



SEÇÃO: MORAL & POLITICAL PHILOSOPHY

“Reflexão transcendental sobre o homem” e “Filosofia Crítica” (I)¹

“Transcendental reflection on man” and “Critical Philosophy” (I)

“Reflexión trascendental sobre el hombre” y “Filosofía Crítica” (I)

José Edmar Lima Filho²

<http://orcid.org/0000-0003-2564-2651>
semedmar@yahoo.com.br

Recebido em: 8 nov. 2019.

Aprovado em: 7 jan. 2020.

Publicado em: 12 mai. 2020.

Resumo: Neste artigo introdutório pretendo contribuir com o debate a respeito da importância das discussões sobre a “antropologia” em Kant (1724-1804), na medida em que compreendo que a relação dessa com outras regiões do pensamento kantiano pode produzir uma interpretação mais próxima entre a filosofia de Kant e a realidade concreta. Para cumprir esse intento, sugiro que existe a possibilidade de se pensar a Filosofia Crítica sustentada por uma “teoria da subjetividade” que se aproxima de uma “reflexão transcendental sobre o homem”, a qual permitiria certa “sistematicidade orgânica” à filosofia kantiana. Proponho igualmente os temas do *conceito kantiano de filosofia* e da constituição do problema do “transcendental” como elementos que auxiliam essa compreensão.

Palavras-chave: Antropologia. Reflexão transcendental sobre o homem. Teoria da subjetividade. Conceito de filosofia. Método Transcendental.

Abstract: In this introductory article I aim at contributing to the debate over the importance of discussions on “anthropology” as they are seen in Kant (1724-1804), insofar as I understand that the relation of this with other regions of Kantian thought can produce a closer interpretation of philosophy and concrete reality. In order to fulfill this purpose, I suggest that there is a possibility of thinking about critical philosophy under the support of a “theory of subjectivity” that would approach a “transcendental reflection on man”, revealing an “organic systematicity” in Kantian philosophy. I also propose Kantian themes related to the *concept of philosophy*, constitution of the problem and of the “transcendental” as elements that would help this understanding.

Keywords: Anthropology. Transcendental reflection on man. Theory of subjectivity. Concept of philosophy. Transcendental Method.

Resumen: En este artículo introductorio pretendo contribuir con el debate sobre la importancia de las discusiones sobre la “antropología” en Kant (1724-1804) en la medida en que comprendo que la relación de esta con otras regiones del pensamiento kantiano puede producir una interpretación más cercana entre la filosofía de Kant y la realidad concreta. Para cumplir este intento, sugiero que existe la posibilidad de pensar la Filosofía Crítica sostenida por una “teoría de la subjetividad” que se acerca a una “reflexión transcendental sobre el hombre” que permitiría cierta “sistematicidad orgánica” a la filosofía kantiana. Propongo también los temas del *concepto kantiano de la filosofía* y de la constitución del problema del “transcendental” como elementos que auxilian esta comprensión.

Palabras clave: Antropología. Reflexión transcendental sobre el hombre. Teoría de la subjetividad. Concepto de filosofía. Método trascendental.

Introdução

Quando na *Lógica* de Jäsche Kant anuncia se reduzirem as famosas três questões de sua filosofia (1. O que posso saber? [1. *Was kann ich wissen?*], 2. O que devo fazer? [2. *Was soll ich thun?*], 3. O que posso esperar? [3. *Was darf ich hoffen?*]) a uma quarta (4. O que é o homem? [4. *Was ist der Mensch?*])



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

¹ Este texto constitui a primeira de duas partes de uma breve introdução ao problema da avaliação de uma possível relação entre o que nomeio por “reflexão transcendental sobre o homem” e a “Filosofia Crítica” de Immanuel Kant, no sentido de investigar o lugar de um tipo específico de antropologia que caberia considerar para a organicidade da filosofia kantiana em geral. Nesta primeira parte, apresento a proposta de uma “teoria da subjetividade” como “teoria das capacidades”, à qual busco acrescentar a referência ao conceito kantiano de filosofia e ao problema do “transcendental”. A segunda parte (que constituirá objeto de avaliação em ocasião própria, posteriormente) tematizará, sobretudo, as questões do homem como “*cosmotheoros*”, como “*cosmopolita*” e como “*fim terminal*”, com o propósito de complementar a introdução ao problema proposto (Cf. nota 34).

² Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), Sobral, CE, Brasil.

– Log AA IX, 25:01-06³), parece estar propondo que não se pode compreender sua Filosofia Crítica sem passar por uma tematização do homem⁴ ou, ocasionalmente, que não há filosofia sem sua *condição de possibilidade*: o ser humano que *faz* filosofia, que filosofa. No entanto, desse trecho se poderia extrair uma série de interpretações factíveis para a filosofia de Kant em geral; a que pretendo investigar e que constitui o objetivo geral que quer ser alcançado com este pequeno texto é se (e em que medida) haveria uma “reflexão transcendental sobre o homem”⁵ de fundo sobre a qual se ergueria a Filosofia Crítica de Kant. Minha hipótese de trabalho é que essa “reflexão transcendental sobre o homem” vem concebida por Kant com fundamento em uma “teoria da subjetividade”, pensada como “teoria das capacidades”. Essa teoria da subjetividade, a meu juízo, auxilia à promoção não apenas de uma articulação orgânica interna para a Filosofia Crítica, como igualmente justificaria a própria concepção de filosofia para Kant e explicitaria a necessidade de compreensão do método transcendental para além de uma investigação das condições prévias (epistemológicas ou práticas) do sujeito, pois que

impõe por complemento a viabilidade de sua aplicação na realidade fática.

É importante destacar que, em razão da amplitude do objeto em análise e da necessária brevidade do texto, não pretendo oferecer senão uma brevíssima introdução à questão anunciada. Considerando, entretanto, que esse problema se dirige tanto às discussões que fundamentam o tema kantiano dos *princípios*, sejam eles teóricos ou práticos (fundados na estrutura *a priori* da “subjetividade transcendental” [*transzendentalen Subjektivität*]), quanto à pergunta pela aplicação desses princípios na realidade concreta, presumo que a hipótese que estou propondo pode produzir impactos significativos para a compreensão dos propósitos da constituição da filosofia transcendental e da adequação dela à vida efetiva, algo que sugere a importância das questões que este esboço preliminar levanta para os estudos kantianos.

São amplamente conhecidas as posições de alguns críticos de Kant, tais como Feuerbach⁶, Marx e Engels⁷, Weininger⁸ ou Dilthey⁹ – apenas para mencionar poucos exemplos –, que tendem a interpretar a filosofia kantiana em geral (e,

³ Segue-se aqui a notação “canônica” utilizada para referir os textos de Kant, considerando a publicação original e a página estabelecida por meio das abreviaturas propostas pela *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*, com a sigla AA (*Akademie Ausgabe*), o número do volume, o número da página e, quando possível, a linha naquela edição – foi utilizada a versão digital *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen*, disponível em: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/verzeichnisse-gesamt.html>. Acesso em: 5 jan. 2018. A exceção é quanto à *Crítica da razão pura*, citada pela abreviatura KrV seguida da indicação da paginação da primeira (A) e segunda (B) edição. As demais siglas, bem como as traduções disponíveis utilizadas, quando for o caso, aparecem nas Referências.

⁴ Sobre a questão, cf. V-Met-L2/Pölitz AA XXVIII, 533-534; PEREZ, no prelo, p. 38.

⁵ Reconhecendo as dificuldades que o conceito de “antropologia transcendental” comporta, sugere-se aqui a expressão “reflexão transcendental sobre o homem” como um substitutivo mais adequado. A expressão foi acolhida com base em OLIVEIRA, 1990, p. 15.

⁶ Na obra *Pierre Bayle* [*Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der Menschheit* (1838)], Feuerbach reconhece a importância da liberação da ética em relação à religião operada por Kant, ainda que realizada, antes dele, por Pierre Bayle. O elogioso argumento feuerbachiano inclui a observação de que o imperativo categórico kantiano “[...] foi o manifesto com o qual a ética anunciou ao mundo sua liberdade e autonomia – uma salutar descarga elétrica no céu sereno da teoria sobre a felicidade que apareceu até então” (FEUERBACH, 2008, p. 136). Em textos posteriores, contudo, Kant é extensivamente criticado em função de seu acentuado recurso à abstração, algo que convém seja à sua filosofia em geral (Cf. FEUERBACH, 2005, p. 120), seja especificamente quando Feuerbach interpreta, em *Sobre Espiritualismo e Materialismo* (*Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* [1866]), a aproximação paulatina entre a ética kantiana e a teologia, o mesmo que ocorreria na filosofia especulativa de Hegel (Cf. SOUZA, 2001, p. 68). Esse é um tema para abundantes discussões que aqui não teriam lugar em razão do escopo do presente trabalho, pelo que se sugere, para recuperar as principais questões em relação à separação entre moral e religião em *Pierre Bayle*, cf. SOUZA, 2001, p. 69-70; quanto à relação entre Feuerbach e Kant, cf. ANDOLFI, 1989, p. 73-91; ANDOLFI, 2011, p. 97-170 (especialmente p. 109-123); CABADA CASTRO, 1989, p. 415-443; CABADA CASTRO, 2004, p. 157-169.

⁷ É emblemática a passagem de *A Ideologia Alemã* [*Die deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1845-1846)], em que Marx e Engels comentam: “A situação da Alemanha no final do século passado se reflete plenamente na *Crítica da razão prática*, de Kant. Enquanto a burguesia francesa se alçava ao poder mediante a revolução mais colossal que a história conheceu e conquistava o continente europeu, enquanto a burguesia inglesa, já politicamente emancipada, revolucionava a indústria e subjogava politicamente a Índia e comercialmente o resto do mundo, os impotentes burgueses alemães só conseguiam ter ‘boa vontade’. Kant se contentou com a simples ‘boa vontade’, mesmo que ela não desse qualquer resultado, e situou a realização dessa boa vontade, a harmonia entre ela e as necessidades e os impulsos dos indivíduos, no além. Essa boa vontade de Kant corresponde totalmente à impotência, ao abatimento e à miséria dos burgueses alemães, cujos interesses mesquinhos nunca foram capazes de evoluir para interesses nacionais e coletivos de uma classe, e que, por isso mesmo, foram continuamente explorados pelos burgueses de todas as outras nações” (MARX; ENGELS, 2007, p. 192-193).

