



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Edna Selma David Silva

**Autonomia e razão pública na filosofia de Immanuel Kant: a propósito da
emancipação humana**

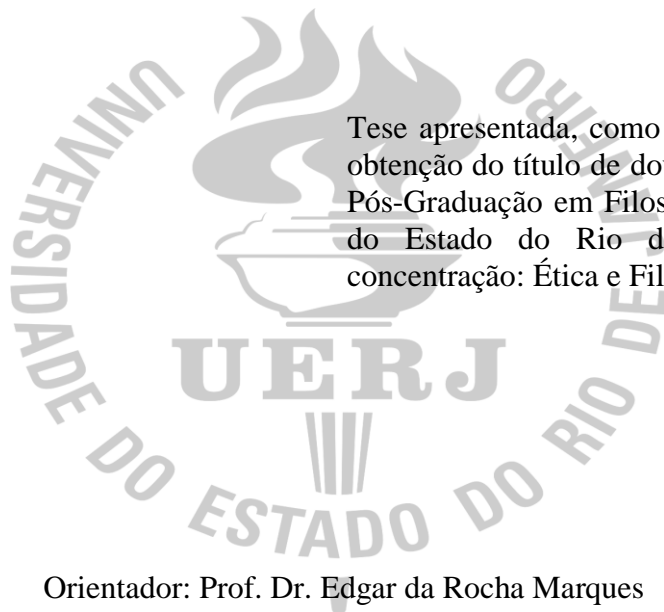
Rio de Janeiro

2021

Edna Selma David Silva

Autonomia e razão pública na filosofia de Immanuel Kant: a propósito da emancipação humana

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ética e Filosofia Política



Orientador: Prof. Dr. Edgar da Rocha Marques

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

K16 Silva, Edna Selma David.
Autonomia e razão pública na filosofia de Immanuel Kant: a propósito da
emancipação humana / Edna Selma David Silva. – 2021.
168 f.

Orientador: Edgar da Rocha Marques.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 – Teses. 2. Filosofia alemã – Teses. 3.
Autonomia (Filosofia) – Teses. 4. Liberdade – Filosofia – Teses. 5. Razão – Teses.
I. Marques, Edgar da R. (Edgar da Rocha), 1964-. II. Universidade do Estado do
Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Edna Selma David Silva

Autonomia e razão pública na filosofia de Immanuel Kant: a propósito da emancipação humana

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

Aprovada em 10 de dezembro de 2021.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Edgar da Rocha Marques (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Aldir Araújo de Carvalho Filho
Universidade Federal do Maranhão

Prof.^a Dra. Karla de Almeida Chediak
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof.^a Dra. Marcia Cristina Ferreira Gonçalves
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof.^a Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Universidade Federal do Maranhão

Rio de Janeiro

2021

DEDICATÓRIA

À minha filha, Hairla e a todas as gerações presentes e futuras. Para que compreendam a urgência do pensamento esclarecido.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais (em memória), pelo exemplo de amor, respeito e humildade; verdadeiras fontes de inspiração no curso da minha vida.

Aos meus irmãos, Hélio, Elineide, Eliane, Elza e Davi, pelo apoio e incentivo constantes e, principalmente, pelo amor que nos une.

À minha Hairla, pelo companheirismo e cumplicidade, pelo amor partilhado;

À minha tia Celeste, pela confiança depositada e pelo incentivo diário; pelo amor dispensado; pelo exemplo de vida.

Ao professor Dr. Edgar da Rocha Marques, pela aceitação da minha proposta de pesquisa e pelo cuidado com o qual conduziu a orientação, marcada pelo rigor conceitual e metodológico sem, no entanto, perder a serenidade.

Aos professores convidados para a banca de qualificação, o Professor Dr. Aldir Araújo de Carvalho Filho, Professora Dra. Marcia Cristina Ferreira Gonçalves, Professora Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho, pelas sugestões pertinentes.

Aos coordenadores do programa Professor Dr. Aldir Araújo de Carvalho Filho (UFMA) e a professora Dra. Karla de Almeida Chediak (UERJ), pelo empenho e dedicação para concretizar a parceria entre a UFMA e UERJ e a consequente realização do DINTER.

Aos professores e professoras da comissão de avaliação: Professora Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis, Professor Dr. Edgar da Rocha Marques, Professora Dra. Karla de Almeida Chediak, Professora Noéli Ramme (em memória), pela acolhida e disponibilidade para a concretização do DINTER.

Aos professores e professoras, Dr. Antonio Frederico Saturnino Braga (UFRJ), Dr. Antonio Augusto Passos Videira, Dra. Camila Rodrigues Jourdan, Dr. Fabiano Lemos, Dra. Marcia Cristina Ferreira Gonçalves, Dr. Marcos André Gleizer, com os quais tive a oportunidade e o prazer de dividir o tempo durante as aulas.

Aos colegas de turma, Antonio José, Carlos Costa, Clever Luiz Fernandes, Cristiano Capovilla, Danielton Melônio, Diogo Corrêa, Felipe Teles, Francisco Vale, Itanielson Coqueiro, Jackeline Sena, Marcio Coelho, Nertan Dias, Roberto Ramos, Roure Ribeiro, Samarone Marinho, pela amizade cultivada e pelos momentos de partilha.

Às amigas e companheiras de estudos, Santy Silva e Milla Lopes, às quais eu sempre recorria nos momentos de aflição e angústia.

Aos funcionários da coordenação da Pós-Graduação em Filosofia da UERJ, Luís Claudio, Daniel, Cristina, Andreia, que tão pronta e gentilmente atenderam às nossas solicitações.

À Lúcia Cristina, pela atenção e contribuição relacionados à organização normativa da Tese.

À Tatiana, pelos esclarecimentos sobre a normatização.

Aos que, de algum modo, contribuíram para a construção da Tese, sobrinhas (especialmente Eduarda e Joana), amigos e toda minha família, pelo simples fato de se alegrarem com essa conquista.

“O presente trabalho foi realizado como o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento e Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”

[...] ninguém se torna maduro pela razão, se não mediante tentativas autônomas (que os homens devem ser livres para poderem fazer).

Immanuel Kant

RESUMO

SILVA, Edna Selma David. **Autonomia e razão pública na filosofia de Immanuel Kant: a propósito da emancipação humana.** 2021. 168 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021

A presente tese de Doutorado teve como proposta investigar as condições da emancipação humana a partir da noção de autonomia e de razão pública na filosofia de Immanuel Kant. No intuito de obter êxito na investigação, abordamos a questão da autonomia tratada por Kant e destacamos a originalidade com a qual o filósofo tratou sobre ela no contexto moderno. Em seguida, apresentamos a correlação da autonomia com a liberdade, a partir da qual é possível começar por si mesmo uma causa, cujo fundamento encontra-se na lei moral, a qual nos permite legislar para todos, sob os mesmos princípios. Apresentamos a concepção de razão pública no contexto moderno, assim como o eco dessa concepção na contemporaneidade para destacar a ênfase dada por Kant à argumentação pública no âmbito da comunicação. Destacamos os dois usos da razão – o público e o privado – e como a adequada articulação entre eles promove a saída da minoridade. Realçamos o argumento público, debatido e assentido, como ponto de integração entre o individual e o coletivo. Por fim, mostramos que a crítica, oferecida por Kant como suporte da razão, permite o engajamento político e faz do esclarecimento uma tarefa sempre atual e contínua.

Palavras-chave: Autonomia. Razão pública. Liberdade. Esclarecimento. Emancipação.

ABSTRACT

SILVA, Edna Selma David Silva. **Autonomy and public reason in Immanuel Kant's philosophy**: on purpose of human emancipation. 2021. 168 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

In this doctoral thesis I intend to investigate the conditions of human emancipation from the notion of autonomy and public reason in Immanuel Kant's philosophy. In order to achieve success in the investigation, I approach the issue of autonomy treated by Kant and highlight the originality with which the philosopher dealt with it in the modern context. After that, I present the correlation between autonomy and freedom, from which it is possible to start by oneself a cause, whose foundation is found in the moral law, which allows us to legislate for everyone, under the same principles. To stress the emphasis given by Kant to public argumentation in the scope of communication I present the conception of public reason in the modern context, as well as the echo of this conception in contemporaneity. I underline then the two uses of reason – public and private – and how the adequate articulation between them promotes the escape from minority. I emphasize the public argument, debated and agreed, as a point of integration between the individual and the collective. Finally, I show that criticism, offered by Kant as a support for reason, allows political engagement and makes clarification an always current and continuous task.

Keywords: Autonomy. Public reason. Freedom. Enlightenment. Emancipation.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CRPu - Crítica da razão pura.

CRPr - Crítica da razão prática.

CFJ - Crítica da faculdade de julgar.

Fundamentação - Fundamentação da metafísica dos costumes.

Religião - A religião nos limites da simples razão.

Expressão - Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática.

Conflito - O conflito das faculdades.

Esclarecimento - Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?

Prolegómenos - Prolegómenos a toda a metafísica futura.

Ideia - Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.

Nota:

As abreviaturas serão dispostas no texto, conforme indicado acima, porém, em vários momentos me refiro às três críticas de acordo com a ordem de publicação das mesmas, como por exemplo, para me referir à Crítica da razão pura uso primeira crítica, e assim prossigo em relação às demais.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	11
1	A CONCEPÇÃO DE AUTONOMIA NA FILOSOFIA DE IMMANUEL KANT.....	19
1.1	Um breve comentário sobre a concepção de autonomia: uma contextualização histórica.....	26
1.2	Autonomia e liberdade.....	34
1.3	Liberdade como autonomia: um análogo à ideia de liberdade.....	41
1.4	Da liberdade negativa à liberdade positiva: a condição da autonomia.....	46
1.5	Autonomia como autogoverno.....	55
2	O USO PÚBLICO DA RAZÃO: A RAZÃO AUTÔNOMA.....	69
2.1	O uso privado e uso público da razão: as derivações da heteronomia e da autonomia	79
2.2	O uso público da razão: a razão em debate.....	84
2.2.1	<u>A faculdade de filosofia como lugar da razão.....</u>	98
2.3	Subjetividade e objetividade no uso público da razão.....	104
3	O USO PÚBLICO DA RAZÃO AUTÔNOMA: AS CONDIÇÕES DA EMANCIPAÇÃO.....	108
3.1	Razão e história e as condições do progresso humano.....	112
3.2	Resistência e revolução no pensamento esclarecido.....	124
3.3	A ousadia do pensamento autônomo.....	135
3.4	A emancipação como correlato do esclarecimento: uma tarefa inextinguível.....	142
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	154
	REFERÊNCIAS.....	160

INTRODUÇÃO

A questão da emancipação se coloca para nós, hoje, com urgência. A temática, decerto, não é nova, tampouco, a urgência e necessidade de problematizar sobre ela. Todavia, dado o tempo, a partir do qual as condições foram propostas para que esse processo ocorresse, o que podemos constatar é que muitos indivíduos estão alheios a ele, a contar pelo contexto moderno, especialmente no denominado período da “*Luzes*”, no qual acreditou-se que a razão libertaria os indivíduos da crença e da superstição, muitos pensadores projetaram o ideal de uma sociedade emancipada. Entretanto, esse projeto parece ter malogrado. A confiança de que, através da razão, os indivíduos se afirmariam de forma autônoma e livre, reflete hoje cada vez mais a afirmação do indivíduo, centrado em seus interesses, apenas. A participação destes na política, enquanto construção das condições que sustentam a dignidade da pessoa humana, não constitui mais o horizonte de sentido da existência, pautado no interesse coletivo.

