aqui apresentada, baseou-se na versão da edição crítica e completa das obras de Schleiermacher (*Kritische Gesamtausgabe*), presente no volume dedicado aos escritos do período berlimense de 1796-1799. Também foi consultada a versão original, publicada no periódico *Athenaeum*. Todas as notas presentes na tradução são acréscimos da edição crítica, com a finalidade de facilitar a confrontação da Recensão com o texto kantiano.

## Tradução

### [365] **Antropologia de Immanuel Kant. Königsberg, 1798.**

Um extrato desse livro, que se ocupa do singular, dificilmente poderia ser outra coisa exceto uma coleção de trivialidades; mas caso devesse conter um esboço do plano e da composição, então tem de revelar-se necessariamente, sob uma pena literalmente inquieta, como um claro desenho da mais extravagante confusão. Essa particularidade explica suficientemente o até aqui, tanto quanto estou informado, silêncio geral dos periódicos eruditos: pois extratos envoltos em um delicado quadro de clichês não muito batidos são, há muito tempo, o único expediente possível de constrangidos resenhistas, bem como para resenhistas de constrangidos redatores.

Caso alguém, no entanto, tenha tido a boa vontade de não apenas querer relatar algo do livro, mas também dizer algo sobre o mesmo, então este tem outra desculpa igualmente bem fundada para seu silêncio. É estranho que a maioria dos leitores e críticos, não importa quão pouco aliás possam saber com profundidade, tenha mesmo assim certa veneração pedante pelo título de um livro, especialmente quando designa um conteúdo científico e é considerado sob esse ponto de vista, ainda que não haja

---

corpo e da mente, lhe interessa muito mais avaliar quais ações ou usos das faculdades (cognição, volição e gosto) podem ser prejudiciais ou favoráveis ao ser humano. Esse último conhecimento é denominado pragmático porque pode ser utilizado para orientar ações em vista de diferentes fins.

<sup>25</sup> Defendi em outro lugar que a ideia de homem cumpre essa função sistematizadora (Cf. HAHN, 2017, pp. 19-33). Michel Foucault também defende que a estrutura sistemática da *Antropologia* é herdada da *Critica* (FOUCAULT, 2011, p. 82).

muito a dizer sobre o livro. Quem o toma por uma antropologia<sup>26</sup>, quer dizer, uma antropologia pragmática no sentido dado por Kant, e, por conseguinte, visando a ampliação do seu conhecimento mediante observações novas ou reorganizadas, esperava um generoso compartilhamento do acervo de uma vida filosófica, coligido em sua maior parte do autoconhecimento [*Selbstanschauung*], este tem de achar a obra insignificante: pois quem não sabe nada além e mais profundo acerca do ser humano do que aquilo que encontra aqui registrado, “que o homem faz, ou pode e deve fazer algo de si mesmo enquanto ser que age livremente”<sup>27</sup>, nem sequer pode ser considerado uma pessoa de inteligência mediana. Seria tolo querer provar isso antes de [366] encontrar alguém que o negue explicitamente. Este, todavia, não é o ponto de vista correto a partir do qual a obra deve ser considerada. Muitas vezes deve-se partir do pressuposto de que um livro que tem pouco valor, quando tomado pelo que afirma ser, pode, no entanto, ser relevante como o oposto ou como algo diferente, e, desta forma, este livro também parece ser excelente, não como antropologia, mas como negação de toda antropologia, como afirmação e simultaneamente prova de que algo semelhante, segundo a ideia proposta por Kant e conforme o seu modo de pensar, não é possível de modo algum, deliberadamente edificada, assim como ele muitas vezes, nas divisões das ciências ou nos seus objetos, explicitamente arquiteta e constrói as especialidades vazias<sup>28</sup>. Quem olhar atentamente o prefácio, que é a afirmação disso tudo, e compará-lo com a obra, deve convencer-se facilmente de que isso apenas pode ter sido a intenção desse respeitável homem. A oposição entre antropologia fisiológica e pragmática, fundada no modo de Kant pensar e aqui fielmente compilada, torna de fato impossível ambas<sup>29</sup>. Há, certamente, duas autênticas oposições na origem dessa divisão: que todo arbítrio [*Willkühr*] no ser humano é natureza, e que toda natureza no ser humano é arbítrio; mas a antropologia deve ser precisamente a união das duas, e não pode subsistir senão por meio dela; fisiológico e pragmático são uma e a mesma coisa, apenas considerada em sentidos diferentes. A antiga psicologia, da qual graças a Deus não se fala mais, abstraiu a última dessas duas proposições e, por isso, não conseguia responder à pergunta sobre como é possível refletir acerca da mente [*Gemüt*] quando não há liberdade nessa reflexão e, portanto, nenhuma garantia de verdade da mesma. Kant quer evitar a primeira proposição, porque, como se sabe, o Eu não tem natureza para ele, e assim surge o questionamento sobre a procedência das “percepções acerca

---

<sup>26</sup> Cf. Anth, AA 07: 119: “uma doutrina do conhecimento do ser humano, sistematicamente composta (Antropologia), pode ser do ponto de vista *fisiológico* ou *pragmático*. — O conhecimento fisiológico do ser humano se refere à investigação do que a *natureza* faz do homem; o pragmático considera o que *ele* faz de si mesmo, ou pode e dever fazer como ser que age livremente”.

<sup>27</sup> Anth, AA 07:119.

<sup>28</sup> Cf., por exemplo, MS-RL, AA 06: 239-242. — Cf. Anth, AA 07: 119–122.

<sup>29</sup> Cf. Anth, AA 07: 119; veja acima nota 29.

do que é prejudicial ou benéfico às faculdades da mente”<sup>30</sup>, e como devem ser utilizadas para a ampliação dessas faculdades se não houver uma maneira física de considerar e abordar o Eu, segundo a ideia de que todo arbítrio é ao mesmo tempo natureza. Para tornar isso bem claro, tudo o que aqui deve ser pensado de tais [367] percepções está posto de maneira inteiramente singular e rasa, quase que deliberadamente, para que não se possa nem suspeitar de tal ideia, privada completamente de toda exposição e conexão, não apenas interna e consigo, mas também com os títulos sob os quais o singular é apresentado. O artifício [*Kunst*] está entrelaçado com a sentença de morte da natureza, e jamais pode ter existido um livro que fosse menos uma obra do que esse. O mal-entendido dessa oposição reunida na Antropologia, em virtude da qual Kant relaciona, ao longo da mesma, a natureza ao corpóreo [*Körperliche*], ao corpo vivo [*Leib*] e à misteriosa comunhão da alma com ele, não surpreenderá ninguém; vê-se aqui, no entanto, mais do que em outros lugares, como isso, que parece ser apenas uma pura idolatria do arbítrio, está intimamente conectado com um velado realismo, que Kant secretamente ainda cultua, mesmo depois de tê-lo demolido e esmagado. Indiscutivelmente, para tornar bem explícito e expressar de forma característica o desprezo pela reflexão teórica acerca do que é operado pelo corpo na mente<sup>31</sup>, ele estabeleceu como alvo prioritário a influência prática da mente sobre o corpo, onde isso é apenas possível<sup>32</sup>, por meio do qual a antropologia é inteiramente afastada de sua tendência natural de ser ascética, no sentido mais amplo da palavra (um fim que tem de ser alcançado, de certa forma, em toda verdadeira abordagem da mesma<sup>33</sup>) e, por outro lado, torna-se dietética em um sentido muito estreito. Nesse bem comportado círculo, Kant regressa efetivamente ao fisiológico, e isso claramente mostra que lhe interessava apenas tornar explícita uma contradição. Desta e não de outra maneira, deve-se esclarecer<sup>34</sup> que o descanso após o trabalho e os prazeres de uma boa mesa regressam sempre imperceptivelmente como momentos centrais<sup>35</sup>, e que os afetos<sup>36</sup> e outras coisas que

