

O HOMEM COMO SER LIVRE E SOCIAL

IVANILDE A.V.C. FRACALOSSO

USP/FAPESP

ivafractalossi@hotmail.com

Resumo: Partindo das máximas do entendimento comum presentes nas três faculdades superiores do homem, tentaremos pensar a capacidade do senso comum para se expressar sobre regras universais, o que o obriga a abstrair-se de toda comoção e inclinação trazidas do mundo sensorial. Como faculdade de ajuizamento, o senso comum, ao refletir, considera “em pensamento (*a priori*), o modo de representação de qualquer outro como que para ater o seu juízo à inteira razão humana” (CFJ, A 157). Nosso intuito com isso é conferir que o homem em Kant é um ser político, pensa e é sujeito dos seus atos, mas sempre considera o outro.

Palavras-chave: Juízo. Intersubjetividade. Reflexão. Filosofia transcendental.

Abstract: Taking the common understanding maxims presents in the three human being supreme faculties as a starting point, we will try to think about the common sense (*sensus communis*) capability of expressing itself over universal rules, what forces this common sense to abstract itself from all commotion and tendency brought from the sensory world. As a judgement faculty, the common sense, through the reflection, considers “in thought (*a priori*), the representation way of any other as an attempt of holding its judgement to the entire human being rationality” (KU, A 157). Our purpose with this is to reflect about the human being for Kant as a political human being, who thinks and is subject of his acts, although always considering the other one.

Key words: Judgement. Intersubjectivity. Reflection. Transcendental philosophy.

1. A LÓGICA DO CONHECIMENTO

Kant, ao formular sua lógica transcendental, tem o intuito de resolver o problema da metafísica clássica que a lógica geral trazia. Desde a antiguidade que a pergunta pela possibilidade do conhecimento do particular é uma pergunta filosófica por excelência, pois como entender a natureza como um todo se esbarrarmos no problema que tem se mostrado insolúvel no decorrer da história, a saber, a transitividade entre o intelecto e a sensibilidade, ou melhor, como estabelecer esta comunidade do conhecimento e, conseqüentemente, a sistematização da natureza, se nosso conhecer ficar enclausurado numa consciência absoluta, como queriam os idealistas, sem estabelecer vínculos com a instância sensível que se torna heterogênea a ela? Ou, o que dá no mesmo, como sair da natureza empírica fragmentada e sem continuidade, como a viam os empiristas? Com o método crítico e a “revolução copernicana” que elaborou, Kant estabelece uma estrutura formal em que organiza o trabalho de todos os sujeitos cognoscentes, e isso o livra de cair numa psicologia onde o rigor da filosofia ficaria prejudicado. Para o autor das *Críticas*, só há rigor filosófico onde houver critérios *a priori* que garantam a necessidade e universalidade entre os múltiplos que permeiam a natureza como um todo.

Entretanto, este sujeito da *Crítica da Razão Pura* age com juízos determinantes porque pretende delimitar o campo dos conhecimentos da física, mas na segunda e terceira *Críticas*, o enfoque é

outro, conseqüentemente também são outras as faculdades legisladoras que lá operam. Porém, o que há em comum nas três *Críticas* é o reconhecimento da pretensão à sociabilidade (*Mitmenscheit*) como estrutura *a priori*, e, com isso, a impossibilidade do solipsismo lógico, prático e estético.

2. O CONCEITO DE LIBERDADE

A regra universal imposta pelo imperativo categórico kantiano, onde encontramos a fundamentação de uma lei moral válida em todos os casos e para todos os seres é baseada numa inter-relação *a priori* e interessada de sujeitos, pois visa o reino dos fins. Para a natureza, como objeto dos sentidos, é a razão que administra a determinação dos sujeitos, e de sua vontade, diferentemente do conhecimento teórico, que tem o entendimento como legislador e a razão apenas tem a função original. No âmbito da moral, é a razão a faculdade que legisla imediatamente na faculdade de desejar, e recebe a denominação kantiana de “razão pura prática” que, nada mais é senão a consciência moral. Essa denominação manifesta precisamente que, na consciência moral, atua algo que sem ser a razão especulativa, se assemelha a ela pelo seu caráter intelectual, pois:

O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodítica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples idéias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo fato de a liberdade ser efetiva; com efeito, esta idéia revela-se mediante a lei moral (CRPr, A 4-5).