⁸ Weininger afirma que “o homem solitário de Kant não ri, não dança, não grita, não aplaude. Ele não tem necessidade de fazer barulho, tão profundo é o espaço do [seu] silêncio. [...] Dizer sim a esta solidão, este é o ‘dionisíaco’ de Kant; que é apenas a moralidade” (WEININGER, 1920, p. 204).

⁹ Segundo Dilthey, “pelos veias do sujeito cognoscente que construíram Locke, Hume e Kant não corre sangue efetivo, mas sim o tênue jogo da razão como mera atividade mental. Mas a ocupação, tanto histórica quanto psicológica, com o homem inteiro, me levava a colocá-lo, este que quer, que sente e tem representações, na multiplicidade de suas faculdades, também como fundamento do conhecimento e de seus conceitos” (DILTHEY, 1949, p. 6).

em particular, sua filosofia moral) no sentido de que ela não se enquadraria na vida efetiva das pessoas. Como pensam, Kant se ocupava não da realidade vivida pelos homens, mas simplesmente de conceder respostas meramente formais a problemas materiais determinados. Mas sendo Kant um pensador tão sistemático quanto interessado nos "assuntos da vida"¹⁰ e, pelo menos em certos momentos, tão rigoroso conceitualmente, não parece contraproducente que sua contribuição filosófica tenha descurado um pressuposto tão básico quanto a possibilidade de sua aplicação na vida concreta das pessoas?¹¹

Para iniciar uma possível resposta a esta questão e apresentar, em linhas gerais, a hipótese de trabalho considerada, divido este estudo em três partes. Na primeira, tento avaliar o motivo pelo qual perguntar pelo homem pode ser relevante para o conjunto da Filosofia Crítica de Kant e sugiro a possibilidade de pensá-la a partir de uma "teoria da subjetividade" específica, como um tipo de "teoria das capacidades humanas", que possibilita o que nomeio por "reflexão transcendental sobre o homem". Depois, procuro especificar o conceito de filosofia para Kant e defendo que o que está em causa nesse problema é um tipo de

justificação para a própria filosofia, que implica a necessidade de superar sua compreensão como algo similar a uma verbosidade inócua e vinculá-la fundamentalmente aos interesses humanos. Em terceiro lugar, proponho que, embora Kant elabore uma filosofia que se compreenda a partir de uma fundamentação apriorística, do ponto de vista principiológico, nem por isso se pode desconectá-la da vida do ser humano concreto¹², histórico, do sujeito que filosofa e que vive como cidadão do mundo¹³, para o que trato da questão do método transcendental e de sua potência de aplicação.

Caso a hipótese hermenêutica que defendo se demonstre razoável, penso que esta introdução pode auxiliar a rediscutir a relação entre Filosofia Crítica e certa "antropologia", embora reconheça que se trate de uma concepção bastante específica deste conceito quando a considero como "reflexão transcendental sobre o homem".¹⁴ Se Lebrun estiver correto ao destacar que "comentar Kant é querer mais ou menos forçadamente sublinhar a sua coerência" (LEBRUN, 1981, p. 18), seria precisamente a tentativa de encontrar essa coerência um escopo dessa introdução, o que talvez seja possível igualmente pelo recurso a certos elementos de antropologia das *Reflexões* e do OP, assim como de outras obras

¹⁰ Jachmann faz questão de acentuar que "não [havia] nenhum objeto da vida humana sobre o qual Kant não falasse de modo oportuno" (JACHMANN, 1902, p. 92), o que lhe permitira apresentar Kant como um "filósofo da vida" (*Philosoph des Lebens*) (Cf. JACHMANN, 1902, p. 92), ainda mais porque "quão pouco havia ele [Kant] haurido os seus conhecimentos meramente de livros (*aus Büchern*), tão pouco vivia ele também meramente para o mundo dos livros (*für die Bücherwelt*). A própria vida tinha sido a sua escola, para a vida utilizava ele também o seu saber, ele era um sábio para o mundo (*eine Weiser für die Welt*)" (JACHMANN, 1902, p. 91 – segue-se aqui a tradução proposta por Barata-Moura [2007b, p. 193; 195]).

¹¹ Barata-Moura chega a mesmo advertir que, em se tratando de sua filosofia prática, "o próprio Kant não deixa de estar ciente da conveniência de, designadamente, através de uma *metafísica dos costumes*, promover um conjunto de mediações que habilitem os seres humanos a tornar a ideia de **uma razão pura prática 'operativa in concreto' (in concreto wirksam) na condução dos comportamentos vitais (Lebenswandel)**" (BARATA-MOURA, 2007b, p. 197, grifo nosso).

¹² Daí a importante consideração de Borges, quando diz, tratando especificamente do aspecto prático da filosofia de Kant: "Qual o papel de um conhecimento empírico para uma teoria *a priori*? Se colocarmos a questão nestes termos, a resposta seria fácil: nenhum. Contudo, uma teoria moral, ainda que possa obter seu princípio moral supremo sem considerações sobre a natureza humana, não pode deixar de indagar sobre a aplicabilidade destes princípios aos seres racionais sensíveis" (BORGES, 2003, p. 1). Com base nessa constatação, Borges interpreta a existência de duas possibilidades para se referir à relação entre a filosofia moral pura e a sua contraparte empírica, as quais nomeia por "tese forte", que se baseia na tentativa de extrair o fundamento da moral da observação empírica – segundo a intérprete, inviabilizada pela letra de Kant –, e "tese fraca", que se interessa por demonstrar a possibilidade da não contradição entre a filosofia moral pura e a investigação empírica do homem (Cf. BORGES, 2003, p. 1-2).

¹³ Para exemplificar, cabe lembrar que Kant faz referência a uma divisão interna para a Ética, em que há uma seção a se ocupar dos princípios (e, portanto, uma *Metafísica*) dos costumes vinculada a outra, empírica, a que nomeia *antropologia prática (praktische Anthropologie* – Cf. GMS AA IV, 388:12-14). A argumentação aparece também nas anotações de Mrongovius sobre o curso oferecido por Kant no semestre de inverno de 1785 – mesmo ano de publicação de GMS –, onde se lê: "A metafísica dos costumes, ou *metaphysica pura*, é apenas a primeira parte da moralidade; a segunda parte é *philosophia moralis applicata*, antropologia moral, à qual pertencem princípios empíricos. Assim como há metafísica e física, então o mesmo se aplica aqui. A moral não pode ser construída a partir de princípios empíricos, [...] A filosofia prática geral é uma *propaedeutica*. **A antropologia moral é a moralidade aplicada aos homens. Moralía pura** é baseada em leis necessárias e, portanto, não pode ser fundada sobre a constituição particular de um ser racional, como o homem. A constituição particular do homem, e as leis baseadas nela, vêm à tona na antropologia moral sob o nome de ética" (V-Mo/Mron II AA XXIX, 599, grifo nosso). Disso se impõe a necessidade de recuperar a importância da "segunda parte da Ética" ou da "Ética impura" de Kant, para o que contribuem decisivamente Hahn (2010) e Louden (2000, 2002, 2006); para o último, o argumento central, em linhas gerais, se apresenta pela ideia de que, com a segunda parte da ética, Kant teria o objetivo de "fazer a moral eficaz na vida humana" (Cf. LOUDEN, 2000, p. 13).

¹⁴ Prefiro esta expressão a "Antropologia Transcendental" para evitar uma possível "ambiguidade terminológica" identificada por Ritossa (Cf. RITOSSA, 2009, p. 178), para quem "o *terminus* 'antropologia' [...] assume, no horizonte terminológico kantiano, um valor específico, que se refere a uma escolha metodológica de uma abordagem estritamente empírica e anti-metafísica" (RITOSSA, 2009, p. 180). A respeito da ocorrência da expressão "*Anthropologia transcendentalis*" em HN AA XV, 394-395 [Refl. Anthr. 903], vale considerar o exposto em RITOSSA, 2009, p. 182 – nota 5.

em que o tema vem referenciado. Procuo fazê-lo, finalmente, amparado na pressuposição de Perez, que toma a antropologia kantiana como ciência sistemática (PEREZ, no prelo, p. 38).

1 Por que perguntar pelo "homem"? A propósito de uma "teoria da subjetividade" como "teoria das capacidades"

A passagem da *Lógica* já mencionada que diz respeito às questões fundamentais sobre as quais Kant se dedicou chama atenção do leitor, principalmente, quando o próprio Kant complementa o informe com a sentença: "[...] no fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última¹⁵" (Log AA IX, 25:08-10). O tema parece ser tão importante a Kant que ele se ocupou fundamentalmente da questão até ao ponto de identificar nela a síntese do intento fundamental da filosofia (em sentido cosmopolita – V-Met-L2/Pölit AA XXVIII, 533). Embora aceite a miríade de interpretações possíveis para esse problema,¹⁶ o caminho que percorro se origina

da desconfiança de que Kant parece partir, para responder àquelas questões, de certa "reflexão sobre o homem". Se essa reflexão não se exaure como uma doutrina sobre os *tipos humanos* (e, por isso mesmo, como uma doutrina meramente empírica), não pode ser bem compreendida sem um tipo específico de *teoria da subjetividade* inicialmente pensada de maneira transcendental¹⁷, porque, no limite, a própria filosofia de Kant parece orientada a uma dimensão antropocêntrica.¹⁸ A isso nomeio por "reflexão transcendental sobre o homem" e correspondo ao que gostaria de assumir como um conceito específico de "antropologia", quando se trata do problema central deste texto. Para dizer de outro modo: a *teoria da subjetividade* que assumo como hipótese, ou seja, essa "reflexão transcendental sobre o homem" *pode ser* uma das condições que daria ao projeto crítico de Kant como um todo uma espécie de *sistematicidade orgânica*,¹⁹ embora isso não esteja assumido como uma opção hermenêutica restritiva.