---

<sup>30</sup> Anth, AA 07: 119: “Mas, se para ampliar a memória ou torna-la ágil, ele utiliza as percepções sobre o que a prejudica ou a beneficia, e para isso necessita do conhecimento do ser humano, então isso constituiria uma parte da antropologia de um ponto de vista *pragmático*, e é precisamente desta que nos ocupamos aqui.”

<sup>31</sup> Cf., por exemplo, Anth, AA 07: 119: “Quem reflete sobre as causas naturais, nas quais, por exemplo, a faculdade de recordar pode se basear, pode argumentar com perspicácia (conforme Descartes) sobre os traços deixados no cérebro pelas impressões das sensações sofridas; mas tem de admitir que é mero espectador nesse jogo das suas representações, e que tem de deixar a natureza atuar, porque não conhece as fibras e os nervos encefálicos, nem sabe como maneja-los para seu propósito, portanto, todo raciocínio teórico sobre isso é pura perda de tempo.”

<sup>32</sup> Cf., por exemplo, Anth, AA 07: 261-263.

<sup>33</sup> Provavelmente faz alusão à Anth, AA 07: 207.

<sup>34</sup> Cf., por exemplo, Anth, AA 07: 207-208.

<sup>35</sup> Cf., por exemplo, Anth, AA 07: 278-281.

<sup>36</sup> Cf., por exemplo, Anth, AA 07: 261-262.

ocorrem na mente são tratados regularmente como meios digestivos. Seria evidentemente injusto considerar isso de outra maneira ainda mais característica.

Com relação à forma, Kant também impôs duas exigências à antropologia, cuja junção ele igualmente só pode ter pretendido apresentar como algo impossível [368], a saber, que ela deve ser ao mesmo tempo sistemática e popular, uma palavra cujo significado neste lugar, por sorte, ele próprio indicou<sup>37</sup>. Aqui, a sistemática naufragou no esforço pelo popular e, devido a uma tendência inata à sistemática, no lugar do popular, restou com frequência apenas o espaço vazio em que ele poderia ser inserido. Por naufrágio da sistemática, não entendo aquela já mencionada confusão no singular, que é visível de imediato. Certamente, nenhum princípio de organização [*Eintheilungsprincip*] é implementado, as subdivisões variam de forma extraordinária, o título dos capítulos e o conteúdo geralmente são completamente estranhos um ao outro; uma elaboração que não impressionará tanto o leitor atento quanto o título que ocorre um par de vezes: notas esparsas<sup>38</sup>. No entanto, tudo isso poderia ser facilmente corrigido por uma revisão e reviravolta do livro, mediante alguns acréscimos e várias omissões de coisas frequentemente repetidas, e que são supérfluas uma vez ditas; e, mesmo assim, nada haveria de sistemático nela, porque lhe falta aptidão para isso no mais íntimo, como se lhe tivesse sido arrancado à força. Para dar à consciência comum a oportunidade de encaixar suas observações particulares, nem a ciência nem o seu objeto deveriam ser concebidos e apresentados de uma maneira peculiar, segundo alguma intuição original subjacente ou outro princípio interno, mas sim apenas como ela [a consciência comum] é conduzida a essa ciência; mas, porque o autor que pensa e vê mais profundamente enxerga a mente de outra maneira, e entende dividir diferentemente seus diversos modos de operar, de sorte que suas divisões nunca coincidem com essa construção e, por conseguinte, suas percepções também não se deixam agrupar na mesma, ele teve de nos privar da maior parte da mesma, e por má vontade deixa aquela construção muitas vezes inteiramente vazia, para entreter a si e a nós com coisas bem diferentes. Por meio dessa destruição bilateral, ele provou irrefutavelmente que é impossível refletir sobre o singular que se manifesta na experiência interior, se o empreendimento não começar em um ponto de partida mais elevado. Nesse sentido, poder-se-ia chamar o [369] livro de a “gritaria infantil” desse tipo de filosofia que,

<sup>37</sup> Anth, AA 07: 121-122: “uma antropologia sistematicamente projetada e, no entanto, popular (pela referência a exemplos que cada leitor pode encontrar por si mesmo), elaborada de um ponto de vista pragmático, leva consigo ao público leitor a vantagem de que, pela totalidade dos títulos sob os quais pode ser colocada esta ou aquela propriedade humana observada na prática, lhe são dadas várias ocasiões e encorajamentos para tratar cada propriedade como um tema próprio, colocando-a no seu correspondente compartimento; desta forma, na antropologia, os trabalhos se dividem por si mesmos entre os amantes desse estudo e serão posteriormente reunidos em um todo pela unidade do plano; pelo que será então promovido e acelerado o crescimento da ciência de utilidade geral”.

<sup>38</sup> Anth, AA 07: 217; 301; 306.

na dupla exigência a ela imposta, “sente [sua] incapacidade como um grilhão que lhe toma a liberdade”<sup>39</sup>. Mas, assim como a forma dos músculos e o limite dos vários membros se manifestam mais fortemente no esforço físico quanto mais eles se aproximam do limite de suas forças; assim também a forma do espírito [*Geist*] e o limite de suas partes singulares foram apresentadas com muito mais precisão do que de costume, nesse esforço empreendido expressamente com tal propósito. Algo sobre isso, concernente à filosofia, eu notei bem no início; um pouco mais adiante há algumas coisas que apontam para a personalidade. A admiração desdenhosa do engenho [*Witz*], do qual o próprio Kant tanto tem, e de um tipo muito mais valioso do que o que ele aqui denomina engenho pesado<sup>40</sup> – apenas porque falou muito sobre isso aqui<sup>41</sup> – o ódio aos jogos de palavras, uma vez que sua etimologização e grande parte de sua linguagem técnica, especialmente nos escritos tardios, se baseia em um afetado jogo de palavras, a completa ignorância da arte e, principalmente, da poesia<sup>42</sup>, o tratamento do gênero feminino como um derivado, e sempre como um meio<sup>43</sup>, a característica dos povos<sup>44</sup> que tem muito o gosto dos deleites à mesa, essa e várias outras são as contribuições para uma kantologia que poderia ser ulteriormente levada a termo, tanto fisiológica quanto pragmaticamente, um estudo que queremos recomendar da melhor maneira aos cegos admiradores do grande homem.