Sendo assim, a liberdade está, agora, confirmada em sua realidade objetiva, positiva e determinada, pois o conceito de liberdade não reside na lei moral, ao contrário, este conceito é, ele mesmo, uma idéia da razão especulativa. E compreendemos, *a priori*, a possibilidade da liberdade porque ela é a condição da lei moral, lei esta que conhecemos e, por si mesma, nos ensina que somos livres. E, a faculdade de desejar, de querer, ao se encontrar em si mesma recebe também um nome: “vontade autônoma”, porque assina suas próprias leis.

As idéias de *Deus* e de *imortalidade*, porém, não são condições da lei moral, mas apenas condições do objeto (*Objekt*) necessário de uma vontade determinada por esta lei, isto é, do uso simplesmente prático da nossa razão pura; podemos, por conseguinte, afirmar que não *conhecemos* e *discernimos*, não quero dizer apenas a realidade (*Wirklichkeit*), mas também nem sequer a possibilidade dessas idéias. No entanto, elas são as condições da aplicação da vontade moralmente determinada ao seu objeto, que lhe é dado *a priori* (o soberano Bem). Por conseguinte, pode e deve *admitir-se* a sua possibilidade nesta relação prática sem, contudo, a conhecer e discernir de um modo teórico. Para esta última exigência, basta que, do ponto de vista prático, ela não encerre nenhuma impossibilidade (contradição) interna (CRPr, A 5, 6).

Ou seja, é por meio do conceito de liberdade que as idéias de Deus e de imortalidade adquirem realidade (*Realität*) objetiva e autoridade. A razão pura exige uma necessidade subjetiva

de aceitar essas idéias, sem ter que, por isso, expandir-se no campo do conhecimento teórico. Essa necessidade é subjetiva, vem de um princípio subjetivo de assentimento (*Fürwahrhalten*), o qual é *objetivamente* válido para uma razão igualmente pura, mas prática. (cf. CRPr, A 7, 8).

No entanto, Kant aponta na primeira *Crítica* um possível entrave:

A liberdade em geral poderá coexistir com a universalidade da lei natural da causalidade? A ‘Analítica Transcendental’ estabelecera, como um princípio que não comporta exceção, a proposição verdadeiramente disjuntiva: **todo efeito no mundo deve ser proveniente ou da natureza ou da liberdade**¹. (...) E aqui a hipótese comum, mas enganosa, da *realidade absoluta* dos fenômenos, mostra bem o quanto é prejudicial o seu efeito de confundir a razão. Pois, se os fenômenos são coisas em si, não é possível salvar a liberdade. A natureza é então a causa completa e por si só suficiente, determinante de cada acontecimento, e a condição de cada um deles está sempre contida, unicamente, na série dos fenômenos que, juntamente com seus efeitos, estão necessariamente submetidos à lei natural (cf. CRP, A 536, B 564).

A solução apresentada por Kant é transcendental e não ontológica. A liberdade não tem sua causalidade determinada por fenômenos, antes, define-se por um poder de começar um estado por si mesma, espontaneamente. Apenas os seus efeitos se manifestam no mundo empírico e, nesse sentido, o conceito de liberdade não pode representar um fenômeno, mas apenas uma coisa em si, puramente transcendental, que nada contém de derivado da experiência, e seu objeto não pode ser determinado em nenhuma *experiência*, onde tudo que acontece tem sua causa e, conseqüentemente, também a causalidade de uma causa, e assim sucessivamente na série dos fenômenos. Desta maneira, todo o campo extenso da experiência é transformado num grande todo da natureza e, assim, é impossível chegar a uma totalidade absoluta das condições nas relações causais. A razão cria para si mesma a idéia de espontaneidade, ou poder de começar por si mesma, sem uma causa antecedente que a determine em ação segundo a lei da relação causal.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant considera a causalidade da liberdade sob dois aspectos: como *inteligível*, quanto à sua ação como causa eficiente, considerada como a de uma coisa em si, e como *sensível* pelos seus efeitos enquanto fenômenos no mundo sensível. Teríamos então, acerca da liberdade, dois conceitos simultâneos da sua causalidade: o empírico e o intelectual. “Assim se encontrariam, simultaneamente, no mesmo ato e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível” (CRP, A 541, B 569).