A hipótese que apresento começa pela suspeita de que, para elaborar sua filosofia, Kant parece supor uma *teoria da subjetividade* acolhida por meio de uma

¹⁵ A provocação também comparece nas *Lições de metafísica* (mais especificamente em *Metaphysik L2*), quando Kant diz: "O campo da filosofia no sentido cosmopolita <in sensu cosmopolitico> pode ser levado para as seguintes questões: 1. O que posso saber? A metafísica mostra isso. 2. O que devo fazer? A filosofia moral mostra isso. 3. O que posso esperar? A religião ensina isso. 4. O que é o homem? A antropologia ensina isso. **Pode-se chamar tudo de antropologia, porque as três primeiras questões se referem à última**" (V-Met-L2/Pölit AA XXVIII, 533-534, grifo nosso). De acordo com Perez, no entanto, "é na carta a C. F. Stäudlin, de 1793, que Kant descreve o plano do seu sistema de filosofia pura e acrescenta a quarta pergunta: *que é o ser humano?* Afirma ele que esta questão pertence à antropologia, tema sobre o qual tem lecionado por mais de vinte anos (AA 11, 429)" (PEREZ, no prelo, p. 39), o que sugere que a intenção de Kant de referir-se ao tema é ainda anterior à *Lógica* de Jäsche (1800). Embora não haja como precisar definitivamente a data de *Metaphysik L2*, alguns intérpretes, tais como Ameriks e Naragon, tendem a datá-la entre 1790 e 1791, o que tornaria esta intenção de Kant ainda anterior à carta de 1793 a Stäudlin; esta datação é, contudo, problemática, em razão de uma possível manipulação dos manuscritos feita por Pölit, algo percebido por Heinze e, posteriormente, por Stark (para detalhes da questão aludida, é importante ver a Introdução de Ameriks e Naragon à tradução inglesa das *Lições de metafísica* de Kant – AMERIKS; NARAGON, 1997, p. xxx-xxxiii).

¹⁶ Para o aprofundamento da avaliação de Perez a respeito da multiplicidade de interpretações sobre a antropologia kantiana, cf. PEREZ, 2009, p. 360-369.

¹⁷ A este respeito, Perez sugere que "tudo se passa como se o projeto kantiano de filosofia culminasse e se recobrisse pela pergunta – e eventual desenvolvimento – acerca do homem. Se as quatro perguntas estão articuladas sistematicamente e as três primeiras pertencem à filosofia transcendental, então porque não pensar que o projeto antropológico também faria parte de modo decisivo da filosofia transcendental?" (PEREZ, no prelo, p. 40)

¹⁸ A conclusão de Vaihinger aponta na direção de um "antropocentrismo em Kant", nos seguintes termos: "a filosofia de Kant é antropocêntrica em todos os aspectos, formal e material: formal, na medida em que a investigação começa com as funções teóricas do sujeito, nas quais são encontradas as condições de representação de todos os objetos (*Bedingungen aller Objectvorstellung*); material, na medida em que a investigação finda por considerar até mesmo o mais elevado como condição das ações morais do homem. Dessa forma, nunca antes o homem, suas faculdades teóricas e suas necessidades práticas, tinha sido feito o centro das atenções" (VAIHINGER, 1922a, p. 8). Para outras considerações a este respeito, cf. VAIHINGER, 1922b, p. 342-344. Tomando como fundamento o disposto no parágrafo 83 da KU, no qual Kant sustenta que o homem, **aqui na terra** (*hier auf Erden*) (Cf. KU AA V, 429:29, grifo nosso), aparece como último fim da natureza e, para mais, "é corretamente denominado senhor da natureza (*Herr der Natur*)" (KU AA V, 431:05). Höffe conclui que "Kant defende, em termos de conteúdo, o antropocentrismo, e ele o faz de maneira argumentativamente sólida e intransigente no conteúdo. Em primeiro lugar, ele define a tese com mais precisão e, ao fazer isso, procede a uma transformação quase imperceptível, mas de consequências significativas; pois ele não coloca o ser humano no centro do mundo, mas o declara um fim que não existe ao mesmo tempo como meio, portanto um simples fim, um fim em si mesmo. Além disso, numa hierarquia de fins, o ser humano constitui seu fim terminal, e até o fim terminal absoluto de toda a natureza. E essa posição ou dignidade compete, segundo o antropocentrismo de Kant, unicamente ao ser humano. Entretanto, Kant ainda introduz uma pequena restrição: essa posição ou dignidade exclusiva existe 'aqui na terra'" (HÖFFE, 2009, p. 21); culminando o argumento, Höffe realiza a defesa da existência do que nomeia de "antropocentrismo combinado" em Kant (Cf. HÖFFE, 2009, p. 22-23).

¹⁹ Fui advertido para a questão da sistematicidade de uma teoria filosófica (e de como elementos que parecem últimos podem lançar luzes importantes sobre a compreensão dos que parecem primeiros) por Santos, para quem "um sistema filosófico é um organismo, e um organismo gera-se e desenvolve-se por dentro, a partir de um 'esquema' que é como que o 'germe' de uma ideia, e esta só se tornará claramente visível já no fim do seu desenvolvimento, iluminando então também retrospectivamente todo o processo" (SANTOS, 2012, p. 26), não sem admitir que **a temporalidade histórica característica de qualquer sistema filosófico supõe a possibilidade de seu amadurecimento paulatino**, de modo que as questões vão ganhando contornos mais delineados em função de seu próprio desenvolvimento orgânico.

teoria das capacidades ou *faculdades*,²⁰ presente particularmente quando trata de (i) *capacidade de conhecer* (*Erkenntnisvermögen*²¹), em que se articulam sensibilidade e entendimento; (ii) *capacidade de agir* segundo a representação de leis, ao que Kant chama de *vontade* (*Wille*) e que equivale à noção de razão prática (*praktische Vernunft*)²², relacionada a certa *capacidade apetitiva* (ou *faculdade de apetição*²³ [*Begehrungsvermögen*²⁴]), em que se articulam as noções de inclinações e razão; ou (iii) *capacidade judicativa* (ou *faculdade do juízo* [*Urteilstkraft*]²⁵), que é uma espécie de "termo médio entre o entendimento e a razão" (KU AAV, 168:15-16), em que se relacionam natureza e liberdade.²⁶ **Ao tratar de sua filosofia, Kant parece assumir que essas capacidades/faculdades são como que algo dado e, para mais, todas inerentes eventualmente a um ente**

específico, o ser humano,²⁷ embora por analogia aplicáveis a qualquer ente racional-sensível²⁸.

Se essa hipótese for admitida, então não seria possível tematizar qualquer que seja o âmbito da Filosofia Crítica sem a pressuposição de uma *teoria da subjetividade* pensada como sua condição de possibilidade *a priori*. Isso implicaria em aplicar, para toda a Filosofia Crítica de Kant, a confissão de Bonaccini da existência de um *paradoxo*, admitido pelo intérprete entre epistemologia e ontologia e, por conseguinte, entre fenômeno e nùmeno, ao qual nomeia de *paradoxo da fundamentação*²⁹ – o qual, a seu juízo, constitui "todo o problema da Filosofia" (BONACCINI, 1997, p. 186); ali Bonaccini advertia para uma questão fundamental: a "[...] impossibilidade de encontrar um ponto de partida isento de questões" (BONACCINI, 1997, p. 185).³⁰

²⁰ Cf. nota 23.

²¹ A expressão alemã *Erkenntnisvermögen* aparece inúmeras vezes na KrV, seja na primeira ou na segunda edição (por exemplo, em KrV A50; A277; B1 [duas vezes]; B5; B74; B277; B333).

²² Este é o caso mencionado por Kant em GMS AA IV, 412:26-30.

²³ Rohden opta por traduzir *Vermögen* por *faculdade* (Cf. ROHDEN, 2010, p. 8-9) – em vez de *capacidade*, que é a opção de Perez (Cf. PEREZ, no prelo, p. 42) –, mas defende que "Kant [...] identificou *Urteilstkraft* e *Urteilsvermögen*, *Erkenntniskraft* e *Erkenntnisvermögen* [...]" (ROHDEN, 2010, p. 9). Não é demais ressaltar que, para Kant, "*facultas appetitionis practicae est arbitrium*" (HN AA XV, 452 [*Ref. Anthr.* 1015]).

²⁴ O conceito kantiano de *Begehrungsvermögen* aparece diversas vezes seja na GMS (Cf. GMS AA IV, 395:20; 400:03; 400n; 413n; 427:35; 459:11), seja na KpV (Cf. KpV AAV, 12:02; AA V, 20:05; AA V, 21:14.17.23; AA V, 22:16.28.30.34; AA V, 23:17.22; AA V, 24:34.35.38; AA V, 25:01.13.18.25; AA V, 26:04, entre outras [o termo aparece mais de quarenta vezes na KpV!]); para confirmar a relação entre razão prática e faculdade de apetição, cabe a letra de Kant, quando adverte que "[...] no que é prático a razão tem a ver com o sujeito, ou seja, com a faculdade de apetição" (KpV AAV, 20:04-05).

²⁵ Cf. nota 23.

²⁶ Höffe defende mesmo haver um "interesse sistêmico" da KU, que se apresenta na "[...] tentativa de superar o dualismo da natureza e da liberdade com a ajuda de uma terceira capacidade cognitiva, a faculdade do juízo" (HÖFFE, 2009, p. 20).