---

<sup>39</sup> Cf. Anth, AA 07: 327n: “a gritaria que uma criança recém-nascida emite não tem em si o tom do lamento, mas o da indignação e da erupção de cólera; não porque algo lhe dói, mas porque algo lhe irrita: provavelmente porque ela quer se mover e ao mesmo tempo sente sua incapacidade para isso, como um grilhão que lhe toma a liberdade”.

<sup>40</sup> Anth, AA 07: 222: “[...] um engenho como este, que torna o desprezível ainda mais desprezível pelo contraste, é muito animado pela surpresa do inesperado, mas é sempre apenas um *jogo* e um leve engenho (como o de Voltaire); por outro lado, o que apresenta princípios verdadeiros e importantes de forma velada (como Young em suas sátiras) pode ser denominado um engenho bem pesado, porque é um *empreendimento* e traz consigo mais admiração do que divertimento”.

<sup>41</sup> Cf. Anth, AA 07: 221: “a caça de ditos espírituosos (*bon mots*), tal como os enunciava abundantemente o abade Trüblet, e nisso torturava o engenho, torna rasas as cabeças, ou as repugna profundamente. [...] O engenho é insípido com jogos de palavras”.

<sup>42</sup> Cf. Anth, AA 07: 246-249.

<sup>43</sup> Cf. especialmente Anth, AA 07: 303-310.

<sup>44</sup> Cf. Anth, AA 07: 311-320.

## Referências

- Athenaeum, eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel.*  
Zweiten Bandes Zweites Stück. Berlin: Heinrich Fröhich, 1799.
- BRANDT, R. *Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798).  
Hamburg: Felix Meiner, 1999.
- FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2008.
- FRIERSON, P. *Kant's Questions: What is the Human Being*. Draft, jan. 2016, p. 197.  
Acessado em 20 de Agosto de 2020: <  
<http://people.whitman.edu/~frierspr/WITHB%20jan%202016%20draft.pdf>>.
- GOETHE, J. W. von. *Goethes Werke*. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, IV. Abt., 13. Bd. (Goethes Briefe: 1798). Weimar: Hermann Böhlau, 1893
- HAHN, A. “Antropologia pragmática como conhecimento do mundo em Kant”. In: CORREIA, A.; HAMM, C.; PEREZ, D. O. *Kant. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF*, pp. 19-33, 2017.
- KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: G. Reimer, 1902; Berlin & Leipzig: Walter de Gruyter, 1922-.
- KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1798.
- KANT, I. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Translated and edited by R. B. Louden; with and introduction by M. Kuehn. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. von H.-J. Birkner und G. Ebeling, H. Fischer, H. Kimmerle, K.-V. Selge, 5. Abt. – Briefwechsel und biographische Dokumente, Bd. 3 (Briefwechsel: 1799-1800). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1992.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Kritische Gesamtausgabe*, 1. Abt. – Schriften und Entwürfe, Bd. 2 (Schriften aus der Berliner Zeit: 1796-1799. Hrsg. von Günter Meckenstock), 1984.
- SCHUBERT, F. W. *Immanuel Kant's Biographie zum grossen Theil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt*. Leipzig: Leopold Voss, 1842
- WILSON, H. L. *Kant's pragmatic Anthropology: its Origin, Meaning, and Critical Significance*. New York: State University of New York Press, 2006.

Recebido em: 02/2021  
Aceito em: 03/2021

**Resenha: de Boer, Karin. *Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered*. Cambridge University Press, 2020.**

Luis Fellipe Garcia \*

Ludwig Maximilians Universität München (Munich, Germany)

Se poucos filósofos tiveram um impacto tão significativo na história das ideias como Immanuel Kant, poucos tiveram tampouco uma recepção tão diversa. Com efeito, se, por um lado, ele já foi considerado como um “libertador da humanidade” (Fichte, *Beitrag zur Berichtigung* – GA I/1, p. 255) cuja filosofia fez surgir “uma nova espécie de verdade” (Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* – HKA I/9.1, pp. 23–24), por outro lado, ele é igualmente associado à imagem do “destruidor de tudo” [*alles zermalmende*]” (Mendelssohn, *Morgenstunde*, p. 3), que teria trazido a metafísica a seu fim (Lebrun, 2003) e encerrado o conhecimento no interior dos “limites da sensibilidade” (Strawson, 1975) graças a um procedimento que manifestaria uma espécie de humildade epistêmica (Langton, 1998). A filosofia de Kant parece assim compatível com as mais diversas descrições: de “anunciador de uma nova verdade” a “cético destruidor” ou “humilde pensador”.

Parte dessa dificuldade, e da riqueza de interpretações que ela proporciona, pode ser explicada por aquilo que Friedrich Schlegel perspicazmente identificou como um elemento complicador da *Critica da Razão Pura*, a saber, o fato de que ela opera simultaneamente em dois níveis que se sobrepõem: o da crítica da faculdade de conhecer e o da crítica da filosofia (*Philosophische Vorlesungen* 1804, pp. 240–41). Uma complicação suplementar é oriunda do estabelecimento, na segunda metade do século XIX, de uma nova disciplina filosófica, a teoria do conhecimento ou epistemologia (Woleński, 2004, p. 3), o que contribuiu para que o movimento, que passou a ser conhecido como neokantismo, associe a obra de Kant à recém-criada disciplina, como se vê de modo paradigmático na obra de Hermann Cohen *Kants Theorie der Erfahrung* de 1871. Desde então, uma leitura epistemológica da obra kantiana, que se concentra sobre o nível identificado por

---

\* luisfellipegarcia@gmail.com

Schlegel como “crítica da faculdade de conhecer”, tem – com poucas, mas importantes exceções como Martin Heidegger e Max Wundt – dominado a recepção da filosofia kantiana, a qual é usualmente associada a uma teoria da experiência (Strawson, 1975; Paton, 1936) e do conhecimento (Guyer, 1987; Allison, 1983). Contra essa corrente que acabou por exagerar um aspecto da obra de Kant e por isolá-la tanto dos trabalhos de seus antecessores como de seus sucessores, o livro de Karin de Boer *Kant's Reform of Metaphysics – the Critique of Pure Reason Reconsidered* aparece como uma saudável contrapartida.

Ao ressaltar o fato de que a *Crítica da Razão Pura* não é apenas um livro sobre a faculdade humana de conhecer, mas também – e mesmo sobretudo – um livro sobre a filosofia tal como praticada até então, de Boer avança a hipótese de que Kant não foi “o destruidor de tudo”, mas antes *um reformador da metafísica* que lhe precedeu, e de cuja estrutura e materiais ele se serviu na construção de seu próprio projeto. Tal procedimento tem um duplo mérito. Em primeiro lugar, de um ponto de vista histórico, ele nos permite entender melhor a relação da obra de Kant tanto com o trabalho de seus predecessores, sobre o qual de Boer se concentra, como com o trabalho de seus sucessores, para o qual ela abre o horizonte. Em segundo lugar, de um ponto de vista sistemático, tal procedimento projeta uma luz revitalizante sobre os estudos kantianos. Com efeito, se, por um lado, a proposta parece transformar o Kant da revolução copernicana em um reformador mais comedido, ela resulta, por outro lado, em uma apreensão do projeto da *Crítica* não como um projeto de limitação da mente humana nos limites da sensibilidade, mas como uma empresa libertadora que abre o horizonte para um novo modo de fazer filosofia.