No entanto, mesmo que a confiança depositada na razão, que outrora se mostrou “iluminada”, tenha solapado aos desencantos que dela resultou, não significa que ela tenha perdido a autoridade de poder julgar a partir de seus próprios princípios. Immanuel Kant (1724-1804) foi um dos pensadores que desempenhou com esmero a investigação racional e se empenhou por fazer da razão uma juíza de si mesma, submetendo-a à crítica. Esse rigor com o qual o filósofo orientou suas investigações, constitui a motivação para encontrar os fundamentos para a emancipação na atualidade, sob bases seguras, tal como o filósofo procede na sua filosofia crítica. Com esse propósito, buscamos na filosofia de Kant os pressupostos para pensar a emancipação na atualidade a partir da concepção de autonomia e razão pública, considerando que estes dois conceitos agregam as condições sobre as quais o pensamento crítico se estrutura, assim como a forma de expressá-los, no intuito de suscitar no público para quem o sábio se dirige, o entusiasmo capaz de tirá-los da letargia e acomodação sob a qual se encontram.

A exortação para que os indivíduos possam fazer uso do próprio entendimento, de forma crítica e livre, foi o modo como Kant respondeu às expectativas suscitadas pelo movimento iluminista. O ensaio, através do qual ele se dirige aos indivíduos com a convocação *Sapere Aude!* (Ousa saber!), intitulado “*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*”, constitui-se como um dos mais incisivos apelos para que os indivíduos possam fazer uso de sua própria razão, sem a orientação de outrem. Essa convocação revela uma intenção marcadamente política, assim como uma atualidade no texto de Kant que nos coloca diante da

necessidade de nos questionarmos continuamente sobre nossos posicionamentos diante da realidade. Responder a ela exige um pensamento amadurecido, capaz de recusar a tutela, as “boas intenções” dos que oferecem a orientação, de bom grado. A marca do pensamento amadurecido é, tão somente a crítica, da qual resulta um modo de pensar rigoroso.

A análise da autonomia e da razão pública, a partir das quais é possível vislumbrar as condições para o esclarecimento no contexto iluminista, nos permite compreender como os escritos históricos-políticos estão interligados ao sistema crítico kantiano, no que diz respeito à orientação humana para sua realização, seja no âmbito político, cultural e histórico. Tais escritos são chamados “menores” por serem constituídos na forma de artigo, mas isso não significa que sejam menos importantes que as demais obras de Kant, principalmente por se tratar da investigação do desenvolvimento da história humana e das implicações decorrentes das ações humanas, quando mediadas pela razão. A pretensão é mostrar que, embora Kant pertença a um contexto histórico passado, não significa que as condições que engendraram a emancipação naquele contexto não encontram suporte na atualidade. O *Iluminismo*, enquanto movimento histórico, pertence ao passado e de acordo com Höffe (2005, p. XVII), em muitos aspectos, as orientações veiculadas por esse movimento revelaram-se frágeis como, “[...] a ideia de que o homem pode dominar todas as coisas, a fé no progresso constante da humanidade e, em geral, a confiança otimista na razão”. Todavia, alguns preceitos como liberdade, razão, justiça, são disposições que orientam as ações humanas e se estendem para além das condições espaço-temporais, permanecendo como tarefa constante no processo de desenvolvimento humano. É essa a contribuição que pretendemos extrair dos escritos kantianos, especialmente a que está relacionada à emancipação.

A expressão “emancipação” não foi utilizada por Kant. Ao processo de libertação de todo tipo de dominação, ele denomina *Esclarecimento*, e o define como “[...] a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (KANT, 2005, p. 63, grifo do autor). O sujeito esclarecido é aquele que pensa por si mesmo, sem recorrer a qualquer autoridade, senão a que a própria razão lhe dá. É, pois, na razão que ele encontra o fundamento das suas ações; é ela quem lhe dá autonomia para agir de acordo com sua própria orientação; é ela, o próprio fundamento da emancipação. A razão revela-se, desse modo, como fonte de interesses para a qual tudo deve convergir e nos permite compreender os problemas fundamentais da existência humana.

Pensar por si mesmo exige autonomia e liberdade e é para tais fins que a razão orienta o ser humano. Kant foi, decerto, um pensador iluminista e correspondeu às expectativas que o

Iluminismo suscitou, todavia, ele promoveu uma transformação dentro desse movimento, quando destacou a atividade de pensar criticamente como um processo contínuo e inesgotável.

A resposta à convocação para pensarmos por nós mesmos não se reduz a um espaço e a um tempo historicamente determinados, mas se projeta em nós exatamente porque, além da nossa finitude, somos racionais e essa condição nos permite superar as limitações que nos são impostas em qualquer tempo e lugar. O esclarecimento é, pois, um processo promovido pelo desenvolvimento da razão que se efetiva nas ideias e ações livres, razão essa que deve sujeitar-se continuamente à crítica de si mesma. Kant fala do seu tempo - o século XVIII – como “o século da crítica, a qual tudo deve submeter-se” (KANT, 1997, p. 5)”. Mas, a crítica não se refere apenas ao contexto do *Iluminismo*, ela se constitui como atividade constante do pensamento, na medida em que os seres humanos se compreendem como agentes racionais, que pensam sobre si mesmos, assim como nas condições que engendram os variados modos de participação nos acontecimentos cotidianos.

Posicionar-nos de forma crítica e reflexiva, com autonomia e liberdade diante de todas as questões, em qualquer tempo e lugar, é o maior legado que Kant pode ter nos deixado. Só a quem pensa por si mesmo e manifesta publicamente seus pensamentos é dada a possibilidade de erigir os alicerces da justiça política, que se constituem na igualdade de condições e nos permite participar livre e ativamente dos processos políticos, sociais, culturais, aos quais nossas vidas encontram-se imbricadas. Para tanto, é necessário que nos compreendamos livres de toda tutela e, como Kant (2005, p. 47) destaca, “[...] unicamente a autêntica e pura razão humana é a que se torna necessária e aconselhável para servir de orientação”.

O problema da política foi tratado por Kant com muita acuidade, principalmente por se referir a um momento de grandes transformações no cenário mundial, cujos processos desencadearam mudanças significativas na vida dos seres humanos e, principalmente, como apontava o filósofo da pequena Königsberg, engendra as condições de possibilidades que permitiriam pensar o desenvolvimento da humanidade. Mas, é preciso salientar que Kant não escreveu um tratado sobre política que tenha se estruturado a partir de uma teoria do conhecimento, uma metafísica que possa fundamentar seus posicionamentos, ou uma moral que venha orientar a vida das pessoas para alcançar determinado fim, pois já considera os problemas políticos inseridos nessas dimensões da vida humana, sem os quais elas estariam incompletas.

É sobre a história que Kant, inicialmente, se volta, considerando que nela o enredo da existência se desdobra e, na qual, a liberdade acontece. Tal desdobramento implica a compreensão que o ser humano passa a ter da realidade e, conseqüentemente, as transformações

ensejadas, assim como dos meios de que se utiliza para alcançar, não apenas seus propósitos individuais, mas os da espécie. Esse avanço revela o processo emancipatório que se constitui a partir do amadurecimento processual da razão. Caracteriza-se, portanto, como uma atividade de formação da consciência que permite ao homem compreender sua liberdade. A razão passa, desse modo, a ser o fio condutor da intervenção do ser humano na história-política de seu tempo, na medida em que suas decisões são medidas pela análise crítica, para a qual só a ousadia e coragem de pensar por si mesmo lhe possibilita.

A questão sobre o esclarecimento, no contexto de Kant, resultou dos debates entre os “Amigos da Ilustração” proposta pelo mensário *Berlinische Monatsschrift*, no intuito de provocar discussões relacionadas ao pensamento político, assim como despertar a crítica e a liberdade de pensamento, em uma época não esclarecida, na visão de Kant, embora ele considerasse que o esclarecimento estava em processo. Não foi à toa que ele colocou em xeque a própria *Ilustração*, inquirindo de modo provocativo sobre o tema anteriormente proposto com o objetivo de realçar a liberdade como elemento fundamental do esclarecimento. O texto de Kant descortina as várias formas de orientação capazes de subjugar o outro sem que este sinta necessidade de desprender-se das mesmas, permanecendo menor. Todavia, Kant (2005, p. 65) salienta que, apesar da dificuldade de desprendimento da menoridade, é possível o esclarecimento de um público, se lhe for dada a liberdade, a qual se torna o elemento indispensável para o esclarecimento. É desse modo que o ser humano avança rumo ao progresso de sua espécie, quando ele começa a vencer as adversidades e determinações que o fazem menor, tais como preconceitos, preceitos e fórmulas, constituídas para servir de direção, de “orientação”. Visto sob esse prisma, o esclarecimento faz-se como um processo contínuo, uma disposição incansável que exige sempre esforço e conhecimento, pois dele depende o desvelar da humanidade. Nesse sentido, compreende-se duas dimensões no processo que envolve o esclarecimento: a) a subjetiva, cuja dinâmica se pauta na coação interna do indivíduo que decide por coragem usar seu próprio entendimento e, a partir da consciência da lei moral, decide agir por ela, manifestando uma vontade autônoma, capaz de estabelecer leis para si mesmo. Do reflexo dessa ação que tem como farol a lei moral, tem-se b) a dimensão objetiva, a qual resulta da postura crítica do homem, que passa a compreender não apenas a si mesmo, mas todo o processo histórico no qual está inserido, a partir dos desdobramentos, dos quais ele participa e dá sentido à História, fazendo do Esclarecimento um movimento político e social.

Essa síntese entre a dimensão subjetiva e objetiva tem seu ponto de intersecção no uso que se possa fazer da razão publicamente, ou seja, quando um sujeito esclarecido se manifesta

de forma pública sobre qualquer assunto, sobre o qual esteja versado, para um público capaz de compreendê-lo. O uso público da razão permite que outros possam analisar criticamente o que está sendo anunciado. As ideias proferidas devem, por um lado, atender aos requisitos lógicos na determinação dos conceitos, os quais têm que ser rigorosamente distintos e justificados, e por outro, precisam ser submetidas pelo público, para quem elas são direcionadas, a uma avaliação racional, sob os princípios da razão. Note-se que a relação estabelecida entre aquele que se manifesta publicamente e o público para quem ele se dirige é de uma igualdade de condições que favorece o debate, na medida em que este é alicerçado a partir dos princípios racionais. Essa relação reflete tanto um enriquecimento como o amadurecimento daqueles que se propõem constantemente a dialogar sobre todas as questões de forma pública, favorecendo, desse modo, a emancipação.