Mas quando a lei moral é a lei da vontade, esta se acha inteiramente independente das condições naturais da sensibilidade que ligam qualquer causa a uma causa anterior e, nas palavras de Kant: “nada é anterior à determinação da vontade”. É por isso que a liberdade tem pri-

¹ Grifos nossos.

mazia em relação às outras idéias razão². Os seres em si, isto é, de causalidade livre, são submetidos à razão prática, ou seja, o númeno apresenta ao pensamento a identidade do sujeito e do legislador, o que faz dele ao mesmo tempo, servo e senhor; e isso se refere também aos outros homens. A lei moral guarda um mesmo princípio para todos os seres racionais e, a partir dele, compreende-se, por exemplo, a valorização que fazemos do bem ou do mal; o que só tem sentido porque a vontade é livre³.

A consciência moral dá ao homem o poder de legislador das leis gerais ou universais, conferindo-lhe uma autonomia, ou seja, ele passa para o domínio do inteligível onde pode legislar ao mesmo tempo para si e para os outros, isto quer dizer que obedecerá a si próprio. Dessa forma, com a autonomia, ocorre a passagem do mero sujeito solitário, separado da sociedade (cuja preocupação era apenas a de não lesar a humanidade com suas ações), para um sujeito legislador, de consciência mais abrangente e que deve se dar conta de que *pertencer ao mundo inteligível* significa fazer parte dos seres racionais⁴.

3. A “LINGUAGEM” DO SENTIMENTO

Ainda que a inter-relação, embora indireta, esteja presente nas duas primeiras críticas, como vimos, é na terceira que encontramos de forma mais incisiva a unidade das instâncias antagônicas. De acordo com Cassirer⁵, o ato estético é aquele no qual se revela por excelência a intersubjetividade, pois ele se volta fundamentalmente para outros. É o sujeito do gosto que fala a linguagem da Reflexão⁶, onde se estabelece a intersubjetividade necessária através de um sentimento e não de um conceito, e por isso não determina aí qualquer objeto. Trata-se de um sujeito desinteressado que julga apenas sobre as belas formas da natureza, cujo ajuizamento encontra uma co-satisfação que, ao mesmo tempo, transforma-se em regra para qualquer um. O juízo reflexionante parte do caso e busca a regra, e com isso recupera a dimensão ontológica requerida

²Esta é também a interpretação de Deleuze. Ele diz que “a razão prática legisla sobre a coisa em si, sobre o ser livre enquanto coisa em si, sobre a causalidade numenal e inteligível de um tal ser, sobre um mundo supra-sensível formado por tais seres. A lei moral é a lei da nossa existência inteligível, isto é, da espontaneidade e da causalidade do sujeito como coisa em si” (2000, p. 38).

³Ainda segundo Deleuze (2000 p. 39): “É até por este motivo que não devemos identificar razão prática e liberdade: há sempre na liberdade uma zona de livre-arbítrio pela qual podemos optar contra a lei moral. Quando optamos contra a lei, não cessamos de ter uma existência inteligível, apenas perdemos a condição sob a qual esta existência faz parte de uma natureza e compõe com as outras um todo sistemático. Cessamos de ser súditos, mas antes de tudo porque deixamos de ser legisladores (na verdade, recebemos da sensibilidade a lei que nos determina)”.