Para tanto, o livro propõe, à luz de uma reconstrução da metafísica de Christian Wolff (capítulo 1) e do percurso kantiano nas décadas que precederam a publicação da primeira crítica (capítulo 2), reconsiderar os problemas centrais da analítica transcendental (capítulos 3 a 7), tendo em vista o objetivo kantiano de transformar a metafísica em uma ciência sistemática, cuja estrutura é esboçada no último capítulo (8). A hipótese central, formulada com clareza e lucidez desde a introdução, é reler a *Crítica da Razão Pura* como uma obra cujo objetivo central é o de estabelecer não as condições de possibilidade da experiência, mas *as condições de possibilidade da metafísica*, recuperando assim uma dimensão central da obra kantiana obscurecida por leituras excessivamente epistemológicas. A fim de se contrapor a essa tendência de recepção que acabou por se tornar dominante, o livro se associa a uma nova corrente na literatura especializada que busca reconstruir o contexto intelectual da obra kantiana, em particular sua relação às metafísicas de Wolff e Baumgarten – como se vê nos trabalhos de Eric Watkins, Karl Ameriks, Günter Zöller, dentre outros.

*O primeiro capítulo* é dedicado à reconstrução da metafísica que a *Crítica* deveria reformar, a saber, aquela “do célebre Wolff” (KrV, BXXXVI).

Reconhecendo as críticas formuladas por Kant a seu predecessor, de Boer busca trazer ao primeiro plano aquilo que da filosofia de Wolff foi preservado, a fim de proporcionar uma imagem mais equilibrada do engajamento kantiano com “o maior de todos os filósofos dogmáticos” (idem.). Com base em um rico suporte bibliográfico, de Boer mostra como Kant renovadas vezes, como por exemplo em uma carta a Kästner de agosto de 1790, sustenta que a sua “intenção” era a de “alcançar o mesmo objetivo” que a filosofia Leibniz-Wolffiana “com base em um desvio que estes grandes homens consideraram supérfluo”, o que se tornaria mais claro apenas quando ele executasse “o plano de estabelecer a metafísica em um sistema coerente” (Br, AA 11: 186; citado por de Boer, p. 18). Para explicitar tal intenção mencionada por Kant, de Boer apresenta uma rica e nuançada imagem da recepção kantiana de Wolff. Por um lado, argumenta a autora, Kant preserva de Wolff a ideia da metafísica “como um sistema abrangente dos conceitos e princípios constitutivos de todo conhecimento de objetos” bem como “a ideia de que tal sistema deve ser estabelecido por um método rigoroso” (p. 42); por outro lado, na esteira de Crusius, Hume e Locke, Kant estabelece que a metafísica deve estipular as suas próprias fronteiras a partir de uma análise do modo como a mente humana produz conceitos e princípios (p. 43).

Essa distinção entre uma parte a ser preservada da metafísica de Wolff e uma parte a ser transformada abre o horizonte para a tese da reforma da metafísica a ser elaborada ao longo de todo o livro. Assim, tal distinção fornece, *no segundo capítulo do livro*, o pano de fundo da reconstrução da trajetória intelectual kantiana até a *Critica da Razão Pura* cujo fio condutor é aquilo que a autora denomina de dupla vertente da concepção kantiana de crítica. A primeira vertente (V1) é aquela que censura a metafísica por permitir que determinações sensíveis afetem juízos que deveriam ser puramente intelectuais; tal vertente é elaborada na Dissertação de 1770 e serviria para defender a metafísica Leibniz-wolffiana doravante convertida em uma empresa puramente intelectual. Já a segunda vertente da noção de crítica (V2) é aquela que avalia a referência de tais juízos intelectuais no que diz respeito à possibilidade de considerá-los como objetos de cognição; tal vertente, elaborada a partir de 1772–73, constitui uma ruptura com a metafísica de Wolff. Dado que a *Critica da Razão Pura* é composta por essas duas vertentes, ela busca reformar a metafísica de Wolff, preservando V1 de modo qualificado (graças a uma distinção rigorosa entre o sensível e o inteligível) e alterando V2 (a tendência da metafísica a objetivar – ou reificar – as suas referências). Lida nesses termos a nova metafísica deve não apenas restringir o intelecto nas suas pretensões de objetivação (V2), mas também restringir a sensibilidade na sua tendência a se imiscuir em juízos puramente intelectuais (V1 – p. 70).

A partir dessa reconstrução histórica, a autora se engaja a reconstruir, entre os capítulos 3 e 7, o argumento da analítica transcendental. Para tanto, ela se concentra sobre duas noções centrais do método kantiano – a noção de

transcendental (capítulo 3) e de coisa em si (capítulo 4) – e sobre três passagens do argumento da analítica: a dedução transcendental (capítulo 5), o esquematismo (capítulo 6) e a anfibolia dos conceitos da reflexão (capítulo 7). Em cada momento da reconstrução, a distinção entre as duas vertentes da crítica, a wolffiana reformada sobre a pureza dos conceitos e a anti-wolffiana sobre a concepção de objeto de cognição, desempenhará um papel importante. Assim, é a partir dessa distinção que de Boer, *no terceiro capítulo*, propõe reavaliar o significado do termo transcendental. Com base novamente em uma rica reconstrução histórica da noção de *scientia transcendentalis* tal como empregada por Wolff, a autora argumenta que Kant emprega o termo transcendental, por um lado, em continuidade com a tradição wolffiana, para se referir aos conceitos e princípios constitutivos de toda cognição, e, por outro lado, em descontinuidade com os wolffianos, para se referir à investigação das condições do uso legítimo de tais conceitos e princípios. No primeiro sentido, o termo é concebido como *uma investigação de primeira ordem* que visa estabelecer os princípios e conceitos estruturantes de todo o horizonte do saber, tal investigação é associada pela autora à noção de *filosofia transcendental*. No segundo sentido, termo é concebido como *uma investigação de segunda ordem* que deve preparar o terreno para a construção do sistema de conhecimentos visado no seio da primeira ordem, esse nível superior de investigação é associado pela autora à noção de *crítica transcendental*. A crítica transcendental, ausente em Wolff, seria assim a responsável pelo aprofundamento da reforma da filosofia transcendental, presente em Wolff em uma versão insatisfatória e que deve ser justamente transformada para que a metafísica se torne uma ciência.

A partir desse instrumental conceitual, a autora se engaja no quarto capítulo com aquela que é possivelmente a questão mais espinhosa na recepção da *Crítica da Razão Pura*, a saber, o problema da coisa em si. A partir de um engajamento cuidadoso com o texto e com a literatura secundária, a autora busca distinguir as camadas de significado dos termos “coisa em si”, “númeno” e “objeto transcendental”, todos eles associados à investigação de segunda ordem sobre a legitimidade do uso de conceitos como instrumentos de cognição de objetos. De modo bastante resumido, a autora sugere que grande parte da dificuldade e perplexidade causada pela noção de coisa em si é oriunda do fato de que a recepção kantiana, influencia sem dúvida por algumas passagens da *Crítica*, tratou tal noção como fundamental para solucionar o problema filosófico da afecção. A autora nega, contudo, que o problema da afecção pertença ao escopo da filosofia kantiana, dado que a investigação de primeira ordem partiria simplesmente do senso comum de que somos afetados, ao passo que a investigação de segunda ordem examinaria as condições de possibilidade da objetivação de cognições. De modo exemplar, a autora busca antecipar e enfrentar uma série de possíveis objeções ao seu argumento, mostrando, assim, por um lado, a fertilidade da proposta e, por outro lado, uma admirável abertura e disposição ao debate.