Para desenvolvimento da pesquisa, usamos como suporte teórico o conjunto de obras de Kant, como: as três críticas; o ensaio *Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?* (1784), *Que significa orientar-se no pensamento?* (1786), *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita* (1784), *O Conflito das Faculdades* (1798), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), *Metafísica dos Costumes* (1797), entre outras que atravessam as questões referidas ao tema proposto, embora se dirijam a elas apenas indiretamente.

Recorremos ainda a vários estudiosos da filosofia kantiana e da interpretação que estes fazem sobre o alcance do seu projeto filosófico na contemporaneidade, entre eles podemos citar, Ricardo Terra, Onora O'Neill, Joel Klein, Höffe, Katerina Deligiorgi, Paul Guyer, Schneewind, Guido de Almeida, José Heck, (...). A lista é extensa, o que sugere que há muito nos escritos kantianos que despertam a atenção dos críticos da filosofia de Kant na atualidade e o quanto ainda podemos extrair delas. Höffe (2005, p. XXII) afirma que “[...] Kant está em desacordo com importantes tendências em filosofia, ciência e política”. Mas, essa não conformidade à consciência da nossa época não impede que encontremos respostas, ou que, ao menos os seus escritos possam nos despertar interesse, no sentido de apontar um horizonte para compreendermos os problemas do nosso tempo.

É com esse intuito que nos propomos a desenvolver a investigação, cujo enredo divide-se em três capítulos, os quais são subdivididos em tópicos e tópicos. No primeiro capítulo, intitulado *A concepção de autonomia na filosofia de Immanuel Kant*, apresentamos a compreensão da autonomia e seu vínculo com a moralidade, destacando a originalidade com a qual Kant abordou a temática no contexto moderno, na medida em que a compreende como uma propriedade da vontade de ser lei para si mesma. Essa postura constitui a novidade da

compreensão da autonomia que diferencia Kant dos demais filósofos que trataram da questão antes dele e depois dele. Nesse intuito, seguimos a pesquisa com o subtópico - *Um breve comentário sobre a concepção de autonomia: uma contextualização histórica* - para mostrar as diferentes concepções de autonomia, apresentadas por diferentes autores, a fim de realçar essa inovação na concepção de autonomia de Kant que, apesar de suscitar críticas na contemporaneidade, ainda se mostra relevante.

Nos tópicos seguintes, - cujos títulos são: *Autonomia e liberdade, Liberdade como autonomia: um análogo à ideia de liberdade como espontaneidade* - destacamos a relação existente entre a autonomia e liberdade para realçar a inovação da abordagem kantiana sobre a ação autônoma e livre, cujo respaldo encontra-se na lei moral, a qual se assenta em argumentos *a priori*, condição que nos permite assenti-la como lei da causalidade pela liberdade, capaz de determinar a vontade, independentemente de qualquer influência externa. A essa liberdade, Kant atribui um valor positivo, O valor positivo da liberdade contrapõe-se à liberdade de se mover em direção a determinados fins, para a qual ele atribui valor negativo. O valor positivo da liberdade aponta para duas modalidades que ela assume no sistema kantiano - a espontaneidade e a autonomia - a partir das quais é possível fazer uma analogia no que tange à possibilidade de começar por si mesmo uma causa.

Em seguida, tratamos do efeito dessa causalidade de si que se dá como condição da autonomia. Nesse tópico, cujo título é *Da liberdade negativa à liberdade positiva: a condição da autonomia*, realçamos os fundamentos e as razões dessa vontade autônoma, tais como a lei moral - na medida em que ela se revela como um *factum* da razão - e o dever, a partir do qual essa lei se efetiva. Destacamos ainda o posicionamento de alguns críticos sobre o assentimento da lei moral como um fato da razão, a partir dos quais esse conceito se torna mais evidente.

O tópico *Autonomia como autogoverno* arremata a concepção de autonomia na filosofia de Kant, marcada pela originalidade, através da qual o autor se destaca no contexto moderno, na medida em que ele supera as concepções de moralidade nos séculos anteriores e constrói a ideia de uma legislação, pautada na autonomia da vontade que, ao legislar para si, a partir da lei moral, legisla, também, para todos os que estão sob os mesmos princípios.

No segundo capítulo *O uso público da razão: a razão autônoma*, abordamos a concepção de razão pública, sob a ótica moderna e contemporânea, destacando as semelhanças e diferenças existentes entre Kant e alguns teóricos na contemporaneidade para dar ênfase ao modo como Kant concentra a ideia de razão pública no âmbito da argumentação. Destacamos

ainda o caráter público do uso livre da razão, na medida em que esta se constitui como única autoridade, no âmbito da comunicação.

No tópico seguinte - *O uso privado e uso público da razão: as derivações da heteronomia e autonomia* -, apresentamos os usos público e privado da razão e a correlação destes com a autonomia e a heteronomia, respectivamente. Mostramos que a articulação entre esses dois usos possibilita a saída da menoridade, se o uso da razão for consentido em cada âmbito - o público e o privado - de forma adequada. Em seguida destacamos o debate razoável público como o efeito da relação de pessoas que pensam com autonomia, assim como o alcance dessa comunicação que, ao assumir esse caráter público, de forma irrestrita, garante a participação de todos. Apresentamos, ainda, as três máximas do entendimento promovidas por Kant no *parágrafo 40 da Crítica da Faculdade do Juízo*, como mediação do esclarecimento. Admiti-las, garante a autonomia de um pensamento consistente, comprometido pelo uso público da razão, do qual resulta a autorreflexão crítica.

Em seguida, destacamos no subtópico *A faculdade de filosofia como o lugar da razão*, para enfatizar que é nesse espaço que a razão pode se desenvolver de forma autônoma. Por esse motivo, reclamamos a necessidade de institucionalizar a faculdade de filosofia, no intuito de assegurar esse espaço para o cultivo e exercício permanente do uso público da razão, diante do propósito de cultivar a verdade, da qual ela é guardiã.

No último tópico do segundo capítulo, intitulado *Subjetividade e objetividade no uso público da razão*, abordamos a necessidade de integração dos juízos subjetivos e privados à universalidade para que o debate se torne efetivamente público. Nesse sentido, recorreremos à ideia de *sensus communis* na medida em que essa ideia apresenta uma modalidade da capacidade de julgar que potencializa as condições universais do ajuizamento que nos permite compreender essa ideia como uma faculdade de julgar *a priori*. Apresentamos, por fim, o duplo procedimento das operações do *sensus communis*, do qual resulta o ponto de interseção entre o individual e o coletivo.

No terceiro capítulo, abordamos de forma mais contundente as condições da emancipação sob o título *O uso público da razão autônoma: as condições da emancipação*. Apresentamos, inicialmente, uma abordagem do contexto iluminista, no qual as condições da emancipação foram germinadas, embora, em muitos aspectos, não tenham alcançado êxito. Destacamos a singularidade com a qual Kant promove as condições para o pensamento autônomo, destacando o esclarecimento como um processo contínuo.

Apresentamos no tópico *Razão e História e as condições para o progresso humano* o novo direcionamento que a reflexão sobre a História adquire no pensamento de Kant, centrada na ideia de que o ser humano é capaz de atribuir um sentido para si mesmo e para a própria História, na qual ele progride rumo à sua humanidade. Destacamos a ideia de progresso na história como resultado da orientação racional com a qual o ser humano age e transforma a realidade em virtude do fim que ele pretende alcançar.

No tópico *Resistência e revolução no pensamento esclarecido*, expomos as condições de uma minoridade auto imposta e do tempo demasiadamente longo no qual a saída dessa minoridade se processa. Destacamos a *Revolução Francesa* como sinal histórico que marca o esclarecimento, na medida em que esse movimento indica o germe do progresso para o melhor, muito embora Kant seja desfavorável às revoluções, em favor das reformas. Destacamos ainda o esclarecimento como uma revolução no modo de pensar, provocado pela disposição de ânimo dos que pretendem superar as adversidades e impossibilidades do progresso do humano. Por fim, apresentamos o cultivo da liberdade, sem a qual o esclarecimento seria impossível.

Prosseguimos no tópico - *A ousadia no pensamento autônomo* - enfatizando, inicialmente, as dificuldades apresentadas ante ao processo do esclarecimento e em seguida, tratamos das condições que favorecem o pensamento autônomo. Destacamos a ênfase dada à liberdade como condição da argumentação e da crítica públicas, mediante razões, nas quais se fundamenta a coragem e a ousadia de pensar por si mesmo, bem como o limite entre os diferentes usos da liberdade, os quais estão relacionados aos âmbitos público e privado.

Por fim, apresentamos o tópico - *A emancipação como correlato do Esclarecimento: uma tarefa inextinguível* - no qual sintetizamos o propósito da investigação. Nele destacamos o esclarecimento como um processo contínuo e que, apesar dos diferentes contextos e problemas vivenciados historicamente, é sempre possível atualizar a exortação - *Sapere Aude!* - na qual Kant ancorou o projeto do esclarecimento no século XVIII, para o qual a razão crítica constituía-se como fundamento. Mostramos que, enquanto movimento histórico, pertencente ao passado, o *Iluminismo* nos deixou uma herança, da qual podemos destacar perdas e ganhos, mas que, desse contraste é sempre possível extrair dele as condições que possibilitam o pensamento autônomo. Elencamos os direcionamentos, por vezes pouco iluminados da razão, no sentido de mostrar que ela não trouxe apenas luzes, mas também sombras. Enquanto exigência de responder aos problemas atuais, o esclarecimento se projeta para o futuro, o que nos permite admiti-lo como uma tarefa contínua e inesgotável.

1 A CONCEPÇÃO DE AUTONOMIA NA FILOSOFIA DE IMMANUEL KANT

A concepção de autonomia na filosofia de Immanuel Kant é, por certo, um dos temas mais instigantes de sua filosofia moral. A capacidade de atribuir leis a nós mesmos, colocando-nos acima de qualquer condicionamento ou autoridade externas é o fator preponderante que marca a nossa autonomia, no sentido em que Kant a configura. Essa condição realça a moralidade de modo singular, na medida em que o sujeito moral não é identificado apenas como aquele que segue princípios ou regras morais externas, mas aquele que legisla sobre sua própria vontade, quando tomada racionalmente. Trata-se de um processo autoconsciente de afirmação de si a partir das condições estabelecidas pela razão, por meio da vontade, que lhe permite agir sem ter que atrelar suas convicções a outros determinantes que não aqueles que ela própria (a razão) autoriza. A autonomia, desse modo, subjaz à moralidade, constitui o seu fundamento, tal como Kant afirma na *Segunda Secção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) “[...] a autonomia da vontade é a qualidade da vontade pela qual ela é lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)” (KANT, 2009, p. 285). A escolha da vontade subjetiva fica, pois, atrelada à lei universal, na qual os objetos do querer são assegurados, constituindo, desse modo, o princípio da autonomia.