⁴É nesse sentido que Lebrun afirma que o indivíduo humano sai de uma situação ‘patológica’ para se tornar uma pessoa numenal dedicada à comunidade dos seres puramente racionais, cujo modelo não é mais, evidentemente, o indivíduo, mas sim, o gênero humano (2006, p. 204).

⁵Cassirer (*apud* Philonenko, 1989, p. 11).

⁶É a reflexão, Juízo, que sistematiza o particular.

“para a comunicação *direta* do homem com o homem, do modo de comunicação no qual o homem encontra o homem sem passar pela mediação do objeto (conceito) ou da lei” (1989, p. 9).

Tanto que, o quarto momento da “Análítica do Belo” anuncia que a modalidade do juízo do gosto é necessária, e Kant enfatiza que esta necessidade do belo, assim como a universalidade, é de espécie particular e também não pode, absolutamente, ser inferida da unanimidade da experiência; assim, pelos mesmos motivos, não se pode fundar sobre juízos empíricos nenhum conceito de necessidade desses juízos⁷. Assim, para preservar a especificidade do juízo de gosto, que é a de não ter conceitos, pois visa a essência do ser e não a existência do objeto, cria-se o qualitativo de *exemplar*, já que esta necessidade não é nem teórica e nem prática. A necessidade denominada *exemplar* é uma necessidade da concordância de *todos* com um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não se pode fornecer. Essa concordância com todos implica uma condição de *dever estético*: “Angaria-se o assentimento de todos os outros, porque se tem para isso um *fundamento* que é comum a todos” (CFJ, A 64).

No entanto, o *dever-ser* no juízo estético é enunciado apenas como condicionado à idéia de um senso comum, justamente porque a necessidade envolvida aí não tem um princípio objetivo determinante (como os de conhecimento). Por outro lado, nos diz Kant no § 20 da *Crítica da Faculdade do juízo* que, se ela fosse sem nenhum princípio, seria contingente, e não necessária. Então tem que haver um princípio, e ele deve ser subjetivo, determinando apenas por sentimento, e não por conceitos, mas, no entanto, com validade universal, aquilo que apraz ou não apraz. Um tal princípio só poderia ser um *senso comum (sensus communis)*. Mas não devemos confundir-lo com entendimento comum, pois este julga segundo conceitos e aquele julga de acordo com o sentimento. E também não devemos entender por senso comum, nenhum sentido externo (finalidade prática), apenas o efeito do livre jogo⁸ de nossas faculdades do conhecimento (imaginação e entendimento).

Entretanto, a necessidade do assentimento universal que é pensada neste juízo, é uma necessidade subjetiva que, sob a pressuposição de um senso comum, é representada como objetiva.

⁷Guillemit acrescenta que “na Modalidade, já que o *real* e o *possível* são afastados do necessário, deve-se explicar que esta necessidade [a do belo] não poderia ser apodíctica, porque ela não pode ser deduzida de conceitos determinados” (1986, p. 89).

⁸Livre jogo das faculdades em Kant significa que a imaginação procede a composição dos diversos sensíveis e o entendimento procede a unidade conceitual. Os dois componentes são requisitados para toda **consciência** em geral e o espírito se encontra neste jogo. A diferença que separa o juízo estético do juízo lógico será do ponto de vista seguinte: no lugar do conceito que funda a unidade das duas faculdades [imaginação e entendimento] numa consciência determinada, é uma representação singular que põe seu livre jogo no acordo, sem o qual nenhuma **consciência** é possível de uma maneira em geral. O entendimento atua neste jogo apenas para dar o apriorismo estrutural do senso comum [universalidade] e evadir o solipsismo cético, porque o jogo das faculdades, garantindo a universalidade, ultrapassa o mero jogo subjetivo dos poderes de representação. Portanto, aspira-se ao benefício da universalidade subjetiva sem poder invocar nenhuma objetividade.