²⁷ É possível que se obtenha essa conclusão de maneira "regressiva", o que não é estranho a Kant – como acontece, por exemplo, no argumento da segunda *Crítica* que tenta provar a existência da liberdade regressivamente em função da existência da lei moral em nós (Cf. KpV AA V, 42ss), partindo da pressuposição de que a vontade possui a propriedade da liberdade (em sentido transcendental); tal prova seria, no entanto, na concepção de Jorge Filho, uma espécie de "prova de natureza prática não-conclusiva" (Cf. JORGE FILHO, 2012). Não entrarei aqui na discussão a respeito da impossibilidade de uma *dedução* do princípio da moralidade (Cf. KpV AAV, 46:16-36), por não ser a questão central do meu trabalho; mas parece estabelecido que, à diferença de Rousseau, de fato, Kant "parte [...] da cultura e do homem socializado como criações da razão e é meditando sobre as condições de possibilidade dessas realizações da razão que reencontra a natureza. Para Kant, a verdadeira natureza humana não está tanto no princípio como no fim. Dela só chegamos a saber alguma coisa na medida em que a realizamos. Mas, realizando-a em nós, é ainda ela que em nós se realiza e nos realiza" (SANTOS, 1994a, p. 180-181).

²⁸ Espero poder desenvolver melhor esse tema da analogia em ocasião posterior, na segunda parte desse estudo. Adiantando, para aprofundamento, a importância de cf. SANTOS, 1994b – sobretudo o Capítulo Primeiro, intitulado "*Metáfora e Filosofia: a linguagem do pensamento*", p. 17-53; MARTY, 1997; FAGGIOTTO, 1990.

²⁹ Este *paradoxo da fundamentação* vem descrito por Bonaccini como segue: "o paradoxo pode ser formulado mais ou menos da seguinte maneira: para conhecer o ser é preciso ter critérios, mas não se pode ter critérios sem pressupor o conhecimento do ser. Dito de outro modo, para fazer filosofia é preciso supor uma certa ontologia (uma certa concepção da realidade e dos elementos possíveis e reais que a povoariam), o que não se pode fazer sem mais e requer que busquemos uma epistemologia capaz de fornecer os critérios para discursar sobre o ser (vale dizer, as condições sob as quais poderíamos nos comprometer com certas afirmações e com a existência de certas entidades e não de outras); mas ocorre que não podemos fazer isto último sem já partirmos da pressuposição de que o ser é de uma certa maneira e não de outras. Assim, não podemos fazer uma epistemologia sem recair num compromisso ontológico que não pode ser justificado dentro dela; mas tampouco podemos elaborar uma ontologia sem supor certos critérios epistemológicos, o que nos leva por sua vez a outro compromisso ontológico que requer justificação, e assim por diante. O que ocorre com Kant é que não pode admitir um conhecimento de realidades últimas. Nega então o conhecimento delas. Mas negá-lo implica uma certa auto-referência que parece tornar autôfaga toda tentativa de justificar suas proposições, que devem expressar algum conhecimento. Se expressam algum conhecimento, é preciso admitir que ele diz respeito de algum modo à realidade. E que conhecemos em algum grau ou medida coisas em si. Mas isso já parece dizer mais do que podemos. Parece pressupor que podemos estar seguros de conhecer a realidade. Afirmar uma proposição, mesmo que seja negativamente, significa admitir um compromisso com a afirmação de certas entidades e com a negação de outras. E a justificação de um critério que não seja meramente convencional nos enreda no mesmo círculo. E não parece haver saída. Por isso não se pode dizer que Kant errou; mas pode-se dizer que se errou, então errou tanto quanto outros, e isto, para nos dizer alguma coisa em torno do fundamento do real e dos princípios que estão implicados pela natureza aporética da própria 'coisa' em questão desde o momento em que nos referimos a ela direta ou indiretamente de alguma maneira" (BONACCINI, 1997, p. 184-185).

³⁰ No caso em questão, obviamente, o paradoxo teria fundamento no que aqui nomeio por "reflexão transcendental sobre o homem", pois que aquelas capacidades, eventualmente encontradas no homem, seriam a condição para o desenvolvimento de toda a Filosofia Crítica, embora Kant admita que o âmbito dos fundamentos não pode ser localizado em uma antropologia (nesse caso específico concebida por ele como uma doutrina empírica).

Uma consequência derivada da aceitação da minha hipótese é que não seria mais possível enxergar *exclusões mútuas*, de qualquer natureza, nas *dualidades internas* que atravessam a obra de Kant, quer entre sensibilidade e entendimento, quer entre inclinações e razão ou mesmo entre natureza e liberdade, uma vez que esta *teoria da subjetividade* teria de ser pensada de maneira sistemática ou, o que é melhor, como "[...] uma totalidade organizada [...] dos membros equioriginários" (ROSALES, 2009, p. 22). Para além disso, a proposta favorece a defesa permanente da unidade da razão em Kant³¹ e demonstra que os pares conceituais supracitados, longe de se excluírem, se complementam.

É certo que o problema em avaliação constitui um tema delicado e bastante controverso; mas também é certo que seja possível encontrar nele elementos para alcançar a concepção kantiana de filosofia e o reflexo dela na vida compartilhada dos seres humanos, o que parece ser uma questão bastante relevante para legitimar o *fazer filosófico*. Perez aponta mesmo para a necessidade de um estudo do problema em causa quando diz que

desde 1773 até a sua aposentadoria, em 1796, Kant ministrou o curso de antropologia ininterruptamente (Kuehn, 2002). Não podemos deixar de notar que o trabalho docente de Kant em matéria antropológica acompanhou a origem e o desenvolvimento dos trabalhos da filosofia transcendental, situação que impõe a interrogação acerca da sua relação. A ressalva é precisa: o fato de serem paralelos – o desenvolvimento do projeto da filosofia transcendental e o desenvolvimento das aulas de antropologia –, não os tornam necessariamente dependentes ou estruturalmente relacionados, a simultaneidade não é argumento, mas certamente abre uma suspeita acerca da possibilidade de

algum tipo de vínculo a ser provado (PEREZ, 2018, p. 62).

Para além dessas considerações é importante ressaltar a possibilidade de que Kant não tivesse plena clareza a respeito dessa *orientação antropológica* de sua filosofia senão quando do avanço de sua idade. O desenvolvimento do pensamento de Kant ao longo da sua vida acena para o fato de que ele "[...] não entende seu pensamento como uma doutrina já concluída, mas como um processo permanente de elaboração de novas ideias e novas questões" (HÖFFE, 2005, p. 29), entre as quais a antropologia parece ocupar não uma posição coadjuvante, mas fundamental.³² Um exemplo disso pode ser encontrado na tentativa expressa na inconclusa obra kantiana, mais tarde conhecida pelo título de *Opus Postumum*,³³ por meio da qual pensa em reconciliar o apriorismo e aquilo que é empírico através de uma "teoria apriorística da corporeidade" (HÖFFE, 2005, p. 29), em que o corpo é pensado como um "sistema de forças autoconscientes" que, se por um lado, comparece como um objeto empírico, por outro é tomado no sentido de um "sistema subjetivo no qual se desenvolve o movimento da razão" (HÖFFE, 2005, p. 29; OP AA XXII, 357:06-30). Como quer que seja, parece estar presente ao longo da Filosofia Crítica (e não ao largo dela) uma *orientação fundamental para a antropologia* em vários níveis, que poderiam ser exemplificados no que Oliveira nomeia por "duplo sentido" da consideração antropológica de Kant, como segue:

primeiro, a antropologia é em Kant [...] o horizonte a partir de onde e em relação ao qual tudo é pensado. [...] neste nível se faz a verdadeira reflexão de ordem filosófica sobre o homem: é retornando transcendentemente à subjetividade

³¹ Sobre a unidade da razão, cf. PERIN, 2008. É importante ainda salientar que **dizer que há uma "antropologia"**, nos limites estritos da conceituação admitida neste texto, **pressuposta no desenvolvimento da Filosofia Crítica não significa afirmar que tal Filosofia Crítica se esgota numa analítica existencial do homem** (algo que parece ser sugerido por Heidegger – Cf. HEIDEGGER, 1996), o que encerraria uma concepção reducionista e, por isso, incompleta do sistema kantiano, que claramente se interessa por muitas outras questões além dessa.

³² É possível observar um *desenvolvimento* no tratamento da temática antropológica por parte de Kant ao longo do seu percurso filosófico, algo particularmente perceptível quando tomamos por base os escritos com acentuado interesse biológico (como alguns pré-críticos), sob influência do sensualismo britânico (Cf. PEREZ, 2009, p. 375), até os escritos das décadas de 1780 e 1790, quando a discussão se encaminha mais para a filosofia prática, fato que não pode ser negligenciado. Perez, inclusive, sugere que "Kant desenvolve seus cursos e muda a estrutura dos mesmos na medida em que muda seu projeto de filosofia" (PEREZ, 2009, p. 375).

³³ Lacroix sugere que "nos últimos anos da sua vida, Kant quis, ele próprio, sintetizar as diferentes Críticas e dar uma versão de conjunto do seu pensamento, em notas que foram publicadas sob o título de *Opus Postumum* e que constituem os volumes 21-22 da edição da Academia de Berlim (1902-1928). [...] [Alil] Kant concebeu, como numa só visão, o conjunto de sua filosofia, se bem que numa idade já avançada" (LACROIX, 1985, p. 13-14).

finita como sujeito de conhecimento e ação que se tematiza o conjunto de condições possibilitantes do conhecimento e da ação e, com isto, indiretamente, se diz o que é o homem. Mas ao lado desta reflexão transcendental sobre o homem, há em Kant uma consideração de ordem empírica (sobre o homem) que recebeu, propriamente, o nome de antropologia. Chamamos aqui a esta antropologia de antropologia-objeto, para distingui-la, com clareza, do primeiro tipo de antropologia. A primeira antropologia é o que se poderia chamar de "antropologia pura", pois se realiza unicamente através da reflexão transcendental sem apoio da empiria. Ela tem a ver com a própria estrutura fundamental do homem enquanto é possível conhecê-la através de uma reflexão transcendental, enquanto aquilo que Kant chama de antropologia tem como objeto o homem fático, cuja realidade conhecemos através da experiência (OLIVEIRA, 1990, p. 15-16).