A ideia de autonomia é inserida na filosofia moral proposta por Kant como sequência da investigação das condições que possibilitam um conhecimento *a priori*, cuja possibilidade se dá a partir das condições espaço-temporais, nas quais os objetos são dados. É a conclusão de Kant, ao fim de sua primeira crítica - a *Crítica da Razão Pura* (1781) - a de que só há como validar o conhecimento no âmbito empírico, e que as ideias que extrapolam essa dimensão, não são passíveis de conhecimento, apresentam-se apenas como possibilidade. O empreendimento que fora dispensado para as ciências da natureza e matemática não apresenta resultados para as ideias transcendentais – *Alma, Liberdade, Deus* – tal como Kant as denomina. Tais ideias não estão no domínio do que se possa conhecer, determinar conceitualmente, mas referem-se às ações práticas, constituem o domínio da filosofia moral, cujo escopo referencia o que é possível fazer, ou melhor, o que se deve fazer. Kant, ao final da primeira *Crítica*, precisamente na *Segunda Secção do Cânone da Razão Pura* deixa claro que a razão, no seu uso especulativo, não consegue encontrar satisfação completa fora do campo da experiência, embora neste âmbito, ela tenha encontrado as respostas possíveis para as quais ela tenha se dedicado, sem, contudo, satisfazer-se completamente. Por esse motivo, ele aponta para um outro caminho, qual seja, “[...] procurar se a razão pura pode também encontrar-se no uso prático” (KANT, 1997, B

832). Com esse propósito, o filósofo tenta alcançar o êxito que no uso especulativo da razão não foi possível, no sentido de atender à exigência da razão na busca pelo incondicionado. Para tanto, ele se dedica à preparação do terreno da moral e o faz na *Fundamentação*, obra na qual ele trata dos vários elementos que compõem sua filosofia moral, estendendo esse propósito para a segunda *Crítica*. O recurso do uso prático da razão promoveu um direcionamento diferente daquele que orientou a razão no seu uso especulativo, não obstante, o interesse pelo incondicionado tenha permanecido. Nesse sentido, ele se empenha para provar que existem leis resultantes de uma causalidade livre, capazes de determinar completamente *a priori* o fazer e o não fazer (KANT, 1997. B 835).

Na *Fundamentação*, Kant se dedica à tarefa de encontrar o princípio supremo da moralidade, cujo fundamento tenha origem *a priori* na razão. Esse princípio assenta-se na autonomia da vontade, a qual dá-se na forma de lei universal e se expressa do seguinte modo: “[...] age segundo a máxima que possa sempre fazer de si mesma uma lei universal” (KANT, 2009, p. 273). À lei que ordena a vontade de forma incondicional, Kant denomina Imperativo Categórico. Mas, essa relação não pode, segundo Kant, “[...] ser provado por mera análise dos conceitos que nele ocorrem, porque se trata de uma proposição sintética” (KANT, 2009, p. 285). Para prová-la é necessário “[...] ir além do conhecimento dos objetos e para uma crítica do sujeito, isto é, da razão pura prática, pois essa proposição sintética, que comanda apodicticamente, tem de poder vir a ser conhecida plenamente *a priori*” (KANT, 2009, p. 285). Na obra supracitada, Kant mostra a vinculação da autonomia da vontade com a moralidade, através do método analítico, o qual ele acredita ser o mais conveniente para mostrar que as pessoas possuem uma concepção de moralidade, mesmo que, inicialmente, não saibam fundamentá-la; trata-se de uma compreensão comum, a qual ele toma como ponto de partida para a investigação da determinação do princípio supremo desse conceito, para depois retornar à base de onde partiu, utilizando-se do método sintético, no intuito de definir o seu uso. O que Kant propõe, na obra supracitada, por meio do uso sequencial dos métodos analítico e sintético, na escalada que vai da base comum do conhecimento moral até a sua fundamentação, é mostrar que a moralidade não é “uma ideia quimérica, sem verdade” (KANT, 2009, p. 301), propósito que o filósofo se esforça na terceira seção da *Fundamentação* (*Grundlegung*) para justificar, por meio do método sintético *a priori*. A análise conceitual que Kant realiza na seção I e II da *Fundamentação* dos conceitos éticos, considerados fundamentais, tais como, lei moral, dever, boa vontade, liberdade, aponta para uma compreensão dos significados desses conceitos apenas, pois o que o filósofo pretende mostrar é que a distinção entre o conhecimento racional

moral comum e o conhecimento moral filosófico se dá por um grau mínimo de abstração; que o esclarecimento e desenvolvimento do saber ético, próprios do conhecimento moral filosófico, estão presentes na moral vulgar, portanto, nada lhes é acrescentado. Essa explanação nos remete aos juízos analíticos que Kant (1997. B 11) denominou também de explicativos, por considerar que nestes “[...] o predicado nada acrescenta ao conceito do sujeito e apenas pela análise o decompõe nos conceitos parciais, que já nele estavam pensados (embora confusamente)”. Na terceira secção da *Fundamentação*, Kant se propõe a fundamentar teoricamente os conceitos analisados nas secções anteriores, a fim de estabelecer o princípio supremo da moralidade, condição possível por intermédio do método sintético (ou progressivo). O recurso metodológico utilizado é fundamental para dar suporte ao empreendimento, que inicia com a análise do conhecimento moral comum em direção ao seu princípio, para depois fazer o caminho inverso, de modo sintético. A caracterização do procedimento metodológico, tal como Kant expressa na obra *Prolegômenos a toda a metafísica futura* (1873) é analítica, e estes, na condição de exercícios preparatórios,

devem, por conseguinte, fundar-se em alguma coisa que já se conhece seguramente, a partir da qual se possa partir com confiança e subir até às fontes que ainda não se conhecem e cuja descoberta nos explicará não só o que se sabia, mas ao mesmo tempo nos fará ver um conjunto de muitos conhecimentos, todos provenientes das mesmas fontes (KANT, 1987, p. 36).

O que é dado, de antemão, é a concepção comum de moralidade, mas, para que esta possa ser constituída como fundamento, precisa ser validada, condição possível por meio de um exame crítico, do qual resulta a “dedução” do imperativo categórico, considerado por Kant como o princípio supremo da moralidade, possível através do método sintético, tal como fora aludido acima. Se o método analítico tem a função de estabelecer as condições que possibilitam validar um conceito dado de moralidade inicialmente suposto, o método sintético cumpre a tarefa de constituir, por “dedução”, a realidade objetiva dele, assim como a validade dos juízos em que ele é aplicado. Todavia, como observa Guido Antônio de Almeida (2009, p. 26-27), não se tem uma compreensão exata desse conceito de moralidade, anteriormente previsto. E, embora Kant se refira ao “conhecimento moral comum como contendo as ideias comuns de dever, da obrigação e de uma necessidade absoluta”, não há provas suficientes que possam determinar o ponto de partida da reflexão kantiana, o que dificulta justificar o ponto de chegada que é estabelecer o princípio supremo da moralidade, propósito que ele intenta na *Fundamentação*.

Kant inicia a primeira secção da *Fundamentação* com a seguinte afirmação: “Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo

irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*” (2009, p. 101, grifo do autor). Essa consideração acentua a vontade como possibilidade de determinar a ação de modo absoluto, sem qualquer apelo ou inclinação aos condicionantes naturais e/ou sociais. Não se trata, pois, de uma simples vontade, mas de uma vontade inteiramente boa, capaz de colocar-se acima de qualquer desejo, de distanciar-se das condições subjetivas que influenciam a escolha dos indivíduos, na medida em que atendem a propósitos definidos, relacionando o bom com o que é útil e agradável. A compreensão de uma vontade irrestrita assenta-se na moralidade, naquilo que é bom em si mesmo, não se encontra limitada por qualquer condição.

A boa vontade, tomada como ponto de partida, caracterizaria o ponto fundamental da investigação sobre o princípio supremo da moralidade, na medida em que esta é atribuída a todo sujeito capaz de fazer escolhas racionais, o que significa que ele é capaz de discernir o que é bom, na medida em que este conceito está relacionado ao que é útil e agradável, do que é irrestritamente bom, ou seja, do que é moralmente bom. Contudo, dizer que todo indivíduo é capaz de boa vontade não é condição para a ação moral, pois ele também pode fazer escolhas relacionadas às condições subjetivas particulares, as quais não são necessariamente boas, aliás, essas condições podem estar relacionadas aos desejos mais nefastos e inescrupulosos, capazes de comprometer a moralidade. Então, para atribuir moralidade às ações, Kant recorre ao *dever*, pois considera que, se os indivíduos sabem o que devem fazer, mas não o fazem por força das inclinações sensíveis, o *dever* se torna necessário para determinar a ação moral. Nesse sentido, pode-se afirmar que para Kant, a ação moral é uma ação por dever, e o valor moral desta é realçado na segunda proposição da primeira seção da *Fundamentação*, quando o filósofo afirma que tal valor não está

[...] *no intuito* a ser alcançado através dela, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida, logo, não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas meramente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação ocorreu, abstração feita de todos os objetos da faculdade apetitiva (KANT, 2009, p. 125, grifo do autor).

O que confere moralidade à uma ação é o princípio que a determina e não os efeitos que dela possam resultar. Agir por dever torna-se, então, necessário segundo a lei moral e por respeito a ela, a partir da qual as ações passam a ter validade universal. O dever encontra-se ligado à lei moral, assim como os demais elementos que compõem a moralidade no sistema kantiano, quais sejam, autonomia, liberdade, imperativo categórico, boa vontade, respeito, os quais serão desenvolvidos ao longo do texto.

A noção de lei moral ocupa o ponto central da filosofia moral de Kant e é ela que fundamenta o conteúdo moral da autonomia, na medida em que ordena estender aos outros

aquilo que se quer para si. O ordenamento que deriva da lei moral é incondicional, não se confunde com regras determinadas externamente, não estando ligada às condições que influenciam a ação. Ela dá uma razão para agir, porque é uma exigência moral e, mesmo que o indivíduo não faça o que a lei exige, ele não pode ignorar a razão que ela oferece, por isso ela se constitui como fonte de valor ou, pelo menos, deveria se constituir. Esse valor é atribuído às ações quando estas são realizadas por dever e não porque estão associadas às inclinações vinculadas à benevolência ou, simplesmente, estejam conformes ao dever.

A conformidade com o dever ocorre quando se realiza uma ação que é, ao mesmo tempo, condicionada a um fim, derivado de interesses particulares sem, no entanto, deixar de atender às prerrogativas morais que regulam a vida dos indivíduos, tal como se verifica no exemplo em que uma pessoa realiza ações justas para alcançar um determinado propósito, como ser bem-visto perante a sociedade, com a finalidade de que esta atitude motive a credibilidade dos demais sobre si. Pode-se ainda agir em conformidade com o dever ao mesmo tempo em que há uma inclinação do agente em fazê-lo, como a prática da caridade, motivada pelo sentimento de compaixão, assim como o resultado da ação, que provoca um sentimento de contentamento. Todavia, a mera conformidade ao dever não atribui valor moral à ação, mas apenas legalidade. Para as ações legais, há sempre um motivo determinante que justifica a adesão ao dever, o que faz delas condicionadas, diferentemente da boa vontade que não requer nenhuma razão ulterior, pois esta assenta-se no próprio querer. Por tal razão, a ação moral, resultante de uma vontade incondicional, ou seja, de uma vontade boa em si mesma, não pode ser verificada na própria ação. Ela é boa:

[...] não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão-somente pelo querer; isto é, em si, e, considerada por si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação e até mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações (KANT, 2009, p. 105).