Já que não permitimos opiniões diferentes das nossas quando declaramos algo belo, o senso comum, baseado no fundamento de nosso sentimento, não pode ser fundado sobre a experiência, pois quer legitimar juízos que contêm um dever-ser: não diz que todos *irão* concordar com nosso juízo, mas que *devem* concordar com ele. “Portanto, o senso comum, de cujo juízo eu dou aqui juízo de gosto como um exemplo e, em virtude disso, atribuo a este validade *exemplar*, é uma mera norma ideal” (CFJ, A 67). Essa norma ideal é aquele princípio subjetivo supracitado que, no entanto, como subjetivamente universal, (como uma idéia necessária a todos), no tocante à unanimidade de diferentes julgadores, poderia exigir igualmente uma concordância objetiva, universal, se simplesmente se tivesse certeza de ter subsumido corretamente sob ele.

Kant explica no § 22 da “Analítica do Belo” que é uma exigência da razão que se produza uma unanimidade do modo de sentir, e o dever ser, isto é, a necessidade subjetiva da confluência do sentimento de todos com o sentimento particular de cada um significa somente a possibilidade dessa unanimidade, estabelecendo o juízo de gosto como somente um exemplo da aplicação desse princípio.

A necessidade atribuída aos juízos estéticos situa-se num momento capital da crítica da faculdade do juízo, tal como nos lembra Kant no parágrafo 29, pois ela torna precisamente conhecido neles um princípio *a priori* e, assim, destaca-os da psicologia empírica, onde do contrário ficariam sepultados sob os sentimentos do deleite e da dor, para colocar esses juízos, e por meio deles a faculdade do juízo, na classe dos que possuem como fundamento princípios *a priori* e, assim fazê-los, como tais, passar para a filosofia transcendental (cf. CFJ, A 113).

4. O SENSO COMUM E O “GEMÜT”

Kant lidou com a unidade das instâncias heterogêneas em todo seu projeto crítico. Nas três máximas do entendimento humano comum fica patente esta intenção: 1. pensar por si; 2. pensar no lugar de qualquer outro; 3. pensar sempre em acordo consigo próprio. E referem-se respectivamente as três faculdades superiores: entendimento, juízo (*Urteilkraft*) e razão. Na primeira, Kant contrapõe justamente a *superstição* (que é a forma mais acabada de preconceito ou razão passiva) com *Esclarecimento*, o qual tem a função de libertar alguém da cegueira e da dependência lançadas pela superstição. A segunda máxima pede uma maneira mais ampla de pensar e, embora não trate do grau de potência intelectual do homem, nem da faculdade de conhecimento, espera-se uma capacidade *alargada* de pensar, para que se faça dela o uso conveniente de se colocar à parte das condições privadas do juízo, e assim, poder se imaginar no lugar de qualquer outro para determinar e poder “refletir sobre seu próprio juízo de *um ponto de vista*

universal” (CFJ, A, 159). Na terceira máxima, ou no modo de pensar *consequente*, Kant nos alerta que, “além de ser a mais difícil de se alcançar, ela só pode ser alcançada pela ligação das duas primeiras e perante uma observância reiterada dessa ligação, convertida em habilidade (*Fertigkeit*)”.

Mas é na *Crítica da Faculdade de Julgar*, através do juízo reflexionante, principalmente na primeira parte, que encontramos seu maior esforço para resolver os problemas da intersubjetividade e do “eu penso” que permanecem desde a primeira *Crítica*. Philonenko é feliz ao lembrar que Fichte definiu maravilhosamente esta questão em suas *Lições* de 1796-1798 sobre a Doutrina-da-Ciência, onde afirma que Kant jamais explicou, de maneira satisfatória, a questão de saber como me é possível admitir fora de mim um ser racional. Afirma que é na *Crítica da faculdade de julgar*, onde fala das leis da reflexão de nosso entendimento, que ele se aproxima da solução deste problema (cf. 1989, p. 9).