Não menos espinhoso é o tema central do capítulo 5: a dedução transcendental das categorias. Fiel ao seu objetivo de reconstruir o projeto da *Crítica* a partir da intenção kantiana original, a autora se concentra sobre a primeira edição da obra, e, portanto, sobre a Dedução A, da qual ela busca fornecer uma interpretação que dê conta tanto de sua vertente negativa, a limitação do domínio do conhecimento objetivo possível, como na sua vertente positiva, a legitimação do conhecimento a priori de objetos. Central para a interpretação proposta por de Boer é a promoção de um deslocamento da compreensão habitual da dedução, a saber: tratá-la como um argumento para estabelecer não tanto as condições de possibilidade do conhecimento empírico, mas as condições sob as quais a metafísica pode aspirar ao conhecimento a priori de objetos. Quando a dedução é lida nesses termos, a fundamentação da possibilidade da experiência aparece como um resultado derivado do argumento. A reconstrução da dedução subjetiva é focada nas “duas vertentes complementares da espontaneidade” (p. 152): a apercepção transcendental, responsável pela síntese intelectual; e a imaginação transcendental, responsável pela síntese combinatória de dados sensíveis. Já a reconstrução da dedução objetiva busca explicar como essas duas vertentes da espontaneidade se associam necessariamente às categorias para poder produzir cognições *de objetos*, isto é, representações conscientes do diverso sensível reunido enquanto *unidade*. Tal unidade depende, por um lado, da unidade fornecida pela espontaneidade intelectual dos juízos e, por outro lado, da unidade fornecida pela espontaneidade em operação na apreensão e combinação de representações: a imaginação transcendental pela qual a unidade do sentido interno é assegurada. Segundo a autora, o resultado de tal argumento é duplo: de um ponto de vista positivo, contra Hume, ele mostra que o uso dos conceitos puros é *legítimo* desde que eles sejam empregados para produzir objetos de cognição empírica; de um ponto de vista negativo, contra Wolff, o uso dos conceitos puros para cognição de objetos é *ilegítimo* se ele não envolve a síntese realizada pela imaginação transcendental na sua atividade de apreensão e combinação e, portanto, se tais conceitos não se referem a objetos temporais.

A ênfase na imaginação transcendental na reconstrução da dedução abre o horizonte para um dos argumentos centrais do livro, o qual é desenvolvido no capítulo 6 dedicado ao esquematismo. Segundo este argumento, a reforma da metafísica proposta por Kant depende de uma explicitação do fato de que as regras de unificação de representações fornecidas pelos conceitos puros não podem ser empregadas para produzir cognições de objetos puramente intelectuais, na medida em que tais regras dependem de condições não-intelectuais chamadas por Kant de *esquemas* (p. 164). A autora propõe que se distinga assim entre: (i) os conceitos puros esquematizados, que, enquanto estruturas temporais, resultariam em uma metafísica geral (ou ontologia) reformada; e (ii) os conceitos puros não-esquematizados, cujos referentes não-temporalizáveis (Deus, o mundo enquanto tal

e a alma) não podem ser transformados em objetos de cognição. A autora propõe chamar essa dupla abordagem dos conceitos puros fundada na sua leitura do esquematismo de “teoria dos dois aspectos dos conceitos puros” (p. 165). Assim, contra a leitura usual que reconstrói o problema do esquematismo como a tentativa de construir uma ponte para cobrir um fosso entre a sensibilidade e o entendimento, a autora sugere que os esquemas estejam sempre em operação nos conceitos puros do entendimento, de modo que o objetivo da discussão kantiana do esquematismo seria o de mostrar que o erro da metafísica pré-kantiana foi o de justamente ter feito abstração dessa dimensão sensível dos conceitos puros, buscando assim aplicá-los a objetos puramente intelectuais. Esquemas e categorias seriam destarte dois aspectos dos conceitos puros do entendimento.

O capítulo 7 concentra-se sobre o apêndice do último capítulo da *Analítica Transcendental* intitulado por Kant “Da Anfibolia dos Conceitos de Reflexão”. De Boer argumenta que, apesar de o texto parecer ser “uma crítica esquemática da monadologia leibniziana”, ele tem na verdade um objetivo consideravelmente mais ambicioso, a saber, “explicitar a raiz das ontologias falaciosas de seus predecessores bem como as medidas necessárias para transformar esta disciplina [a ontologia] em uma ciência” (p. 191). Com base, mais uma vez, em uma reconstrução da recepção kantiana de Wolff, a autora sugere, na esteira de Longuenesse (1998, pp. 133–34), que Kant segue Wolff ao considerar a reflexão como um princípio operante na formação de conceitos e juízos. Bem entendido, ressalta de Boer, com duas importantes diferenças em relação a Wolff: primeiro, Kant busca organizar, a partir de sua tábua das categorias, os diferentes pontos de vista a partir dos quais a reflexão ocorre; e segundo, ele se serve dessa estrutura lógica da reflexão para especificar aquilo que ele entende por *reflexão transcendental*. A reflexão transcendental, explica a autora, é aquela que compara representações sem perder de vista o poder cognitivo que lhes deu origem – sensibilidade ou entendimento. Assim, se a reflexão lógica fornece os quatro pares de pontos de vista nos quais ela se funda (igualdade e diferença; acordo e conflito; interioridade e exterioridade; e determinante e determinável), a reflexão transcendental indica que o primeiro membro desses pares é oriundo do entendimento ao passo que o segundo é oriundo da sensibilidade. O erro das ontologias precedentes, indica a autora, seria justamente o de confundir o uso meramente lógico dos conceitos de reflexão (realizado pelo entendimento) com o uso real desses mesmos conceitos (que remete à sensibilidade); é isso, argumenta de Boer, o que Kant vê como a raiz da falácia das ontologias que lhe precederam, a saber, aplicar conceitos puramente intelectuais, como por exemplo o de mônada, a objetos da sensibilidade – o que resultaria em uma diluição dos termos oriundos da sensibilidade naqueles oriundos do entendimento: a diferença na igualdade, o conflito no acordo, a exterioridade na interioridade e o determinável no determinante (p. 210). Assim, a ontologia reformada da analítica transcendental

deve ser capaz de não confundir o puramente intelectual com o sensível, a fim de não cair no erro das ontologias anteriores que reificaram aquilo que não poderia pertencer senão ao puramente intelectual.