Para a ação moral não há, portanto, conceitos de normas ou preceitos que possam determinar a conduta humana, mas sua determinação se dá pelo próprio querer. O que caracteriza a moralidade de uma ação, não se estabelece na simples conformidade com o dever (isso seria legalidade), mas na aceitação do dever por si mesmo. De modo contrário, quando as ações são determinadas por inclinações, exclui do agente todo o mérito, posto que a motivação da ação é externa, entretanto, as ações quando são benevolentes, não significam que sejam incorretas, do ponto de vista moral. As razões que as motivam é que qualificam o valor que as determina, isto é, se ela é moral ou não. Pode ocorrer de uma ação benevolente ter valor moral, o que não pode ocorrer, para que ela seja moral, é que o motivo de sua determinação tenha

origem nas inclinações. Por isso, a ética de Kant se sustenta na ação por dever, a qual se encontra inteiramente desvinculada de qualquer propósito, a não ser naquilo que é autorizado pela lei moral. Esta, por sua vez, oferece razões para a ação e se dá como o único motivo para a ação moral, uma vez que determina de forma objetiva e não por influência das inclinações que afetam a sensibilidade de todo ser racional, contingenciando suas ações.

Encontrar razões para agir moralmente é dar-se conta da lei, que assim é independente do que se possa pensar ou sentir a respeito dela. A noção de lei moral reúne, pois, a *condição subjetiva*, o princípio da vontade, segundo o qual a razão orienta as ações de acordo com as condições do sujeito, sejam elas derivadas das inclinações ou de preceitos normativos, os quais Kant chama de *máximas*, e a *condição objetiva*, que vale para todo ser racional e constitui um princípio segundo o qual se deve agir. Assim sendo, a ação moral, pautada na universalidade da lei, tem de configurar-se na forma de uma máxima, na medida em que esta possa erigir-se de modo universal, ou seja, quando esta faz valer a lei, mesmo com o prejuízo das inclinações. Contudo, agir como manda a lei moral é deveras difícil se considerarmos a força das inclinações para todo ser natural. Então, é necessário considerar que o princípio fundante desta lei se encontra na razão e, para compreender o conteúdo dela, recorre-se ao conceito de vontade, posto que esta tem o poder de agir com base em princípios, condição essencial para vencer as tendências sensíveis às quais todo ser racional está sujeito. Essa condição de agir segundo princípios, proposta para uma vontade imperfeitamente racional, ou seja, para uma vontade humana influenciada por tendências naturais, permite pensar na adesão à lei que manda agir de forma categórica, independente de todo conteúdo, e permite ainda admitir a possibilidade real deste princípio moral, dado de forma *a priori*. Para explicar como esse princípio moral constitui uma necessidade de nos impor uma lei, Kant o compara à necessidade presente nas leis naturais, das quais decorre a sequência dos acontecimentos no mundo, embora essas leis não impliquem obrigações, como é o caso do princípio moral.

A compreensão que temos do movimento no universo, derivado das leis naturais, é respaldado na ciência, que diz do mundo fenomênico, aquilo que ele é. A moralidade, por extrapolar os limites desse conhecimento teórico, diz apenas o que o mundo deveria ser e é por isso chamado de conhecimento prático. Em conformidade com o exposto, afirma Kant: “[...] o uso teórico da razão é aquele mediante o qual conheço *a priori* (como necessário) que algo é, enquanto o prático me dá a conhecer *a priori* o que deverá acontecer” (1997. B 661, grifo do autor).

Kant sustenta que a ação é motivada pela vontade, mas, para uma vontade influenciada pelas inclinações naturais, essa motivação não corresponde à exigência da necessidade constituinte das leis naturais, as quais conferem legitimidade à experiência. É preciso, então, considerar que a vontade possa ser determinada somente pela razão e Kant admite essa possibilidade quando afirma que a razão pura pode conter esse fundamento suficiente para tal determinação, tal como ele expressa na anotação referente à definição *Das proposições fundamentais da razão prática pura*, logo no início do primeiro livro da *Crítica da razão prática*, tal como ele apresenta: “[...] Se se admite que a razão **pura** possa conter um fundamento praticamente suficiente para a determinação da vontade, então existem leis práticas; do contrário todas as proposições fundamentais práticas tornam-se simples máximas” (KANT, 2002, p. 33). Antes ele define tais proposições do seguinte modo:

Proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade, <determinação> que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou **máximas**, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou **leis** práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional. (KANT, 2002, p. 31-32, grifo do autor).

Embora a vontade de um ser racional e finito seja determinada por todas as influências de sua natureza sensível, é preciso levarmos em conta a suposição de Kant de que a razão pura possa conter esse fundamento de determinação da vontade, capaz de determiná-la também de forma objetiva, o que lhe confere o estatuto de leis práticas, então, poderemos pensar em uma correspondência entre a necessidade presente nas leis da natureza, embora o uso da razão seja, nesse caso, teórico e determinado pela natureza do objeto, com a necessidade das leis práticas que decorrem do conhecimento prático, cuja relação tem a ver, segundo Kant (2002, p. 34), “[...] simplesmente com fundamentos determinantes da vontade”. A determinação objetiva da vontade implica na representação de máximas segundo a forma, diferentemente da determinação subjetiva que tem na matéria o objeto da própria vontade e esta, uma vez submetida a uma condição empírica, não poderá alcançar o estatuto de lei prática. No entanto, “[...] se se separa de uma lei toda a matéria, isto é, todo objeto da vontade (enquanto fundamento determinante), dela não resta [49] senão a simples **forma** de uma legislação universal” (KANT, 2002, p. 45, grifo do autor). E conclui:

Logo, um ente racional ou não pode absolutamente representar **seus** princípios prático-subjetivos, isto é, suas máximas, ao mesmo tempo como leis universais, ou tem de admitir que a simples forma dos mesmos, segundo a qual eles **convêm à legislação universal**, torna-os por si só uma lei prática (KANT, 2002, p. 45, grifo do autor).

O que nos interessa diante da conclusão que o autor apresenta é a possibilidade de admitir que os princípios práticos subjetivos possam ser representados como leis universais práticas, cujo fundamento determinante da vontade deriva não da matéria, mas da forma, pois se esta se impuser sobre todas as nossas inclinações, teremos condições de agir pela simples forma da lei, o que nos garantirá autonomia sobre todos os fundamentos de determinação da vontade, empiricamente condicionados. Essa possibilidade configura a ideia de autonomia na filosofia de Kant (2009, p. 349), quando ele a define como “[...] a propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei”.

Essa compreensão da autonomia da vontade na filosofia moral de Kant, parece constituir a grande novidade que o autor oferece dentro do panorama estrutural que vai da necessidade de fundamentar o conhecimento, através da investigação empreendida pela razão teórica que resulta na possibilidade de um conhecimento *a priori* da realidade empírica, até o assentimento de que a moralidade constitui um conhecimento prático que exige, por esse motivo, o uso prático da razão, já que não trata das coisas como elas são, tal como é o conhecimento teórico, mas refere-se ao modo como devemos agir, do esforço que devemos fazer para superarmos as tendências sensíveis da nossa natureza, as quais nos limitam à finitude.

No entanto, mesmo considerando os avanços propostos pelo filósofo, há muitos aspectos de sua filosofia moral que o aproximam da Antiguidade, assim como várias críticas desferidas por pensadores contemporâneos, que nos alertam para um olhar cuidadoso sobre o diferencial da sua filosofia. Nesse sentido, far-se-á um apanhado histórico sobre a temática no intuito de perceber se a concepção de autonomia de Kant, realmente, promoveu uma mudança significativa no contexto moderno e se, na contemporaneidade, tal concepção continua oferecendo condições para a resolução dos problemas atuais, especialmente, se a autonomia, tal como é proposta por Kant, se dá como condição da emancipação humana.

1.1 Um breve comentário sobre a concepção de autonomia: uma contextualização histórica

A noção de autonomia relacionada ao pensamento moral, assim como as considerações que ensejaram as mudanças no contexto moderno, na medida em que favoreceram o desprendimento das concepções que atrelava o pensamento do homem a uma vontade divina, da qual derivaram as vontades humanas e de cuja orientação dependiam os indivíduos, decerto não é mérito exclusivo de Kant. Essa posição anti-voluntarista, no que tange à vontade divina,

é considerada a “marca definidora do Iluminismo”, tal como sugere Paul Guyer (2016, p. 4) e fora difundida por muitos pensadores nos séculos XVII e XVIII que partilhavam dessa mesma convicção, cujo suporte encontra-se na razão humana, a qual assegura o reconhecimento das leis morais sem recorrer a nada ulterior a ela mesma. Essa compreensão de uma razão independente da vontade divina é o que acentua a possibilidade do desprendimento dos indivíduos das crenças e convicções marcadas por uma autoridade que não seja a própria razão e garante que eles se posicionem de modo autêntico, a partir do pensamento e atitudes autônomas. Esse foi o propósito dos iluministas, que marcou significativamente um momento histórico no qual Kant se insere e se destaca por redefinir a noção de autonomia, elevando-a à categoria da universalidade, além de realçar a ideia de que as leis que devem regular nossas atitudes são provenientes da nossa própria razão, e não de uma razão superior que se manifesta como vontade divina, da qual os indivíduos eram dependentes. No entanto, apesar dessa posição anti-voluntarista ter orientado o pensamento de muitos iluministas, assim como o de Kant, ela não é propriamente uma novidade. Os traços dessa independência veiculada pela razão humana já aparecem na antiguidade, nos escritos de Platão, na referência que o ateniense faz a Sócrates, assim como nos estoicos.

A compreensão de autonomia na filosofia platônica define-se a partir do contorno político no qual se erige a *pólis* grega dos séculos VIII e VII a.C., momento no qual a razão humana se estrutura em torno das questões relacionadas ao sentido da existência, redimensionando o interesse pela *phýsis* e voltando-se para as questões propriamente humanas. É o momento a partir do qual o homem se percebe como ser de razão e como, a partir dela, ele pode orientar sua própria vida, fazer suas próprias escolhas, participar ativamente da vida na *pólis*. Tal participação garantia-lhe o direito de cidadania, cujo alcance não contemplava a todos. Apenas homens maiores de 18 anos, nascidos na Grécia e não escravos tinham essa possibilidade. Mas, uma vez cidadãos, esses podiam opinar nos assuntos relacionados à vida dos demais indivíduos, como a construção ou alteração das leis, que tinha como propósito o bem comum. Isso porque uma das características desse momento histórico era a definição do conceito de isonomia que garantia a igualdade de condições a todos os cidadãos.