A posição de Oliveira contribui para a hipótese que defendo, mas ainda requer uma apreciação fundamentada na tematização de alguns pontos centrais, quais sejam, (i) o conceito kantiano de filosofia, (ii) a constituição do problema do *transcendental* em Kant e sua aplicação no uso, bem como sua relação com uma possível "reflexão transcendental sobre o homem" a ser avaliada.³⁴ Passo, então, a uma breve caracterização desses pontos.

2 Por uma rápida consideração do conceito kantiano de filosofia³⁵

Embora alguns intérpretes reconheçam não existir um tratamento sistemático do conceito de filosofia no interior do pensamento de Kant³⁶, o tema comparece em várias de suas obras. Como exemplo, aparece na *Crítica da razão pura* a definição de filosofia como um "sistema de

conhecimento racional por conceitos dados" (KrV, A713/B741), que corresponde ao que Kant chama "concepção escolástica" da filosofia. Mas essa definição pode ser complementada com o recurso a uma preocupação antropológica exposta pela *Lógica* de Jäsche, pela qual Kant defende que a filosofia teria a ver, enquanto ciência, com "os fins últimos da razão humana" (Log AA IX, 23:32-33), algo que "confere dignidade, isto é, um valor absoluto, à Filosofia" (Log AA IX, 23:33-34). Nesse sentido, a filosofia seria algo como "[...] a ferramenta para toda a simplicidade do entendimento comum e saudável" (HN AA XV, 71-72), na medida em que se constitui "aquilo que diz respeito ao que necessariamente interessa a todos" (KrV, A543n, B868n). Já essa provocação sinaliza que a compreensão de filosofia para Kant precisa vir distinta da mera "tagarelice" / "falatório" (*Geschwätzigkeit*): ela precisa ser interpretada como um saber não só articulado como aplicável à vida, à realidade humana cotidiana.

Em linha com o argumento precedente, em Log, Kant defende existir uma dupla consideração sobre o que é a filosofia, qual seja, (i) primeiramente pensada como "conceito escolástico", mas também (ii) como "conceito cósmico". A respeito de (i), toma-se a filosofia por um "[...] sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais a partir de conceitos" (Log AA IX, 23:30-31); sobre (ii), toma-se-lhe por "[...] ciência dos fins últimos da razão humana" (Log AA IX, 23:32-33). Do "conceito escolástico", portanto, entende-se que a filosofia possibilita aprimorar certas *habilidades*, que tornam o sujeito apto ao desenvolvimento de um conhecimento teórico e tornam o seu protagonista uma espécie de "artista da razão";

³⁴ Para um aprofundamento da temática, seria importante considerar ainda as questões (iii) do homem como "*cosmotheoros*", do ponto de vista epistemológico; (iv) do homem como "*cosmopolita*", do ponto de vista ético-político (os pontos (iii) e (iv) seguem a conceituação exposta em SANTOS, 1994b, p. 457-465), assim como avaliar (v) a discussão sobre antropologia física e antropologia pragmática, ou mesmo (vi) sobre o conceito de ser humano como fim terminal (§§82-84 da terceira *Crítica* – aqui tomo por base o comentário feito a estes parágrafos posto em HÖFFE, 2009). Em razão da necessária concisão desta exposição, no entanto, proponho tratar dos pontos (i) e (ii), na medida em que considero que podem oferecer as condições preliminares de avaliação da hipótese sugerida. Em outras oportunidades espero realizar o aprofundamento dos demais tópicos elencados nesta nota.

³⁵ Insiro na discussão este tópico de modo similar ao apresentado em outra circunstância (Cf. LIMA FILHO, 2019), embora lá me tenha dirigido para outras regiões complementares.

³⁶ A respeito do conceito kantiano de filosofia, Barata-Moura argumenta no sentido de que "em Kant a filosofia recorre muito pouco ao próprio *tema da filosofia* como via de acesso à sua concretização: a filosofia nasce de um pensar da filosofia. [...] **A pergunta 'que é filosofia?' não recebe um tratamento sistemático** que permita elucidar toda a riqueza do seu conteúdo ou o alcance total das suas implicações. Todavia, a filosofia como tal, isto é, a filosofia em acto, está inegavelmente presente ao longo da obra de Kant. É ela que a anima e lhe fornece a matéria sobre a qual se debruça. [...] [Trata-se, desde modo, de uma] 'concretização' da razão [...] A filosofia para Kant não é tanto objecto de exposição, mas objecto de preocupação" (BARATA-MOURA, 2007a, p. 27-29, grifo nosso).

do "conceito cósmico", segue-se a compreensão da filosofia por meio de um aspecto positivo, em que o filósofo se apresenta como um tipo de "legislador" ou um "mestre da sabedoria pela doutrina e pelo exemplo", habilitado a ter por objetivo o tratamento dos fins últimos da razão humana (Log AA IX, 24:17-19; LIMA FILHO, 2019, p. 76). Nessa última acepção, só se apreende a filosofia por meio da referência necessária a um *interesse prático*,³⁷ aquele mesmo interesse para o qual tende a razão humana,³⁸ por esse motivo, não se pode confundir a filosofia com um saber meramente técnico-científico "inócuo", no sentido de sem qualquer vínculo com a vida mesma. Talvez por isso Lebrun sugira que "[...] 'as ciências' e 'a técnica' [...] [devem reconhecer] sua subordinação à razão prática, ao invés de [pretender] usurpar seu lugar"³⁹ (LEBRUN, 1981, p. 14). Com base nesse argumento, intérpretes como Barata-Moura insistem que

a filosofia [para Kant] só atinge plenamente a sua essência quando transcende um nível meramente técnico-instrumental para alcançar o âmbito do fundamento. A "utilidade" significa um misto de capacidade-habilidade e de utilização que possibilita um emprego dos conteúdos da filosofia como que desligados, do plano radical das "finalidades últimas da razão humana". Ao definir-se como doutrina da sabedoria, em contrapartida, a filosofia está a realizar a articulação suprema com a temática do homem e dos seus fins (BARATA-MOURA, 2007a, p. 65 – nota 27).

Pelos sentidos expostos, a filosofia é concebida por Kant como uma *atividade* que apenas é possível quando se atinge a autonomia, o

exercício próprio da razão (LIMA FILHO, 2019, p. 76). Na verdade, o que Kant defende é que

a um filósofo incumbem sobretudo duas coisas: 1) a cultura do talento e da habilidade, para empregá-los em vista de toda espécie de fins. 2) A destreza no emprego de todos os fins para qualquer fins. As duas coisas têm que estar reunidas; pois, sem conhecimentos, jamais alguém há de se tornar filósofo, mas jamais tampouco os conhecimentos hão de fazer o filósofo, enquanto a isso não vier se juntar de modo a constituir uma unidade uma ligação funcional de todos os conhecimentos e habilidades e um discernimento da concordância dos mesmos com os fins mais elevados da razão humana. Ninguém que não possa filosofar pode chamar-se filósofo. Mas **filosofar é algo que só se pode aprender pelo exercício e o uso próprio da razão.** [...] O verdadeiro filósofo, portanto, na qualidade de quem pensa por si mesmo, tem que fazer um uso livre e pessoal de sua razão, não um uso servilmente imitativo (Log AA IX, 25-26:18-29;09-11, grifo nosso).

O filósofo parece estar sendo compreendido como aquele que empreendeu "a mais importante revolução no interior do ser humano [que] é 'a saída [...] [do] estado de *menoridade*'" (Anth AA VII, 229:03-04) por decisão (*Entschließung*) e coragem (*Muthes*), com o objetivo de superar a sensação de "comodidade" / "conveniência" (*Bequemlichkeit*) (WA AA VIII, 35:13) e dirigir-se no rumo do Esclarecimento (*Aufklärung*), desde que se tenha em vista que "Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. *A menoridade* é a incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo" (WA AA VIII, 35:01-03). O filósofo é capaz de se

³⁷ A mesma caracterização se repete em *Metaphysik L2*, quando Kant diz: "Filosofia no conceito escolar é habilidade; mas filosofia no sentido eminente (*in sensu eminenti*) ensina o que é isto para servir. – Filósofo é um nome elevado e significa *conhecedor da sabedoria*, que ninguém pode presumir corretamente. Entretanto, geralmente, chamam de filósofo a quem simplesmente domina conceitos, sem se preocupar para o que sejam úteis" (V-Met-L2/Pöhlitz AA XXVIII, 534).

³⁸ Quando trata do *interesse da razão* na primeira *Crítica* Kant tende a aceitar certa primazia do prático sobre o teórico, algo que lhe permite concluir tal interesse prático como escopo para o qual tende a razão humana – de certo modo isso acompanha o exposto em KpV AA V, 121:29-31 e GMS AA IV, 459n (ROHDEN, 1981, p. 61). Talvez aí se encontre a justificativa para a conclusão de Guérault, para quem "o uso prático da razão se revela [...] como a chave de volta do inteiro sistema da razão. [...] Esse uso constituirá, de fato, a finalidade última da razão. A finalidade na qual se deve referir o conjunto das tendências, das exigências e das finalidades da razão no seu sistema especulativo. Em resumo: é aqui onde encontraremos o princípio da constituição interna da razão e de suas aspirações, os quais a *Crítica da razão pura* nos revela" (GUÉROULT, 1993, p. 25). Rohden sustenta, então, que "[...] Kant viu na liberdade o horizonte unitário da **Filosofia como ciência da razão**" (ROHDEN, 1981, p. 55, grifo nosso).