Finalmente, o último capítulo é dedicado à reconstrução do sistema da razão pura – ou, segundo a tese da autora, do sistema da metafísica reformada – diversas vezes prometido por Kant, mas nunca levado a cabo. Como tese central deste capítulo de encerramento, a autora sustenta que “a lógica que anima a *Crítica da Razão Pura* não pode ser devidamente apreendida a menos que se tome em consideração a ideia em nome da qual a obra foi realizada” (p. 213), isto é, a ideia de um sistema da razão. Em consonância com a tese geral do livro, de Boer argumenta que o sistema projetado seria uma versão reformada da metafísica tradicional, mas não propriamente da wolffiana enquanto tal, e sim daquela que Kant usualmente utilizava em suas próprias aulas: a *Metafísica* de Baumgarten. O sistema reformado seria segundo a autora subdividido em metafísica da moral e metafísica da natureza, sendo esta última subdividida em filosofia transcendental e fisiologia racional. A filosofia transcendental seria uma espécie de ontologia (ou metafísica geral) resultante de uma vistoria daquilo que Baumgarten denominava “predicados gerais de coisas” (pp. 223–24); ao passo que a fisiologia racional seria a metafísica especial, aqui subdividida em quatro partes: física racional, psicologia racional, cosmologia racional e teologia racional (pp. 230–32). Segundo de Boer, todas as cinco partes resultantes do sistema (ontologia, física racional, psicologia racional, cosmologia racional, teologia racional) teriam em comum o fato de que: (i) desenvolvem seus conteúdos a partir da tábua das categorias; (ii) não contêm elementos empíricos; (iii) não toleram juízos sintéticos a priori a respeito de coisas. Bem entendido, a ontologia (enquanto metafísica geral) bem como a física racional (em parte desenvolvida nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*) tratariam da totalidade “dos conceitos e princípios a priori que permitem à mente humana obter conhecimento de objetos da experiência e do sentido externo respectivamente” (p. 254); já a psicologia, cosmologia e teologia racionais deveriam “ser limitadas a predicados puramente intelectuais que permitem à mente humana conceber as ideias da razão de um modo determinado” (p. 254) e desempenhariam assim um papel importante na promoção das finalidades da razão humana ainda que não possam proporcionar cognições de objetos.

Deslocando a atenção assim do exame crítico da faculdade de conhecer para o exame crítico da metafísica e buscando valorizar não apenas a parte destrutiva do tribunal kantiano da razão pura, mas também a parte construtiva da arquitetônica da razão pura, de Boer presta um notável serviço para corrigir um déficit histórico na recepção kantiana. De um ponto de vista histórico, ao ressaltar a continuidade com a metafísica anterior, a autora abre o horizonte para uma melhor compreensão da metafísica pós-kantiana em sua tentativa de sistematizar os ganhos da crítica da razão. Ainda de um ponto de vista histórico, cabe notar que o tratamento fornecido

pela autora da questão da física racional, como a única parte da metafísica especial que se refere a objetos da experiência possível, expressando assim uma tensão não resolvida entre pureza e concretude (p. 237), abre igualmente o horizonte para as questões centrais da *Opus postumum* kantiana. Já de um ponto de vista sistemático, ao valorizar o papel construtor da crítica da metafísica, a autora chama atenção para o fato de que o assim chamado destruidor de tudo foi também, e talvez acima de tudo, *o arquiteto de uma nova filosofia*.

## Bibliografia

- ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1983.
- COHEN, H. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlim: Dümmler, 1871.
- FICHTE, J. G. „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution“. In: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Editado por Erich Fuchs, Hans Gliwicki, Reinhard Lauth, e Peter Schneider. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962–2012. [GA]
- GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- LANGTON, R. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Le Livre de Poche, 2003.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, traduzido por C. T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- MENDELSSOHN, M. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Berlim: Christian Friedrich Voß und Sohn, 1786.
- PATON, H. J. *Kant's Metaphysics of Experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*. Londres: George Allen and Unwin, 1936.
- SCHELLING, F. W. J. „System des transzendentalen Idealismus“. In: *Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Editado por Thomas Buchheim, Jochem Hennigfeld, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen e Siegbert Peetz. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1976–em curso. [HKA]
- SCHLEGEL, F. *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806*, 1. Teil, 2. Ausgabe. Bonn: Weber, 1846
- STRAWSON, P. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Routledge, 1975.
- WOLEŃSKI, J. *Handbook of Epistemology*. Editado por Ilkka Niiniluoto, Matti Sintonen e Jan Woleński. Dordrecht: Springer, 2004.

Recebido em: 03/2021

Aprovado em: 03/2021

## Informações aos autores

- 1 A *Studia Kantiana* é publicada pela *Sociedade Kant Brasileira* e tem como missão estimular e difundir a pesquisa kantiana de alta qualidade feita no Brasil e no exterior. Publica-se um número por semestre, com os seguintes tipos de colaboração:
  - 1.1 Artigos (preferencialmente com até 12 mil palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
  - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (preferencialmente com até 4500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
  - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (preferencialmente com até 1600 palavras) – não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto.
- 2 As colaborações devem ser inéditas e podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês, sendo seus conteúdos de responsabilidade dos autores.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um abstract em inglês e na língua em que o artigo foi escrito (caso não seja o inglês), contendo entre 100 e 150 palavras cada um, bem como ao menos cinco palavras-chave em inglês e o título do artigo em inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência e e-mail. Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados por e-mail ao Editor ou submetidos no site da revista na internet. O texto submetido não necessariamente precisa conformar-se ao padrão editorial da revista, mas os autores comprometem-se, caso o trabalho seja aceito para publicação, de enviarem uma nova versão de acordo com as seguintes especificações:
  - 4.1 Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
  - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenação deverá ser introduzida.
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, 20).
- 6 As referências bibliográficas devem constar no final, com as seguintes informações (veja-se o formato usado no número mais recentemente publicado):
  - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, ano de edição.
  - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, seguido da especificação (org.) ou (ed.), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editora, ano de edição.
  - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em maiúscula, seguido da especificação ("org."), título da obra em itálico, número do volume, lugar da edição, editora, números das páginas do artigo, ano.
  - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, ano entre parêntesis, números das páginas do artigo.
  - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título da tese em itálico, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As submissões que se adéquam aos padrões editoriais da revista serão examinadas em regime duplo-cego por dois pareceristas, que recomendarião sua aceitação, aceitação condicionada a modificações, ou rejeição. Em caso de divergências entre os pareceristas, a decisão caberá ao Editor, que poderá recorrer a um terceiro parecerista, caso julgue apropriado.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 As citações das obras de Kant devem ser feitas segundo as regras da Akademie Ausgabe. Conferir página: <http://www.sociedadekart.org/normas-para-citacoes/>
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista *Studia Kantiana*, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Para maiores informações, consultar o Editor.

## Information for authors

1 *Studia Kantiana* is a publication of the *Brazilian Kant Society* and has for its mission to stimulate and to divulge high quality Kantian research done in Brazil and abroad. Two issues are published each year, with the following kinds of contribution:

- 1.1 Articles (preferably no more than 12000 words, including references and notes).
- 1.2 Critical reviews of a single book or of several books on a single topic (preferably no more than 4500 words, including references and notes).

1.3 Short reviews and bibliographical notes (preferably no more than 1600 words) – containing no title, notes or references outside the body of the review.