Consideradas as limitações referentes à participação dos demais indivíduos na *pólis*, condição que fere o conceito de isonomia, pretende-se destacar o processo que caracteriza a autonomia no período clássico, na medida em que esta resulta da educação do cidadão para o bem, na perspectiva de que este possa contribuir para a efetivação da justiça na *pólis*. Platão expressa bem essa relação da cidade justa com o conhecimento que o homem adquire do Bem,

cujo reflexo resulta nas ações igualmente justas, permitindo que este consiga orientar moralmente suas ações, antes mesmo de submeter-se às determinações da lei exterior a ele. Essa situação evidencia que a razão humana é a fonte originária da orientação humana, que através dela é possível discernir o bem do mal, o certo do errado e, portanto, fazer escolhas que favoreçam o Bem maior. A ideia de usar a razão para orientação da vida, em toda sua extensão, caracteriza o início da filosofia, que se constitui exatamente quando o homem começa a buscar explicações do mundo a partir de si mesmo. O uso da razão como guia das nossas ações, favorece ainda o domínio das paixões. No que tange aos impulsos que afetam o corpo humano, como as emoções, os sentimentos, há uma tendência de que estes causem instabilidade, desequilíbrio, provocando injustiça, tal como Platão relata em um de seus *Diálogos*, no *livro IV da República*, quando faz alusão à conversa de Sócrates com Gláucon.

Nesse livro, Platão apresenta o diálogo através do qual Sócrates, com o consentimento de Gláucon, diz haver “[...] na cidade e na alma de cada indivíduo as mesmas partes, e em número igual” (PLATÃO, 1976, L IV 441a de c a d), embora não o sejam do mesmo modo, mas que a justiça tem no indivíduo o mesmo caráter que na cidade. Da mesma forma que divide a cidade em três classes funcionais, a saber, a classe dos artesãos e comerciantes, para a qual a temperança é a virtude; a classe dos guerreiros, para a qual a virtude é a coragem e a classe dos filósofos, cuja virtude é a sabedoria, Sócrates classifica a alma em concupiscente, irascível e racional, sendo esta última a que deve ter domínio sobre as demais para que o homem possa estar em harmonia consigo mesmo. Com essa analogia Sócrates promove uma imagem da justiça, pautada na moderação tanto para a cidade como para o indivíduo, em que na primeira, cada indivíduo deveria se esforçar para realizar bem seu ofício. Para o homem, a justiça diz respeito à sua atividade interna “[...] aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias” (PLATÃO, 1976, L IV 443a de c a d).

A correspondência da cidade justa com o homem, na medida em que ele consegue ordenar as partes da alma de forma harmoniosa, expressa sua conduta moral, resultante do domínio sobre si mesmo. Essa situação revela ainda um novo sentido de liberdade - o de liberdade interior - que promove no homem o domínio de seus próprios apetites, caracterizando-o como sujeito autônomo, em sentido ético. Antes, a liberdade era compreendida em oposição à escravidão, mas Sócrates, ao cunhar o termo *enkrateía*, eleva-a à dimensão da ética, na medida em que esta promove no homem o domínio de si mesmo. É autônomo aquele que se liberta dos apetites e orienta suas ações para o bem comum.

O jugo das paixões à razão é também uma característica presente no antigo estoicismo. A paixão, segundo os estoicos, é um impulso excessivo, cujo resultado extrapola a ordem natural das coisas, do próprio homem, causando desequilíbrio tanto na natureza física, considerando que esta é regida por leis que garantem seu perfeito funcionamento, quanto na natureza humana, que goza da razão, por meio da qual é possível controlar tais impulsos. Como a orientação da vida humana para os gregos antigos girava em torno da felicidade, tudo que causasse desequilíbrio na ordem natural das coisas, incluindo a harmonia da alma, deveria ser reprimido, para que tudo funcionasse ordenadamente. A ideia da natureza regida por leis, na medida em que tais leis são assimiladas pela razão humana, coincide, segundo Guyer (2016, p. 5) com a ideia de alma justa, extraída da filosofia de Sócrates, da qual o estoico Diógenes Laercio interpreta, a partir das figuras de Zeno de Citium, Cleanthes e Chrysippus, como o objetivo de “viver de acordo com a natureza”, com sua própria natureza, aqui compreendida como uma razão que se conecta com um todo, com uma razão superior, da qual emana todo o bom funcionamento e harmonia das coisas. A consonância da parte com o todo reflete-se nas ações humanas como busca pelo Bem, pela felicidade, das quais resultam atitudes justas. Então, viver de acordo com sua própria natureza, significa viver de acordo com a razão, que se esforça por submeter todas as paixões a si, no intuito de possibilitar a harmonia interna e externa tanto no homem, como na Natureza, a partir da qual se configura o ideal de cidade e homem justos. O estoicismo posterior transforma a ideia do domínio da razão sobre os impulsos que causam a paixão excessiva, na imagem da “vida feliz”, caracterizada pela libertação do medo e do desejo. Estes, acreditam os estoicos, perturbam a alma e inviabilizam o verdadeiro contentamento, a felicidade. Para alcançá-la, é necessário que a razão esteja sempre alerta e firme para poder afastar da alma toda perturbação e favorecer um estado de tranquilidade ininterrupto. Tais aspectos, quais sejam, o regimento da vida pela razão, assim como a libertação do medo e do desejo, na medida que se orientam pela liberdade, cujo ensejo corresponde a um estado de satisfação maior do que qualquer sentimento particular poderia alcançar, antecipam com os antigos, segundo Guyer (2016, p. 6-7), a ideia moderna de autonomia de Kant, o que parece ser a maior contribuição do filósofo de *Königsberg* para a *Modernidade*.

A ideia de autonomia assume nos séculos XVII e XVIII uma conotação anti-voluntarista, em oposição à ideia de que a vontade humana estava subordinada a Deus, o qual era considerado o legislador da lei moral. Os jusnaturalistas não acreditavam que a maioria das pessoas pudessem compreender os princípios que sustentavam as exigências morais por si

mesmas, por isso defendiam que elas deveriam submeter-se a uma ordem superior por força de ameaça de castigo, caso tal ordem/lei não fosse obedecida. A condição degenerada da capacidade moral humana, apresentada pelos teóricos da lei natural, encontra resistência a partir da ideia oposta de que as pessoas são capazes de compreender a realidade por si mesmas, o que exige delas, a moralidade. A defesa de que estas pessoas têm capacidade de compreender suas próprias ações, assim como o resultado que estas ações produzirão, dá-se como condição que lhes permite fazer escolhas razoáveis, cuja expressão traduz ou aproxima-se do ideal de perfeição. É exatamente a ideia de perfeição, adquirida através da percepção que o agente tem dos efeitos dos seus atos, que o faz agir em favor desse propósito, sem necessitar de uma determinação externa que o obrigue a agir em prol de um bem maior. Essa compreensão de que a razão tem o potencial para reconhecer por si mesma as leis da moralidade, desvincula pouco a pouco o homem da tendência voluntarista que atribuía as escolhas humanas ao arbítrio divino.

O horizonte que se configura, pautado no ideal de valorização e resgate da dignidade da pessoa humana, aponta um novo direcionamento para a autonomia, assumindo com Kant, sua expressão mais autêntica, na medida em que ele atribui autonomia a toda pessoa adulta e sã, capaz de impor a lei a si mesma. Kant não foi o único moderno a tratar da questão, antes dele teóricos como Crusius, um pastor luterano que, apesar de ainda estar vinculado à ideia de que a vontade humana está atrelada à vontade de Deus, defendia a necessidade moral para além dos fins contingentes. Outro teórico que teve um papel fundamental na construção da ideia de autonomia de Kant foi Jean-Jacques Rousseau. Foi a partir da leitura dos escritos do genebrino que Kant se empenhou na busca pela fundamentação da autonomia, retirando de tais escritos a convicção de que todas as pessoas dispõem de um tipo especial de valor que os permite agir moralmente por si mesmos, ou seja, de se autogovernarem. Todavia, Rousseau não deposita confiança na sociedade de seu tempo e, por isso, ele não acredita que esse tipo especial de valor venha à tona, pois vê na sociedade de então a degeneração em corrupção e por isso não crê que o movimento da livre ação moral possa aflorar. Por esse motivo, Rousseau propôs um contrato social, cujo título estampa sua obra mais notável – *Do contrato social* (1762). Além dessa obra, Rousseau escreveu o *Emílio* ou *da Educação* (1762), entre outras obras. Mas, dentre elas, as duas obras citadas despertaram grande atenção de Kant. Nesses escritos Rousseau apresenta a construção de uma nova sociedade, na qual as pessoas poderão viver sob os ditames da “vontade geral”, cuja expressão caracteriza o que é comum a todas as vontades, sem permitir que as vontades individuais prevaleçam, pois a adesão aos interesses pessoais, principalmente

aqueles derivados dos apetites, tornam, o homem escravo. E, por acreditar que as paixões mesquinhas degeneram a condição humana, Rousseau afirma que o homem só conseguirá se libertar quando for capaz de atender à lei que ele dá a si mesmo, através da *vontade geral*. Somente desse modo, acredita ele, é possível resgatar a essência humana, outrora corrompida por esses interesses mesquinhos e que, ao fazer e seguir sua própria lei, o homem avançará rumo a uma sociedade livre e justa.

Também na contemporaneidade verificam-se várias contribuições referentes à autonomia, mas, como observa Hill (2014, p 91), trata-se de concepções diferentes do modo como Kant adota a autonomia, a partir da visão de diferentes autores. A ilustração de algumas dessas diferenças permite compreender os pontos críticos levantados por esses autores mais recentes em relação à concepção de autonomia proposta por Kant, assim como permite avaliar a relevância da proposta na atualidade. Hill relata algumas dessas concepções com o intuito de marcar essas diferenças, assim como realça as implicações da concepção de autonomia em Kant na medida em que ela constitui um processo de deliberação racional, que Hill considera importante na contemporaneidade.

Concebida de uma maneira mais ampla, a ideia de autonomia caracteriza o domínio de si, relacionada à maturidade psicológica, adquirida com a vivência que não se mostra nas crianças e em alguns adultos, que por algum motivo não desenvolveram o pensamento crítico e, portanto, não adquiriram a maturidade que possibilita movimentos autênticos, pois não conseguem agir por conta própria e por isso pautam suas vivências em seguir regras, assim como na orientação de outrem. Não que as regras não sejam importantes ou que não se deva buscar orientações de outras pessoas, mas tais movimentos, para serem autônomos, devem ser compreendidos por aqueles que carecem do direcionamento, o que exige destes uma consulta contínua à razão como bússola do seu agir, na medida em que esta oferece as razões que possam orientar as ações.

Existem ainda outras características da autonomia na contemporaneidade, tais como pessoas que se mostram emocionalmente firmes em seus posicionamentos, sem precisar de outras; as que conseguem, através do pensamento abstrato, relacionar situações e encontrar, a partir de tais situações, razões para agir. O que se percebe a partir dessa ideia de autonomia como fator psicológico variável, é que ela serve como norma capaz de orientar moralmente o comportamento de pessoas. A orientação racional, a partir da perspectiva moral, favorece um posicionamento imparcial dos agentes, afastando das atitudes destes, qualquer sentimento resultante de suas relações pessoais (HILL, 2014, p. 92). Todavia, a maturidade psicológica,

discernível através do comportamento das pessoas, não é o único modo de conceber a autonomia na contemporaneidade, esta é considerada ainda como um direito, a partir do qual é assegurado a cada pessoa tomar decisões sobre sua vida em determinadas circunstâncias ou aspectos.