Ainda que seja a razão que, de uma esfera mais ampla, comanda e assegura a conformidade entre as proposições, ao estabelecer um diálogo entre as legislações (máximas) das faculdades heterogêneas, Kant garante ao seu projeto crítico um alcance de unidade sistemática entre teses antagônicas e permite, sem contradição, *pensar por si e considerar o pensamento dos outros*⁹. É o gosto, e, como Kant cuida de enfatizar, não o são-entendimento, que tem o direito de ser chamado de *sensus communis*, pois este [o são-entendimento] não consegue ultrapassar os sentidos indo até as faculdades de conhecimentos superiores para atingir regras universais. Mas porque é a faculdade de juízo estética e não a intelectual a que cabe usar o nome de sentido comunitário já que a meta é atingir regras universais? Kant explica que é por causa do termo “sentido” contido na expressão *sensus communis*. Entende-se por sentido o sentimento de prazer como o efeito da simples reflexão sobre o ânimo (*Gemüt*). Logo, o que é universal é o juízo, o prazer que exprime, e não o objeto do gosto. “Poder-se-ia até definir o gosto pela faculdade de ajuizamento daquilo que torna o nosso sentimento *universalmente comunicável* em uma representação dada, sem mediação de um conceito” (CFJ, A 160).

Embora o juízo de gosto não seja cognitivo, a especificação de uma base comum para o homem exercer sua aptidão de comunicação exige uma indagação altamente *formal* quanto às faculdades cognitivas humanas. Para isso, é preciso uma consonância entre duas faculdades de representação, a do entendimento e a da imaginação, para estabelecer a relação entre intuições e conceitos que confluem em um conhecimento. Só que aqui, por se tratar de um juízo reflexivo e

⁹ Lebrun, na nota 21 do cap. XIII (1993, p. 762): sobre a máxima do “senso comum” que nos ordena a “pensar substituindo-se pelo outro”, e a comparação com o juízo do outro como “pedra de toque da verdade”.

não determinante, ocorre uma mudança fundamental nos papéis das faculdades de imaginação e entendimento. O entendimento aqui não mais legisla, logo, a imaginação¹⁰ não sofre qualquer coerção, ela é livre, e reflete um objeto singular do ponto de vista da forma, sem referir-se a um conceito. Ela esquematiza sem conceitos, no livre jogo com o entendimento,

assim o juízo de gosto tem que assentar sobre uma simples sensação das faculdades reciprocamente vivificantes¹¹ da imaginação em sua *liberdade* e do entendimento com sua *conformidade a leis*, portanto, sobre um sentimento que permite ajuizar o objeto segundo a conformidade final da representação (pela qual um objeto é dado) à promoção da faculdade de conhecimento em seu livre jogo; e o gosto, enquanto faculdade de juízo subjetiva contém um princípio da subsunção, mas não das intuições sob *conceitos* e sim da *faculdade* das intuições ou apresentações (isto é, da faculdade da imaginação) sob a *faculdade* dos conceitos (isto é, do entendimento), na medida em que a primeira *em sua liberdade* concorda com a segunda *em sua conformidade a leis* (CFJ, A 146).

Assim, fica patente que a comunicabilidade dos sentimentos ligados a uma representação é uma faculdade de ajuizar a priori. A universalidade deve ter um fundamento transcendental, mas o juízo estético não recorre à mediação de conceitos, como na *Crítica da Razão Pura*, ou à lei, como na *Crítica da Razão Prática*, para estabelecer comunicação entre os homens, ele o faz de modo autônomo, ou heautônomo (auto referente – o sujeito concede uma lei a si próprio, e não à natureza) e a universalidade se dá da mesma forma que o sentimento: surge no livre jogo das faculdades representativas.

Para se conceber uma definição transcendental exigida para esses juízos (já que não são lógicos), é preciso manter a faculdade do entendimento, porque é ela que vai validar a síntese das formas da experiência numa reflexão estética. Só que esta síntese não será construída sob regras, pois isso seria contrário a todo propósito do autor na terceira *Crítica*, que é estabelecer um juízo que seja particular, mas que tenha autonomia de princípios. Assim, nesta relação, só os caracteres puros do entendimento serão retidos, só as categorias puras, sem empiria, o conceito apenas na sua especificidade formal, sem a material; é isso que mostrará porque uma diversidade pode ser reunida na unidade de uma consciência.