2 Contributions must be original and may be written in Portuguese, Spanish, English or French. Contents are solely of their authors' responsibility.

3 Articles must contain a title, a 100-150 words abstract and five keywords in the language in which it was written – if not English, then translations must be provided for the title, abstract and keywords. Authors must also send their professional info (institutional affiliation, position, title) as well as mailing address and email – some of which shall be published with the article.

4 The manuscripts can be sent by email directly to the Editor or submitted through the *Studia Kantiana* website. Manuscripts do not need to be formatted according to the journal standard, but the authors of the papers accepted agree to format it as follows:

4.1 Body of the text: press ENTER only once for each new paragraph.

4.2 Bold, italics, superscript and subscript may be used, but avoid formatting paragraph style, and do not use tabs or hyphenation.

5 Avoid footnotes that contain merely a reference; these should appear in the body of the text, thus: (Heinrich, 1989, 20).

6 All references must appear at the end, with the following information (see format used in the latest published issue):

6.1 Books: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter. Title of the book in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.2 Collections: organizer's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, followed by (org.) or "ed.", title in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.3 Article in a collection: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the organizer of the collection followed by (org.), title of the collection in italics, number of the volume, city of publication, publisher, pages of the article, year.

6.4 Article in a journal: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the journal in italics, volume, issue, year, pages.

6.5 Academic thesis: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of thesis in italics, kind of thesis (PhD, M.A. etc.), name of the university, city, year.

7 Submissions that conform to the editorial standards of the journal will be sent out to two readers for double-blind review, who will send back a report recommending acceptance as is, conditional acceptance, or rejection of the paper. Disagreements among the reports will be sorted out by the Editor, who may send the paper out to a third reviewer, whenever appropriate.

8 The authors will be notified that their submissions have been received.

9 The quotations from Kant's works should be made according to the rules of the Akademie Ausgabe. See page: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>

10 Contributions submitted entail that priority for the publication of that material has been granted to *Studia Kantiana*. Upon publication, copyrights are transferred to the journal. Reproduction of the material requires authorization from the Editors. Authors may reuse the material in book collections free of charge. Permission for translations and new editions of the material by the Editors will not be granted without the author's agreement. Once published, a paper may not be further edited or modified.

11 For more information, inquire the Editor.

## Guia para citações das obras de Immanuel Kant

As citações das obras de Kant devem seguir o seguinte formato:

**Sigla, AA (Volume.-Nr.): página[n].**

Exemplo: MpVt, AA 08: 264.

Lê-se: Página 264 do 8º volume da edição da Academia da obra *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*.

Dica: Para encontrar a sigla da obra mais facilmente, utilize o atalho do teclado Ctrl+F e digite o título completo ou as iniciais do título da obra (em alemão).

*	Sigla	AA	Referência Completa
A	AA	-	<b>Akademie-Ausgabe</b>
	Anth	(AA 07)	<b>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</b>
	AP	(AA 02)	<b>Aufsätze, das Philanthropin betreffend</b>
B	BDG	(AA 02)	<b>Der einziger mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (AA 02)</b>
	Br	(AA 10-13)	<b>Briefe</b>
	DfS	(AA 02)	<b>Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen</b>
D	Di	(AA 01)	<b>Meditationum quarundam de igne succincta delineatio</b>
	EAD	(AA 08)	<b>Das Ende aller Dinge</b>
E	EACG	(AA 02)	<b>Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie</b>

	EEKU	(AA 20)	<b>Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft</b>
	FBZE	(AA 01)	<b>Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen</b>
F	FEV	(AA 01)	Die <b>Frage</b> , ob die <b>Erde</b> veralte, physikalisch erwogen
	FM	(AA 20)	Welches sind die wirklichen <b>Fortschritte</b> , die die <b>Metaphysik</b> seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?
	FM/Beylagen	(AA 20)	<b>FM:</b> Beylagen
	FM/Lose Blätter	(AA 20)	<b>FM:</b> Lose Blätter
	FRT	(AA 28)	Fragment einer späteren <b>Rationaltheologie</b>
	GAJFF	(AA 02)	Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk
G	GMS	(AA 04)	Grundlegung zur <b>Metaphysik der Sitten</b>
	GNVE	(AA 01)	Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat
	GSE	(AA 02)	Beobachtungen über das <b>Gefühl des Schönen und Erhabenen</b>

	GSK	(AA 01)	Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte
	GUGR	(AA 02)	Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume
	HN	(AA 14–23)	Handschriftlicher Nachlass
<b>H</b>	IaG	(AA 08)	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht
<b>I</b>	KpV	(AA 05)	Kritik der praktischen Vernunft
<b>K</b>	KrV	(Originalpaginierung A/B)	Kritik der reinen Vernunft
	KU	(AA 05)	Kritik der Urteilskraft
	Log	(AA 09)	Logik
<b>L</b>	MAM	(AA 08)	Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte
<b>M</b>	MAN	(AA 04)	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften
	MonPh	(AA 01)	Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam
	MpVT	(AA 08)	Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee
	MS	(AA 06)	Die Metaphysik der Sitten
	RL	(AA 06)	Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre

<b>R</b>	TL	(AA 06)	Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre
<b>T</b>	MSI	(AA 02)	De <b>mundi</b> sensibilis atque intelligibilis forma et principiis
<b>M</b>	NEV	(AA 02)	Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766
<b>N</b>	NG	(AA 02)	Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen
	NLBR	(AA 02)	Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft
	NTH	(AA 01)	Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des <b>Himmels</b>
	OP	(AA 21-22)	Opus Postumum
<b>O</b>	Päd	(AA 09)	<b>Pädagogik</b>
<b>P</b>	PG	(AA 09)	<b>Physische Geographie</b>
	PhilEnz	(AA 29)	<b>Philosophische Enzyklopädie</b>
	PKR	(AA 08)	Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der <b>Kantischen Religionsphilosophie</b>
	PND	(AA 01)	<b>Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio</b>

	Prol	(AA 04)	<b>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik</b>
	Refl	(AA 14–19)	<b>Reflexion</b>
<b>R</b>	RezHerder	(AA 08)	<b>Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit</b>
	RezHufeland	(AA 08)	<b>Rezension von Gottlieb Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts</b>
	RezMoscati	(AA 02)	<b>Rezension von Moscati's Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen</b>
	RezSchulz	(AA 08)	<b>Rezension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen</b>
	RezUlrich	(AA 08)	<b>Kraus' Rezension von Ulrich's Eleutheriologie</b>
	RGV	(AA 06)	<b>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</b>
	SF	(AA 07)	<b>Der Streit der Fakultäten</b>
<b>S</b>	TG	(AA 02)	<b>Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik</b>
<b>T</b>	TP	(AA 08)	<b>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</b>
	TW	(AA 01)	<b>Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde</b>

	UD	(AA 02)	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral
U	ÜE	(AA 08)	Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (gegen Eberhard)
	ÜGTP	(AA 08)	Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie
	UFE	(AA 01)	Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe
	VAEaD	(AA 23)	Vorarbeit zu Das Ende aller Dinge
V	VAKpV	(AA 23)	Vorarbeit zur Kritik der praktischen Vernunft
	VAMS	(AA 23)	Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten
	VAProl	(AA 23)	Vorarbeit zu den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik
	VARGV	(AA 23)	Vorarbeit zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
	VARL	(AA 23)	Vorarbeit zur Rechtslehre
	VASF	(AA 23)	Vorarbeit zum Streit der Fakultäten