³⁹ A compreensão da filosofia como doutrina da sabedoria pressupõe a sua articulação produtiva com a ciência, como pensa Rohden, posição que poderia "[...] servir também como um corretivo à atual orientação das ciências, que concebem a si mesmas dogmaticamente, isto é, acriticamente, como fim ou como próprio fundamento. São por isso péssima filosofia, e assim mesmo não sabem que elas estão orientadas apenas tecnologicamente à satisfação de necessidades e interesses infundados. Quer dizer, a falta de fundamento torna-se universal: da filosofia como ideologia, da ciência como tecnologia e dos interesses como irracionais. Contra isso cabe reafirmar o valor técnico do conhecimento teórico, com exceção daquele que procura projetar uma vida humana racional, isto é, universalmente possível, que a ciência, possuidora do instrumentário, deve procurar realizar" (ROHDEN, 1981, p. 56).

autodeterminar, de conduzir a si autonomamente, de modo que deve ser considerado como quem "atingiu", ainda que em alguma medida, o seu destino moral. De fato, diz Kant,

para a categoria dos pensadores as máximas seguintes (já mencionadas [...] como conduzindo à sabedoria) podem se tornar mandamentos imutáveis:

1. Pensar *por si*.
2. Pôr-se (na comunicação com seres humanos) no lugar do *outro*.
3. Pensar sempre *de acordo consigo mesmo*.

O primeiro princípio é negativo (*nullius in verba Magistri*), é o princípio do modo de pensar *livre de coação*; o segundo é positivo, é o princípio do modo *liberal* de pensar, que se acomoda aos conceitos dos outros; o terceiro, o princípio do modo *consequente* (coerente) de pensar [...]

Enquanto até aqui outros pensaram *por* ele, e ele simplesmente imitou ou precisou de andadeiras, agora, vacilante, ele ousa avançar com os próprios pés no chão da experiência (Anth AA VII, 229:03-04, grifo do autor).

Para além disso, Kant ainda encontra a necessidade de defender que, em geral,

o homem há de ver-se destinado a dois mundos inteiramente distintos; **em primeiro lugar**, para o mundo dos sentidos e do entendimento, quer dizer, **para este mundo terrestre; mas também para outro mundo que nos é desconhecido, o reino da moralidade**. [...] *Esta moralidade, e não o entendimento, é o rasgo distintivo primordial que converte o homem em um ser humano* (SF AA VII, 70. 72: 19-22;35-35).⁴⁰

Compreendo dos trechos citados e de seus argumentos que seja possível interpretar que Kant esteja propondo, entre outras coisas, que a filosofia tem de ser assimilada para além de uma mera erudição ou como um simples acúmulo de saberes teóricos cuja função é a verbosidade; antes, deve ser ela tomada por um saber aplicável à vida real das pessoas. Daí que o filósofo não seja alguém simplesmente dotado de uma "erudição" "gigantesca" (*gigantische* – Anth AA

VII, 227:01), "ciclópica" (*cyklopisch* – Anth AA VII, 227:01) e "livresca" (*Büchergelehrsamkeit* – Anth AA VII, 228:14); seu papel parece permanecer mais próximo do que Kant concebe ser a tarefa do "professor", que conceitua inclusive por "filósofo prático", "verdadeiro filósofo", "mestre da sabedoria", que ensina "através da doutrina e do exemplo" (Log AA IX, 24:16). Sobre o professor, diz:

de um professor espera-se, pois, que ele forme em seu ouvinte, primeiro, o homem *sensato*, depois o homem *racional*, e, por fim, o *douto*. Semelhante procedimento tem a vantagem de que, mesmo que o aprendiz jamais chegue ao último grau, como em geral acontece, **terá sempre ganho alguma coisa com o ensino e se terá tornado mais exercitado e mais atinado, se não perante a escola, pelo menos perante a vida** (NEV AA II, 305-306: 22-26; 01-02 [p. 173], grifo nosso).

O que Kant parece estar admitindo aqui é que a tarefa do professor é similar à proposta de Esclarecimento: ele deve contribuir para a superação da heteronomia e, como consequência, a conquista da autonomia, que não pode ser compreendida como algo meramente formal, posto que deve ser efetivada *na vida mesma*. Em última instância, Kant traz o papel do professor – e, por conseguinte, da educação – para próximo dos interesses da filosofia (em sentido cosmopolita) e, talvez por esse motivo, ele tenha resguardado um lugar importante para o seu tratamento no interior de seu pensamento, como contraparte da filosofia moral ou como um de seus "campos de impureza" (LOUDEN, 2000, p. 26).

Consequentemente, impõe pensar a filosofia como superando a mera imitação historiográfica, cuja posse é similar ao acúmulo de uma "carga de cem camelos" (Anth AA VII, 227:03), algo que implica que ela deva ser compreendida também como uma *atitude*, o que não parece admissível sem a posição de um *protagonista*. Ao contrário, é precisamente *o indivíduo filosofante* (ou *o sujeito capaz de filosofia*) seu elemento iluminador, uma vez que a pergunta pela filosofia requer questionar, simultaneamente, (i) o ato a partir do qual a

⁴⁰ Grifo do autor em itálico e grifo nosso em negrito.

filosofia é o que é (o ato de filosofar) e (ii) o sujeito que torna possível o ato de filosofar (o "filósofo"), algo que repõe no debate certa preocupação antropológica. A consequência do exposto é que essa reflexão sobre o conceito de filosofia, longe de se reduzir a um aspecto meramente teórico, é necessariamente direcionada a um *interesse prático*⁴¹ e comporta dentro de si os elementos fundamentais da Filosofia Crítica de Kant e, por conseguinte, a "revolução no modo de pensar" que caracteriza a necessidade da posição do método transcendental.

3 Sobre a constituição do problema do "transcendental" e de sua potência de aplicação no uso

A importância do estabelecimento de uma discussão sobre o conceito kantiano de *transcendental* está articulada com a necessidade, frequentemente pretendida na época de Kant, de "[...] fornecer uma fundamentação filosófica geral para a ciência física emergente" (WOOD, 2008, p. 42). Para tal propósito, Kant pensa ser necessário trazer para o centro do debate o problema da legitimidade da metafísica, que no primeiro *Prefácio* da KrV vem apresentada como um "campo de batalha" (*Kampfplatz*) no qual ocorrem "disputas intermináveis" (*endlosen Streitigkeiten*) (KrV AVIII). Na interpretação de Wood, "Kant concebeu a fundamentação da ciência da natureza, bem como a tentativa racional de tratar os mais universais interesses da humanidade, como o âmbito de uma ciência fundamental e especial: a ciência da metafísica" (WOOD, 2008, p. 42), o que o teria conduzido, ainda no *Prefácio* de 1781 à KrV, a apresentar a situação da metafísica de maneira *ambivalente*, como concomitantemente *necessária e impossível* (HÖFFE, 2005, p. 34); para Kant, o dilema em

análise é derivado do fato de que

a razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades (KrV AVII).

A "metafísica dogmática" como *meta-física*, como conhecimento que se estende para além da experiência possível, inevitavelmente conduz a razão na direção de insuperáveis "obscuridades e contradições" (*Dunkelheit und Widersprüche*) (KrV AVIII). Daí que a própria natureza das inquietações metafísicas inviabiliza seu estatuto científico e é precisamente essa a justificativa da opção crítica por reestruturar seu "modo de proceder": a chamada "reviravolta copernicana" postulada no segundo *Prefácio*, pela qual se coloca em questão o estabelecimento de um "novo método" para a metafísica, faz voltar o interesse da primeira *Crítica* a um necessário autoexame da razão, em que se demonstra a importância de uma "revolução no modo de pensar" (KrV BXI) e orienta a discussão para uma tematização do "[...] sujeito cognoscente numa relação criadora com o objeto" (HÖFFE, 2005, p. 43).

Para dar conta do problema, Kant propôs o estabelecimento do que conceituou por "filosofia transcendental", possível apenas quando a razão se põe diante de um "tribunal" (*Gerichtshof*) (KrV AXI; AXII; A501/B529; A502/B530; A739/B767; A740/B768; A751/B779; A787/B815). Nas palavras de Kant, trata-se da consequência de

[...] um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas

⁴¹ É igualmente o que sugere Barata-Moura (Cf. BARATA-MOURA, 2007a, p. 13-14). Cabe destacar ainda que Kant deriva o conceito de *interesse* em KpV do de *motivo*, precisando que o "[...] interesse [...] jamais pode ser atribuído senão a um ente dotado de razão e significa um **motivo** da vontade, na medida em que este é **representado pela razão**. [...] **[Estes conceitos, no entanto – alega Kant –] só podem aplicar-se a entes finitos. Pois eles pressupõem no seu conjunto uma limitação da natureza de um ente, uma vez que a condição subjetiva do seu arbítrio não concorda por si mesma com a lei objetiva de uma razão prática; uma carência de ser impelido por algo à atividade, porque um obstáculo interno contrapõe-se a ela**" (KpV AA V, 79:19-34, grifo nosso). A posição reforça a publicação de 1785 (GMS), quando Kant havia argumentado no sentido de que "a dependência [...] de uma vontade contingentemente determinável de princípios da razão chama-se um *interesse*. Este, portanto, só tem lugar numa vontade dependente, que não é sempre por si mesma conforme à razão [...]. Mas a **vontade humana** também pode *tomar um interesse* em algo sem por isso *agir por interesse*. O primeiro significa o interesse *prático* na ação, o segundo o interesse *patológico* no objeto da ação" (GMS AA IV, 413n, grifo nosso).

as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura* (KrV AXI-XII).