¹⁰Faculdade da intuição e não faculdade superior. Não tem princípio superior.

¹¹O poder vivificante das representações estéticas é um mero jogo, aprimoramento dessas faculdades em que o jogo é voltado para elas mesmas. Por isso que é só forma, por isso que há tonificação no ânimo (*Gemüt*). A tonificação fica mais apurada para não desperdiçar *Gemüt* com a matéria (para determinar). Portanto, a reflexão é lógica, mas sem categoria.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**a) Obras de Kant**

- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe VII, Band VII, SuhrkampTaschenbuch, Wissenschaft 56, Frankfurt, 1968.
- . *Kritik der praktischen Vernunft*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe VII, Band VII, Suhrkamp Taschenbuch, Wissenschaft 56, Frankfurt, 1968.
- . *Kritik der reinen Vernunft*, nach der 1 und 2. Orig.-Ausg. Hrsg. von Jens Timmerman. Mit einer Bibliograf. von Heiner Klemme, Hamburg, Meiner, 1998.
- . *Kritik der Urteilskraft*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe X, Band X, Suhrkamp-Taschenbuch, Wissenschaft 57, Frankfurt, 1968.

b) Obras traduzidas de Kant

- KANT, I. – *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. Valerio Rohden a António Marques, 2º ed., Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.
- . *Critique de la Faculté de Juger*, Traduction et Introduction par A. Philonenko, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.
- . *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 3º ed., Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1994.
- . *Duas Introduções à Crítica do Juízo*, org. Ricardo R. Terra, São Paulo, Iluminuras, 1995.
- . *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela, in *Os Pensadores*, São Paulo, 19??
- . *Lógica*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1993.
- . “Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”, in *Elogio da Filosofia*, org. Ricardo R. Terra, São Paulo, Brasiliense, 1986.
- . *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura que queira apresentar-se como ciência*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 19??
- . *Textos Seletos*, trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes, introd. Emmanuel Carneiro Leão, 2ª ed. Vozes, Rio de Janeiro, 1985.

c) Bibliografia auxiliar

- CASSIRER, H.W. *A Cometary of Kant's Critique of Judgment*, Methuen, 1938.
- DELEUZE, G. *A Filosofia Crítica de Kant*, Lisboa, Edições 70, 2000.
- GUILLERMIT, L. *L'Élucidation Critique du Jugement de Goût selon Kant*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1986.
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*, trad. Carlos Alberto R. de Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- . *Sobre Kant*, org. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Iluminuras, 1993.
- . “Uma Escatologia para a Moral”, in *A Filosofia e sua História*, organização de Carlos A. R. de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano, São Paulo, COSACNAIFY, 2006.
- PHILONENKO, A. *L'Ovre de Kant*, tome I, 4º ed., Paris, Vrin, 1989.
- . *Qu'Est-ce que S'Orienter Dans la Pensée*, Paris, Vrin, 1967.
- TERRA, R. R. *A Política Tensa*, São Paulo, Iluminuras, 1995.

d) Artigos e revistas sobre Kant

- ESTEVEVES, J. C. R. *A Racionalização da Natureza e a Naturalização da Razão na Crítica da Faculdade de Julgar*, in *Studia Kantiana*, vol. 3, nº 1, novembro de 2001, São Paulo.

———. *Kant tinha de compatibilizar Natureza e Liberdade no interior da Filosofia crítica?* In *Studia Kantiana*, vol. 2. n° 1, Setembro de 2000, São Paulo.

FIGUEIREDO, V. A. *A natureza conivente: a importância transcendental do gosto para o conhecimento em Kant*, in *Studia Kantiana*, vol. 3, n° 1, novembro de 2001, São Paulo.

———. *Kant e a mimese*, in *Studia Kantiana*, vol.3, n° 1, novembro de 2001, São Paulo.