	VATL	(AA 23)	<b>Vorarbeit zur Tugendlehre</b>
	VATP	(AA 23)	<b>Vorarbeit zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</b>
	VAÜGTP	(AA 23)	<b>Vorarbeit zu Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie</b>
	VAVT	(AA 23)	<b>Vorarbeit zu Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie</b>
	VAZeF	(AA 23)	<b>Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden</b>
	VBO	(AA 02)	<b>Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus</b>
	VKK	(AA 02)	<b>Versuch über die Krankheiten des Kopfes</b>
	VNAEF	(AA 08)	<b>Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie</b>
	Vorl	(AA 24 ff.)	<b>Vorlesungen</b>
	V-Anth/Busolt	(AA 25)	<b>Vorlesungen Wintersemester 1788/1789 <b>Busolt</b></b>
	V-Anth/Collins	(AA 25)	<b>Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 <b>Collins</b></b>
	V-Anth/Dohna	(AA 25)	<b>Vorlesungen Wintersemester 1791/1792 <b>Anthropologie Dohna</b>- Wundlacken</b>
	V-Anth/Fried	(AA 25)	<b>Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 <b>Friedländer</b></b>

V-Anth/Mensch	(AA 25)	Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 <b>Menschenkunde</b> , Petersburg
V-Anth/Mron	(AA 25)	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 <b>Mrongovius</b>
V-Anth/Parow	(AA 25)	Vorlesungen Wintersemester 1772/1773 <b>Parow</b>
V-Anth/Pillau	(AA 25)	Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 <b>Pillau</b>
V-Eth/Baumgarten	(AA 27)	Vorlesungen Wintersemester 1793/1794 <b>Baumgarten</b> <b>Ethica Philosophica</b>
V-Lo/Blomberg	(AA 24)	<b>Logik Blomberg</b> (ca. 1771)
V-Lo/Busolt	(AA 24)	<b>Logik Busolt</b> (ca. 1789/1790)
V-Lo/Dohna	(AA 24)	Vorlesungen Sommersemester 1792 <b>Logik Dohna</b> -Wundlacken
V-Lo/Herder	(AA 24)	Vorlesungen Wintersemester 1762/1763 <b>Logik Herder</b>
V-Lo/Philippi	(AA 24)	<b>Logik Philippi</b> (ca. 1772)
V-Lo/Pöltz	(AA 24)	Vorlesungen Sommersemester 1789 <b>Logik Pöltz</b>
V-Lo/Wiener	(AA 24)	<b>Wiener Logik</b> (1780ff.)
V-Mo/Collins	(AA 27)	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 <b>Moralphilosophie Collins</b>
V-Mo/Kaehler (Stark)		Immanuel Kant: Vorlesung zur <b>Moralphilosophie</b> (Hrsg. von Werner Stark. Berlin/New York 2004)
V-Mo/Mron	(AA 27)	<b>Moral Mrongovius</b> (Grundl.: 1774/75 bzw. 76/77)

	V-Mo/Mron II	(AA 29)	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 <b>Moral</b> <b>Mrongovius II</b>
	V-Met/Arnoldt	(AA 29)	Vorlesungen Wintersemester 1794/1795 <b>Metaphysik</b> <b>Arnoldt</b> (K 3)
	V-Met/Dohna	(AA 28)	Vorlesungen Wintersemester 1792/1793 <b>Metaphysik</b> <b>Dohna</b>
	V-Met/Heinze	(AA 28)	Kant <b>Metaphysik L1</b> <b>(Heinze)</b> (ca. 1770–1775)
	V-Met/Herder	(AA 28)	<b>Metaphysik Herder</b> (1762–1764)
	V-Met-K2/Heinze	(AA 28)	Kant <b>Metaphysik K2</b> <b>(Heinze, Schlapp)</b> (ca. 1770–1775)
	V-Met-K3/Arnoldt	(AA 28)	Vorlesungen Wintersemester 1794/1795 <b>Metaphysik</b> <b>K3(Arnoldt, Schlapp)</b>
	V-Met-K3E/Arnoldt	(AA 29)	Vorlesungen Wintersemester 1794/1795 <b>Ergänzungen</b> <b>Metaphysik K3</b> (Arnoldt)
	V-Met-L1/Pöllitz	(AA 28)	Kant <b>Metaphysik L1</b> ( <b>Pöllitz</b> ) (Mitte 1770er)
	V-Met-L2/Pöllitz	(AA 28)	Kant <b>Metaphysik L2</b> ( <b>Pöllitz</b> , Original) (1790/91?) (
	V-Met/Mron	(AA 29)	Vorlesungen Wintersemester 1782/1783 <b>Metaphysik</b> <b>Mrongovius</b>
	V-Met-N/Herder	(AA 28)	Nachträge <b>Metaphysik</b> <b>Herder</b> (1762–1764)
	V-Met/Schön	(AA 28)	<b>Metaphysik von Schön</b> , Ontologie (ca. 1785–1790)

V-Met/Volckmann	(AA 28)	Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 <b>Metaphysik Volckmann</b>
V-MS/Vigil	(AA 27)	Vorlesungen Wintersemester 1793/1794 Die <b>Metaphysik der Sitten Vigilantius</b>
V-NR/Feyerabend	(AA 27)	<b>Naturrecht Feyerabend</b> (Winter 1784)
V-PG	(AA 26)	Vorlesungen über <b>Physische Geographie</b>
V-Phil-Th/Pöllitz	(AA 28)	Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 <b>Philosophische Religionslehre nach Pöllitz</b>
V-Phys/Mron	(AA 29)	Kleinere Vorlesungen V. Danziger <b>Physik</b>
V-PP/Herder	(AA 27)	<b>Praktische Philosophie Herder</b> (1763/64 bzw. 64/65)
V-PP/Powalski	(AA 27)	<b>Praktische Philosophie Powalski</b> (ca. 1782/83)
V-Th/Baumbach	(AA 28)	Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Danziger <b>Rationaltheologie nach Baumbach</b>
V-Th/Mron	(AA 28)	Vorlesungen Wintersemester 1783/1784 Danziger <b>Moraltheologie nach Mrongovius</b>
V-Th/Volckmann	(AA 28)	Natürliche <b>Theologie Volckmann</b> nach Baumbach (1783)
VRML	(AA 08)	Über ein vermeintes <b>Recht, aus Menschenliebe zu lügen</b>

	VT	(AA 08)	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie
	VUB	(AA 08)	Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks
	VUE	(AA 01)	Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat
	VvRM	(AA 02)	Von den verschiedenen Racen der Menschen
	WA	(AA 08)	Beantwortung der Frage: <b>Was ist Aufklärung?</b>
<b>W</b>	WDO	(AA 08)	Was heißt: Sich im <b>Denken</b> orientieren?
<b>Z</b>	ZeF	(AA 08)	Zum ewigen Frieden

\*Organizado conforme ordem alfabética da sigla.