No autoexame crítico da razão, pelo qual ela reconhece suas potencialidades (ao tempo em que também demonstra seus limites), dá-se ensejo ao estabelecimento do "método transcendental", que se destaca como "[...] uma *descrição principal* das estruturas apriorísticas do conhecimento" (PHILONENKO, 2003, p. 121) e empreende uma nova compreensão para a própria categoria de *transcendental* frente à história do referido conceito no pensamento ocidental.⁴²

A raiz etimológica que aproxima "transcendental" de "transcendente" ou "transcendência" – que deriva do verbo latino "*transcendere*", "ultrapassar um limite" (HÖFFE, 2005, p. 58) –, fez que o conceito kantiano de "transcendental" se submetesse, muitas vezes, ao que Vaihinger chamou de "horribéis más interpretações" (*horribeln Missdeutungen*) (VAIHINGER, 1922a, p. 467), embora Kant tratasse de especificar sua posição: (i) ao chamar "[...] transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*", de tal maneira que a "filosofia transcendental" seria precisamente "um sistema de conceitos deste gênero" (KrV B25); ou (ii) ao dizer que "a palavra transcendental [...] não aponta para o que ultrapassa toda a experiência, mas para o que certamente a precede (*a priori*), com o único fim de tornar possível simplesmente

o conhecimento experimental" (ProlAA IV, 373n).

A concepção de Kant termina por efetuar uma espécie de "transformação purificadora da Metafísica da transcendência [*Transzendenz-Metaphysik*] em Filosofia transcendental" (ZOELLER, 2012, p. 88), ao mesmo tempo em que demonstra

a situação peculiar do Transcendental, nem totalmente imanente nem propriamente transcendente à experiência – **entre o não-empírico, de onde tem a origem ("Ursprung"), e o empírico, ao qual, possibilitando-o, se relaciona no uso ("Gebrauch")** – [que] Kant mesmo [...] destacou de duas maneiras: na *Crítica da razão pura*, pondo o foco na apresentação da Filosofia transcendental como teoria do conhecimento de conhecimento não empírico de objetos (juízos sintéticos *a priori*) e nos *Prolegômenos a toda a Metafísica futura, que se pretenda apresentar como ciência*, que publicou entre a primeira e a segunda edições da *Crítica*, pondo a ênfase na exposição da Filosofia transcendental como conhecimento das condições da experiência possível (ZOELLER, 2012, p. 87, grifo nosso).

Dessa filosofia transcendental decorrem, portanto, as investigações do que *a priori* permanece subjacente às capacidades humanas como condição de possibilidade do conhecimento **que, no entanto, encontra na experiência possível a potência de sua aplicação**. Se é verdade que as teorias científicas teriam de estar amparadas por uma estrutura prévia do sujeito humano que as viabiliza como conhecimento efetivamente fundamentado, de modo a tornar a ciência um tipo de saber justificado racionalmente, também é verdade que **esse conhecimento é igualmente um**

⁴² A noção de "transcendental" já aparece mesmo nas reflexões medievais. Naquele momento, se "[...] entende por transcendentais, ou por '*transcendentia*', aquelas determinações últimas do ente que ultrapassam os limites de sua divisão em espécies e gêneros e que valem sem restrição para todo o que é. [Nessa perspectiva,] tem caráter transcendental aquilo que já sempre pressupomos ao pensar os entes como tais" (HÖFFE, 2005, p. 58). Kant chega a nomear tais concepções, por exemplo, a "filosofia transcendental dos antigos" (*Transzendentalphilosophie der Alten*), quando faz referência aos "escolásticos" (*Scholastikern*) (Cf. KrV B113). Para além dessa conceituação, Kant está consciente da aplicação do termo na filosofia de Wolff, sobretudo quando trata de certa "*cosmologia transcendentalis*", e de Baumgarten, particularmente no tratamento da psicologia exposta em sua *Metaphysica* (sobre a psicologia de Baumgarten e sua relação com uma subjetividade transcendental, cf. LORINI, 2014). Isso significa que o conceito de *transcendental* já estava posto à época de Kant, mas ainda não no sentido em que ele pretendia desenvolver. É essa a interpretação de Höffe, quando salienta que "Wolff utiliza a expressão 'transcendental' tanto no sentido tradicional, ontológico-fundamental [...], quanto em um sentido novo, epistemológico [...]. No manual *Metaphysica*, de Baumgarten, altamente apreciado por Kant, 'transcendental' significa somente ainda 'necessário' ou 'essencial' [...]. Nem sequer a mínima realização de Kant consiste em recuperar, para a expressão que se tornara pobre em impacto, a dimensão do transcender. Sobretudo, ele lhe dá, no âmbito da revolução epistêmica, um novo entendimento. Ainda que assemelhando às expressões 'transcendente' e 'transcendência', 'transcendental' remete não a um mundo para além dos nossos sentidos, ao 'mundo-de-trás' escarnecido por Nietzsche [...]. Kant busca expressamente um 'antemundo': a estrutura profunda, **que reside no sujeito**, de toda experiência" (HÖFFE, 2013, p. 59-60, grifo nosso).

saber objetivo,⁴³ que pode ser usado na vida.⁴⁴

Essa pode ser uma interpretação extremamente produtiva para a passagem da primeira *Crítica* na qual Kant comenta que

se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência. Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma, acréscimo esse que não distinguimos dessa matéria-prima, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los (KrV B1-2).

Ora, se pressupusermos (i) que a filosofia transcendental lida com a investigação do que *a priori* está contido no sujeito como condição de possibilidade do conhecimento científico em geral; (ii) que este conhecimento permite, de algum modo, um uso ou aplicação na realidade efetiva; e (iii) que é viável pensar que a filosofia transcendental se realiza como uma "reflexão transcendental sobre o homem" do ponto de vista de suas capacidades *a priori*; então é possível que aqui se permita o trânsito da especulação pura para uma possível aplicação da filosofia na realidade humana concreta.

Considerações (que não são) finais

Para encerrar provisoriamente esta rápida provocação – que, por isso mesmo, não é demais dizer, tem caráter fundamentalmente introdutório – proponho algumas inquietações importantes para a reflexão, como consequências do que foi tratado neste estudo, quais sejam:

- (i) a pergunta pelo homem parece fundamental para o conjunto da Filosofia Crítica, mas ela não precisa ser compreendida estritamente no registro conceitual de uma "*doutrina dos tipos humanos*"; é possível interpretá-la com base em uma "teoria da subjetividade" específica, em que se desenvolve uma "teoria das capacidades humanas" que, em última instância, possibilitam abordar a questão por meio de uma "reflexão transcendental sobre o homem"; não se trata de adotar essa hipótese como uma posição hermenêutica restritiva, mas pode ser interessante e fértil encaminhar a pesquisa na direção aqui acenada como em uma primeira abordagem a aprofundar;
- (ii) não parece ainda bem esclarecido o lugar que a conceitualização de filosofia pode desempenhar para a compreensão da articulação geral da Filosofia Crítica de Kant; há que se levantar o debate sobre o tema, que não se pode referir como a algo de segunda ordem em seu pensamento, pois que é possível extrair daí implicações fundamentais para rearticular a filosofia com a vida e para superar a ideia de que o filósofo é alguém alheio à realidade. Se a filosofia se reduz à verbosidade, em nada contribui para a compreensão de si e da realidade do indivíduo que se põe como seu protagonista, de modo que seu papel seria absolutamente dispensável; isso vale igualmente para levantar o debate sobre a importância que tem a filosofia na formação do sujeito e, por consequência, sobre o lugar e o papel dela para a educação contemporânea;
- (iii) pelas razões apresentadas, a proposta de uma "filosofia transcendental" não precisa (e nem deve) ter sua compreensão estabelecida nos limites de uma

⁴³ A respeito do tema da *objetividade* do conhecimento, é importante considerar a leitura de Höffe, pela qual adverte que a noção de "objetividade" tem dois sentidos diferentes, relacionados entre si. Por um lado, 'objetividade' (no sentido veritativo) designa a propriedade de conhecer o mundo real e, portanto, de ser válido não só para este ou aquele sujeito, mas universal e necessariamente. Por outro lado, 'objetividade' (no sentido referencial) significa a relação do conhecimento com objetos reais, ou seja, com fatos, e não com ficções ou meros produtos da imaginação. Assim, o primeiro significado pressupõe o segundo. Só porque são sabidos os fatos dados (objetos) no conhecimento objetivo, este pode formular enunciados objetivos. Como este significado é o mais fundamental, Kant se interessa por ele em primeiro lugar" (HÖFFE, 2005, p. 64).

⁴⁴ Essa pode ser uma das razões pelas quais Rohden admita que "desde um ponto de vista teórico, o motivo da elaboração da Crítica da razão pura é metafísico. Para Kant contudo todo saber teórico tem o valor de simples meio com vistas à práxis humana. A Metafísica possui além disso a peculiaridade de, como saber teórico, ser já em sua essência, referida à práxis. Sob este aspecto, ela torna-se um saber incondicionado de regras para a ação. A essência da ação é a liberdade" (ROHDEN, 1981, p. 55).

simples reflexão teórico-especulativa, esvaziada de realidade fática. Se é verdade que com a noção de "transcendental" Kant procurava designar o que estaria "para aquém" do conhecimento dos fenômenos como sua condição de possibilidade, isso não significa que ele não tivesse em conta a possibilidade de sua aplicação efetiva, mas parece ser precisamente o contrário; assimilado dessa última maneira, o estabelecimento da estrutura principal do conhecimento (assim como da moral) exige uma contraparte empírica para que se realize na vida, seja do ponto de vista cognitivo, seja da práxis vivencial.

- (iv) Como quer que seja, admito que se trata de uma discussão muito ampla para ser resolvida em um texto aligeirado como este. Por isso, meu trabalho pretende ser apenas uma primeira aproximação, aberta ao debate; penso, no entanto, que assumindo os elementos descritos rapidamente aqui se pode abrir um amplo espaço de contribuição para articular uma interessante perspectiva hermenêutica para a filosofia kantiana, particularmente de sua "antropologia" e da relação desta com a Filosofia Crítica em geral. Depois de mais de duzentos anos da morte de Kant, portanto, percebe-se a importância de ainda revisitá-lo para nele encontrar novos horizontes para a pesquisa filosófica que se interessa realmente pelo que o homem é concretamente e pelo que ele pode fazer de si a partir disso. E é isso, precisamente, o que se compreende como a tarefa da filosofia.