Outra concepção de autonomia que Hill destaca é a de Sartre. Nos escritos do filósofo francês, a autonomia vincula-se à liberdade de escolha. Para ele, o homem se constitui como liberdade, que se constrói a todo instante. Não há, pois, uma natureza definida; “[...] o homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo (SARTRE, 1987, p. 6)”, continuamente. Ele se define a partir das escolhas que faz. Desse modo, salienta Hill (2015, p. 94), as escolhas humanas também não podem estar sujeitas ao determinismo causal, já que é pela escolha que o homem se define. Consequentemente, não se pode apelar para restrições morais objetivas nas nossas escolhas. A moral anunciada por Sartre (1987, p. 15) é “[...] uma moral da ação e do engajamento” e não algo que se possa definir *a priori*, tais como valores e coisas, assim como a própria natureza humana.

A despeito das formas distintas de conceber a autonomia, mesmo quando parece haver uma aproximação destas com a concepção apresentada por Kant, destacam-se os pontos que não permitem confundir uma com a outra. Na Antiguidade, apesar dos argumentos que sustentam a temática trazerem em seu bojo a independência da razão de qualquer autoridade que não seja a sua própria, tal como os iluministas a conceberam, é preciso ressaltar que, pelo fato de os antigos não terem ainda uma compreensão clara dos argumentos *a priori*, eles respaldavam suas convicções em argumentos empíricos, o que os distanciam de Kant, que abandona tais argumentos em favor do apriorismo. Esse argumento, na verdade, é o que promove toda a diferença não apenas na Antiguidade, mas também na contemporaneidade, quando se compara a autonomia a partir dos traços psicológicos, que a revela em graus, a partir de variadas circunstâncias, uma vez que nestes a percepção que se tem da mesma se dá através da observação, evidenciado, desse modo, o seu caráter empírico.

A compreensão da autonomia como direito também não se adequa à concepção kantiana, pois para Kant a autonomia é uma propriedade de todas as vontades racionais, presente em todas as pessoas adultas e normais, e esta condição as possibilitam reconhecer os princípios racionais que devem orientar suas ações e não permitir que estas sejam governadas pelos desejos. Nesse sentido, a autonomia para Kant não se dá como um direito que possa ser assegurado, mas é algo já dado e reconhecível, o que permite que as pessoas governem seus atos.

A concepção de Sartre que deposita no poder de escolha por si só, independente de toda regra determinada, a decisão do agir, também não se configura como autonomia tal como Kant a concebe, pois adverte Hill (2015, p. 94), falta nesta o elemento essencial da autonomia kantiana, qual seja, o compromisso do agente com princípios racionais de um tipo especial. Sartre não se curva à razão que decide *a priori* o que se deve fazer, quando essa autoriza a ação independente de toda e qualquer afecção, mas apoia sua moral na invenção que a determina, de acordo com os acontecimentos que motivam suas ações; ao decidir, de acordo com as circunstâncias, qual ação realizará, ele constrói a si mesmo, escolhendo sua própria moral. Portanto, não há uma fundamentação anterior que determine as ações das pessoas a não ser aquilo que elas escolhem como o melhor para cada situação vivida.

Mesmo considerando o próprio contexto de Kant, no qual as ideias convergiam para uma mesma tendência, que fizeram do *Iluminismo* a expressão máxima da pretensão de sustentar a razão como a única fonte de saber e de decisões morais, a concepção de autonomia do filósofo de Königsberg apresenta-se na sua singularidade. A influência que sofreu de Rousseau de certo não define toda sua compreensão, pois existe na compreensão do genebrino, segundo Hill (2014, p. 04-05), uma interpretação política da restrição das leis que cada pessoa dá a si mesma, quando estas são resultado de ações jurídicas acordadas, que permite a estas pessoas participarem de ações políticas, caracterizando tais ações como justas, embora não sejam necessariamente racionais, independentemente dos desejos destas. Para Kant, ao contrário, as leis, ou mais especificamente, a lei moral é necessariamente racional.

O caráter racional da lei no âmbito da moralidade é o que constitui a originalidade de Kant no contexto moderno, na medida em que ele se utiliza de argumentos inteiramente *a priori* para fundamentá-la. A lei moral é independente de toda determinação de ordem empírica e para explicá-la, Kant recorre à distinção entre fenômeno e *noúmeno*, a partir da qual pode-se compreender o ser humano, situado em duas realidades, a empírica, na qual ele atua como ser natural, condicionado pelas leis físicas e a *noumênica*, na qual, como ser de razão, ele pode pensar objetos que não encontram correspondência com as intuições e que, por isso, são pensados na forma de uma indeterminação. A condição na qual o ser humano se encontra na realidade *noumênica*, permite que ele atue com liberdade e com independência de toda determinação natural, sob leis fundamentadas inteiramente na razão, *a priori*. A lei que se encontra nessa realidade *noumênica* é, pois, a lei moral e ela dá-se como um *factum da razão*, assentida pela consciência imediata que se tem dela. Daí, a possibilidade da ação moral, de alcance universal, já que esta não é determinada por nada a não ser uma vontade inteiramente

livre de qualquer condicionamento externo - uma boa vontade - tal como Kant afirma no início da primeira seção da *Fundamentação* “[...] Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*” (KANT, 2009, p. 101, grifo do autor). É através da ação livre, que o ser humano se revela como causa de si e através da própria vontade, dada de modo incondicional, coloca-se acima das afecções que o limitam às condições contingentes, sem, contudo, negá-las. Essa condição atende à necessidade do entendimento puro (que nesse âmbito chama-se razão) de atribuir realidade objetiva a uma vontade que também se dá de forma pura, através da representação de uma lei, da qual se pode apreender, *a priori*, a realidade objetiva como um *factum*. A lei moral dá-se, desse modo, como lei da causalidade pela liberdade, através da qual a realidade suprasensível é possível. A compreensão da lei como um *factum* da razão é tratada na segunda *Crítica*. No entanto, essa questão despertou inquietações por parte de alguns estudiosos de Kant, assunto sobre o qual tratarei no tópico 1.4, intitulado: **Da liberdade negativa à liberdade positiva: a condição da autonomia.**

No conceito de vontade, porém, já está contido o conceito de causalidade, por conseguinte no de uma vontade pura o conceito [97] de uma causalidade com liberdade, isto é, não determinável segundo leis da natureza, consequentemente incapaz de uma intuição empírica como prova de sua realidade, todavia justifica perfeitamente, na lei prática pura *a priori*, a sua realidade objetiva, porém (como se pode facilmente vê-lo), não para o fim do uso teórico e sim do uso prático da razão (KANT, 2002, p. 89, grifo do autor).

A ideia da liberdade acima concebida é a que possibilita aos indivíduos a escolha dos próprios fins. Mas ainda, através da liberdade os indivíduos realizam-se como fins em si mesmos, na medida em que são orientados pela razão a agir de acordo com sua própria vontade, quando essa se dá como lei para si mesma. Essa definição da liberdade, Kant a denomina positiva, a partir da qual ele sustenta a concepção de autonomia. A concepção negativa é definida como independência da vontade da determinação direta dos desejos. Mas, nesse caso, ele a considera negativa exatamente porque a vontade, dentro dos parâmetros morais exigidos por Kant, não pode ser determinada por absolutamente nada (GUYER, 2016, p.11).

1.2 Autonomia e liberdade

A ideia da autonomia na filosofia de Kant exige a compreensão da liberdade, concebida positivamente, na medida em que segundo essa forma de conceber, o ser humano atua no mundo como causa de si, capaz de promover, por sua própria vontade, um mundo moral, no

qual as ideias transcendentais ganham realidade objetiva. Essa possibilidade ocorre porque dentre tudo que existe no mundo, apenas o ser humano é fim em si mesmo e ele o é em virtude da sua liberdade.

A relação da autonomia com a liberdade na filosofia de Kant é decorrente de uma nova compreensão do ser humano e do mundo. Essa nova compreensão difere da concepção antiga, que era sustentada por uma ética fundada no cosmos, da qual se pressupunha uma ordem natural que traduzia a harmonia e perfeição, cujo modelo deveria servir de referência para que os seres humanos pudessem ter uma vida harmoniosa, boa e justa, na mesma proporção. Para tanto, os gregos, especialmente os estoicos, que, como já fora assinalado acima, dedicavam-se a viver segundo a razão, esforçando-se para afastar de si a influência que os apetites lhes podiam causar, praticavam a atividade da contemplação, acreditando que assim conseguiriam alcançar o estágio máximo de contentamento que eles acreditavam ser a verdadeira felicidade.

Outra referência ética anterior a Kant, era a que sustentava nas grandes religiões os pilares da moral que agora ancorava em Deus todo o ideal de perfeição, em sua totalidade absoluta, da qual o homem é meramente parte. Daí decorre a ideia negativa da condição humana, estampada na inferioridade e incompletude, que busca nessa aproximação com Deus livrar-se dos infortúnios que a finitude lhe condena. Essa compreensão é a que vai, decerto, orientar o comportamento humano, fundando o que se poderia chamar de uma ética teológica. A terceira visão ética à qual a proposta de Kant se opõe é a utilitarista, cuja constituição se ergue na defesa dos interesses que visam a felicidade dos indivíduos. Essa terceira visão opõe-se à moral kantiana, apesar de situada e comprometida como os mesmos interesses difundidos no contexto no qual Kant se insere como teórico interessado em encontrar respostas que pudessem traduzir a dignidade da pessoa humana, assim como buscar fundamentos para uma moral fundada no próprio homem e não mais na natureza ou em Deus, cujos interesses expressam a ruptura com a tradição antiga e medieval. Porém, a compreensão de dignidade da pessoa humana para a teoria utilitarista e para Kant diferem entre si no que tange à relação entre a humanidade e a animalidade, cuja diferença afeta profundamente as perspectivas éticas desenvolvidas a partir delas.