Referências

- AMERIKS, K.; NARAGON, S. Translators' introduction. In: KANT, I. **Lectures on metaphysics**. Trad. ing. Karl Ameriks e Steve Naragon. New York: Cambridge University Press, 1997. <https://doi.org/10.1017/cbo9781107049505>.
- ANDOLFI, F. Feuerbach e l'etica kantiana. **Idee**, North America, v. 12, p. 73-91, 1989.
- ANDOLFI, F. **Il cuore e l'animo. Saggi su Feuerbach**. Napoli: Alfredo Guida Editore, 2011.
- BARATA-MOURA, J. **Kant e o Conceito de Filosofia**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007a.

BARATA-MOURA, J. **O outro Kant**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007b.

BONACCINI, J. A. Acerca do conceito de fenômeno na Crítica da razão pura. **Princípios**, Natal, ano 04, n. 05, p. 159-186, 1997.

BORGES, M. de L. Psicologia empírica, antropologia e metafísica dos costumes em Kant. **Kant e-Prints**, Campinas, v. 2, n. 1, p. 1-10, 2003.

CABADA CASTRO, M. Kant y Feuerbach: dos centenarios relacionados. **Teorema**, v. XXII, p. 157-169, 2004.

CABADA CASTRO, M. La crítica de la teoría moral de Kant en la antropología feuerbachiana. In: MURGUEZA, J.; ARAMAYO, R. R. (org.). **Kant después de Kant: en el bicentenario de la Crítica de la razón práctica**. Madrid: Editorial Tecnos, S.A., 1989. p. 415-443. <https://doi.org/10.2307/j.ctv6hp36h.5>.

DILTHEY, W. W. **Introducción a las ciencias del espíritu**. Trad. esp. Eugenio Imaz. México & Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1949.

FAGGIOTTO, P. **Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia**. Milano: Massimo, 1989.

FEUERBACH, L. **Pierre Bayle: un contributo alla Storia della Filosofia e dell'Umanità**. Trad. it. Maria Luisa Barbera. Napoli: Edizioni "La Città del Sole", 2008.

FEUERBACH, L. Princípios da filosofia do futuro. In: FEUERBACH, L. **Filosofia da Sensibilidade, Escritos (1839-1846)**. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005, p. 101-155. <https://doi.org/10.5216/phi.v22i2.45635>.

GUÉROULT, M. Canone della ragion pura e Crítica della ragion pratica. In: TOGNINI, G. **Introduzione alla morale di Kant: guida alla critica**. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1993. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-01646-8/10>.

HAHN, A. **A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2010. <https://doi.org/10.20396/revpibic2720191967>.

HEIDEGGER, M. **Kant y el problema de la Metafísica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Trad. bras. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖFFE, O. **Kant: crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna**. Trad. bras. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

HÖFFE, O. O ser humano como fim terminal: Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, §§82-84. **Studia kantiana**, [S. l.], n. 8, maio, p. 20-38, 2009.

JACHMANN, R. B. Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund. In: HOFFMAN, A. (ed.). **Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen** Jachmann, Borowski, Wasianski. Halle: Hugo Peter, 1902, p. 1-148.

JORGE FILHO, E. J. Sobre a prova kantiana da liberdade. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 40-55, dez. 2012.

KANT, I. **Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen**. Versão digital. Disponível em: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/verzeichnisse-gesamt.html>. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2004.62838>.

(Algumas traduções comentadas das obras de Kant, bem como outras edições, foram indicadas aqui como alternativas de consulta utilizadas para a construção deste texto, dentre outras consultadas, quais sejam:

KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. bras. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, I. **Antropología práctica**. Según el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, fechado en 1785. Trad. cast. Roberto Rodriguez Aramayo. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.

KANT, I. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Trad. bras. Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. port. Alexandre Morujão e Manoela dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. Trad. bras. Valerio Rohden. Edição Bilingue. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. bras. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial & Barcarolla, 2009. <https://doi.org/10.1017/s136941541100015x>.

KANT, I. **La contienda entre las facultades de filosofía y teología**. Trad. es. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

KANT, I. **Lectures on metaphysics**. Trad. ing. Karl Ameriks e Steve Naragon. New York: Cambridge University Press, 1997.

KANT, I. **Lógica**. Tradução do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KANT, I. **Manual dos Cursos de Lógica Geral**. Trad. bras. Fausto Castilho Campinas/ Uberlândia: Editora da UNICAMP/EDUFU, 2002.

KANT, I. Notícia do Prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766. In: KANT, I. **Lógica**. Tradução do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 169-180. <https://doi.org/10.17771/pucricio.acad.12336>

KANT, I. **Opus Postumum**. New York: Cambridge University Press, 1993.

KANT, I. **Prolegômenos a toda a Metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. port. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, I. **Reflexões de Antropologia de Immanuel Kant**: sobre a capacidade de conhecer. Trad. bras. Daniel Omar Perez. (no prelo)

KANT, I. Resposta à Pergunta: Que é "Esclarecimento"? In: KANT, I. **Textos seletos**. Trad. bras. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

LEBRUN, G. Apresentação. In: ROHDEN, V. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática, 1981, p. 13-21.

LIMA FILHO, J. E. Esclarecimento e Educação em Kant: a autonomia como projeto de melhoramento humano. **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 42, n. 2, abr./jun. p. 59-84, 2019. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42n2.04.p59>.

LORINI, G. The origins of the transcendental subjectivity: on Baumgarten's Psychology. **Philosophica**, Lisboa, v. 44, p. 107-126, 2014.

LOUDEN, R. Applying Kant's Ethics: The Role of Anthropology. In: BIRD, G. **A Companion to Kant**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 350-363. <https://doi.org/10.1002/9780470996287.ch24>.

LOUDEN, R. "A Segunda Parte da Moral": a Antropologia Moral de Kant e sua relação com a Metafísica dos Costumes. **Ethica**, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 27-46, jun. 2002.

LOUDEN, R. **Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings**. New York: Oxford University Press, 2000. <https://doi.org/10.1086/324248>.

MARTY, F. **Kant et la naissance de la métaphysique**. Une étude sur la notion kantienne d'analogie. Paris: Beauchesne, 1997. <https://doi.org/10.7202/400033ar>.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Trad. bras. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

OLIVEIRA, M. A. de. Antropologia na filosofia de Kant. In: OLIVEIRA, M. A. de. **A Filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 15-28.

PEREZ, D. O. A antropologia pragmática como parte da razão prática em sentido kantiano. **Manuscrito**, Campinas, v. 32, n. 2, jul-dez/2009, p. 357-397.

PEREZ, D. O. Estudo introdutório: Kant como antropólogo. In: KANT, I. **Reflexões de Antropologia de Immanuel Kant**: sobre a capacidade de conhecer. (no prelo).

PEREZ, D. O. O projeto antropológico de Kant. In: BORGES, M. de L. (org.). **Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant**. Florianópolis: Nefiponline, 2018. p. 54-81. <https://doi.org/10.11606/d.8.2015.tde-09102015-131102>.

PERIN, A. **O problema da unidade da razão em Kant**: uma reconstrução sistemática a partir de três momentos do desenvolvimento do Período Crítico. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

PHILONENKO, A. **L'œuvre de Kant**: La philosophie critique. Tome I. La philosophie pré-critique et la Critique de la Raison pure. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003. <https://doi.org/10.1017/s0012217300005588>.

RITOSSA, E. **Antropologia e sistema**: la riflessione kantiana sull'uomo tra natura e libertà. Tesi di laurea. Università degli studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia. Padova: 2009. <https://doi.org/10.22462/11.12.20171>.

ROHDEN, V. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática, 1981.

ROHDEN, V. Nota sobre a tradução. In: KANT, I. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Trad. bras. Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 7-10.

ROSALES, A. **Ser y subjetividad en Kant**: sobre el origen subjetivo de las categorías. Bueno Aires: Biblos, 2009.

SANTOS, L. R. A formação do pensamento biológico de Kant. In: MARQUES, U. R. A. **Kant e a Biologia**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012. p. 17-81.

SANTOS, L. R. **A razão sensível**: estudos kantianos. Lisboa: Edições Colibri, 1994a.

SANTOS, L. R. **Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian & Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994b.

SOUZA, D. G. de. Sobre a relação Feuerbach e Kant. In: CIRNE-LIMA, C.; ALMEIDA, C. **Nós e o Absoluto**: Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 67-78.

VAIHINGER, H. **Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft**. Erster Band. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922a.

VAIHINGER, H. **Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft**. Zweiter Band. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922b.

WEININGER, O. **Geschlecht und Charakter**. Wien und Leipzig: Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung Gesellschaft M. B. H., 1920.

WOOD, A. **Kant**. Trad. bras. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ZOELLER, G. Uma "Ciência para Deuses". As Ciências da Vida da perspectiva de Kant. In: MARQUES, U. R. A. **Kant e a Biologia**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012. p. 83-108.

Siglas das obras de Kant utilizadas (*Akademie Ausgabe*)

AA	Akademie Ausgabe
Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
HN	Handschriftlicher Nachlass (AA 14-23)
KpV	Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
KrV	Kritik der reinen Vernunft (zu zitieren nach Originalpaginierung A/B)
KU	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
Log	Logik (AA 09)
NEV	Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766 (AA 02)
OP	Opus Postumum (AA 21 u. 22)
ProI	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04)
SF	Der Streit der Fakultäten (AA 07)
V-Mo/Mron II	Moral Mrongovius II (AA 29)
V-Met-L2/Pölitz	Kant Metaphysik L 2 (Pölitz, Original) (AA 28)
WA	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA 08)

Endereço para correspondência

José Edmar Lima Filho
 Universidade Estadual Vale do Acaraú - Campus da Betânia
 Av. da Universidade, 850, Coordenadoria de Filosofia
 62.040-370
 Sobral, CE, Brasil

José Edmar Lima Filho

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC, Fortaleza, CE, Brasil), professor da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA) em Sobral, CE, Brasil.