A título de nota, já que o utilitarismo não constitui o foco principal da pesquisa, mas como necessidade de compreender melhor o posicionamento de Kant em relação à moral, algumas considerações sobre essa visão ética fazem-se necessárias. Primeiramente, o utilitarismo não é, como pensam muitos, uma “justificação do egoísmo”, mas como comenta Ferry (2010, p.86) “ele se apresenta como uma moral ‘altruísta’”, interessada no bem-estar de

todos e não apenas nos interesses individuais. Desenvolvido inicialmente no século XVIII pelo filósofo britânico Jeremy Bentham (1748-1832) e posteriormente por John Stuart Mill (1806-1873), o utilitarismo é caracterizado por ser uma teoria ético normativa que tem como critério moral as ações cujos resultados promovam a máxima felicidade para a maioria das pessoas. Diz-se, portanto, que a ação é a mais correta pela utilidade que dela resulta. O fato de atrelar o valor da ação à sua consequência, faz com que o utilitarismo seja compreendido como uma teoria consequencialista, que assenta seu princípio normativo da conduta nas consequências que dela resultam. Esse é o ponto de contraste dessas teorias com a ética kantiana, para a qual o princípio determinante das ações independe dos resultados obtidos. A ética de Kant consiste em uma concepção deontológica, cujos princípios ou normas são constituídos na forma de dever, cuja determinação é dada antes da ação, o que constitui a base para definir o que é certo e o que é errado. Esses dois critérios (certo e errado), são definidos, para o utilitarismo, com base nos resultados da ação, no cálculo desses resultados. A partir dessa orientação, uma das tendências do utilitarismo, defendida principalmente por Bentham e Mill é de que essa definição do certo e do errado está diretamente ligada aos sentimentos de prazer e dor fornecendo a maximização do prazer e a minimização da dor como critério para a avaliação ética das ações. A partir desse critério verifica-se se o resultado da ação alcançou a maior felicidade para o maior número de pessoas, pois só nesse sentido, ela poderá ser considerada moralmente válida. Essa compreensão da felicidade como o fim maior, resulta, segundo Bentham, do cálculo daquilo que proporciona mais prazer para o maior número de pessoas. É certo que o prazer é um elemento determinante para o utilitarismo, porém, Mill assume uma postura diferente de Bentham, ao fazer uma distinção entre quantidade e qualidade de prazeres. Ele leva em conta que algumas espécies de prazer provocam maior deleite, assim como outras que são mais valiosas, o que o permite levar em conta não apenas a quantidade de prazer que podemos experimentar, mas também a qualidade, no que diz respeito ao cálculo da maior felicidade. Os prazeres do intelecto, do sentimento, da imaginação e dos sentimentos morais são considerados superiores para Mill. No entanto, mesmo fazendo essa distinção entre qualidade e quantidade, o critério definidor do certo e errado para ele continua no prazer, do qual deriva a felicidade. Daí a aceitação de que o *Princípio da Maior Felicidade* é o maior de todos os princípios morais, o qual se opõe a tudo que possa causar dor, infelicidade e privação do prazer.

Pode-nos parecer que se ancoramos a nossa felicidade no princípio utilitarista que se respalda no prazer caímos no individualismo, mas considerar o *Princípio da Maior Felicidade*,

tal como apresentam os autores acima citados, é incluir todas as outras pessoas no cálculo, o que nos remete aos ideais de igualdade e de imparcialidade, presentes no significado do utilitarismo.

Bentham e Mill foram os fundadores do utilitarismo, mas certamente não esgotaram a teoria. Nos séculos posteriores, vários posicionamentos foram desenvolvidos, os quais influenciaram e continuam a influenciar as decisões éticas, econômicas, políticas, assim como as questões relacionadas aos problemas de ordem prática, como a bioética, entre outras. No entanto, como já foi assinalado, a referência ao utilitarismo como critério moral é apenas para estabelecer a diferença em relação à proposta ética de Kant que repousa no uso prático da razão pura e das suas proposições fundamentais *a priori* que, sem qualquer dependência dos dados sensíveis, determinam a vontade de forma objetiva, através de uma lei suprema, a lei moral. Essa determinação da razão pura sobre a vontade, isenta de qualquer influência dos elementos sensíveis é o que Kant denomina na *Analítica da razão prática pura*, de **doutrina da moralidade**, a qual se distingue da **doutrina da felicidade**, pelo fato de que essa última alicerça seu fundamento nos princípios de determinação empiricamente condicionados. Todavia, a distinção entre essas duas doutrinas não implica imediatamente uma oposição, posto que a razão prática pura não pretende que se rejeite a felicidade. Na verdade, ela é admissível como uma necessidade natural para a qual todo ser humano se inclina e, como tal, tem de ser levada em consideração.

No entanto, a felicidade é considerada como um conceito tão indeterminado, que mesmo que se queira alcançá-la, não há como estabelecer com coerência regras para atingi-la, porque, como afirma Kant,

[...] a felicidade não é um ideal da razão, mas da faculdade de imaginar, algo que repousa tão-somente sobre razões empíricas, das quais em vão se espera que devam determinar uma ação pela qual se atingiria a totalidade de uma série de consequências de fato infinita (KANT, 2009, p. 205-207, grifo do autor).

Pelo exposto, vê-se que a felicidade não poderá ser tomada como princípio de determinação de todo dever, mesmo que, sob certo aspecto, cuidar da felicidade seja também um dever. Mas, o fato de a felicidade ser determinada por elementos empíricos não permite que ela adquira valor moral, capaz de constituir o fundamento da moralidade. Para admiti-lo, é necessário considerar a possibilidade da liberdade de uma causa eficiente, capaz de determinar a vontade, independente de toda influência empírica a que o homem está sujeito. Para tanto, admite-se ainda a necessidade de uma lei prática suprema – a lei moral – de entes racionais, que lhes permite agir livremente, isto é, livre de toda determinação empiricamente

condicionada. Kant chamou esse tipo de liberdade de prática e a distinguiu da liberdade de realizar ações em prol de uma finalidade, pautada na satisfação dos desejos, assim como da libertação do medo e da dor, tal como os antigos a concebiam. À liberdade de mover-se em relação a um fim, Kant atribui valor negativo, considerando-a positiva somente diante do poder de o indivíduo atribuir leis a si mesmo. E é exatamente essa nova formulação positiva da liberdade que faz de Kant um inovador da concepção de autonomia no contexto moderno.

Essa compreensão do valor positivo da liberdade, do qual se erige o fundamento da moralidade, nos reporta aos dois aspectos que o termo comporta, propostos na filosofia crítica de Kant - **liberdade como espontaneidade** e **liberdade como autonomia**. Nesse sentido, tais aspectos são desenvolvidos na perspectiva de atender os interesses relacionados tanto ao âmbito teórico – a ciência, como o prático – a moralidade. Relacionado ao primeiro interesse, Kant trata da liberdade na segunda divisão da segunda parte da *Crítica da razão pura*, intitulada *Dialética transcendental*. Nesta parte da obra, Kant dedica atenção especial à razão humana, considerando que esta confere unidade a todos os conhecimentos do entendimento, que por sua vez, derivam dos dados da sensibilidade. À razão cabe, portanto, ligar os juízos produzidos pelo entendimento. Tal função indica que esta não se relaciona diretamente com os objetos da experiência, mas funda-se sobre conceitos no intuito de dar a estes uma unidade. A busca dessa unidade caracteriza o princípio próprio da razão considerada no seu uso lógico que é “[...] encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado, pelo qual se completa a unidade” (KANT, 1997, B 364). Mas, a lógica por si só não garante conhecimento algum, pois esta se refere sempre aos dados da sensibilidade, ao condicionado.

Por outro lado, o incondicionado aparece como uma necessidade da razão humana, e como não há nada na realidade sensível que corresponda a tal necessidade, tudo que esta consegue produzir são ilusões. Estas por sua vez não cessam como a aparência lógica que, desaparecem tão logo haja uma adequação correta ao caso em questão, mas apresentam-se como algo natural e inevitável. Segundo o autor:

[...] na nossa razão (considerada subjectivamente como uma faculdade humana de conhecimento) há regras fundamentais e máximas relativas ao seu uso, que possuem por completo o aspecto de princípios objectivos, pelo que sucede a necessidade subjectiva de uma certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento, passar por uma necessidade objectiva da determinação das coisas em si (KANT, 1997, B 353, grifo do autor).

A afirmação acima descrita mostra que há na razão, assim como no entendimento, a necessidade de dar unidade ao conhecimento. No nível do conhecimento teórico, esse processo é realizado inicialmente pela intuição, passando pelo entendimento e elevando-se

posteriormente à razão. Esta por sua vez, é quem dá unidade aos conhecimentos do entendimento. Mas, diferentemente deste, não se relaciona aos objetos sensíveis, opera apenas com o material já elaborado pelo entendimento. A razão funciona, então, como instrumento capaz de dar maior unidade aos juízos formulados pelo entendimento, e essa disposição revela a necessidade do espírito humano de unificar os conhecimentos dispersos.

De acordo com a necessidade humana de unificação do conhecimento, verifica-se que, no nível do entendimento, tal necessidade restringe-se apenas ao plano da experiência, enquanto, no nível da razão, esses limites são ultrapassados. A necessidade de unificação encontra-se fundamentada no primeiro nível pelo uso das categorias do entendimento, aplicadas às intuições sensíveis, enquanto no nível da razão, funda-se nas *ideias transcendentais*, entendidas por Kant como conceitos da razão pura, na medida em que tais conceitos “[...] consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições” (KANT, 1997, B 384). Porém, o uso experimental a que o entendimento puro é submetido não abarca tudo o que a razão determina, pois a experiência dada não traduz a totalidade das condições exigidas pela razão. Por esse motivo, ela exige conceitos capazes de dar conta de uma totalidade que está para além da experiência concreta, mas que se dá como possibilidade em toda experiência possível. Pode-se então perceber que, do mesmo modo que o entendimento faz uso das categorias para unificar os dados da experiência dada, a razão utiliza-se das *ideias transcendentais*, as quais constituem sua própria natureza, do mesmo modo como as categorias estão na natureza do entendimento, para apoiar a necessidade de alcançar a totalidade que ultrapassa toda a experiência particular, que é dada apenas como parte de esfera inteira do domínio da razão. Isso porque a razão contém em si o princípio das ideias, as quais Kant entende como “[...] conceitos necessários cujo objecto, no entanto, não *pode* ser dado em nenhuma experiência” (KANT, 1987, A 126, grifo do autor). Mesmo sem serem confirmados na experiência, os conhecimentos transcendentais da razão não podem ser refutados; aparecem de forma inevitável por estarem na natureza dela mesma, o que a faz naturalmente dialética.

A relação existente entre entendimento e razão é de continuidade, pois assim como aquele procura a totalidade absoluta da realidade fenomênica, esta aspira à totalidade que vai além dessa realidade. Assim, ela impulsiona o espírito humano a ultrapassar tal realidade, manifestando-se como uma exigência natural e necessária.

O que se pode considerar até aqui é que pelo uso das categorias do entendimento, há um esforço para unificar o diverso presente na realidade sensível, do mesmo modo que as ideias da razão se esforçam para responder a uma exigência de totalidade absoluta, presente no espírito

humano. E como tal exigência não se refere diretamente aos objetos sensíveis, pode-se dizer que as ideias da razão respondem primeiramente a um interesse especulativo.

Resta agora mostrar como se originam estas ideias. Kant responde a essa necessidade nos *Prolegómenos*, afirmando que:

Visto que eu encontrara a origem das categorias nas quatro funções lógicas de todos os juízos do entendimento, era inteiramente natural buscar a origem das ideias nas três funções do raciocínio; com efeito, se tais conceitos puros racionais (ideias transcendentais) são dados, poderiam muito bem, a não ser que se consideram inatos, não se encontrar em mais nenhum lugar excepto na própria operação da razão que, ao dizer respeito apenas à forma, constitui o elemento lógico dos raciocínios, mas que, ao representar os juízos do entendimento como determinados relativamente a uma ou outra forma *a priori*, constitui os conceitos transcendentais da razão pura (KANT: 1987, A 129, grifo do autor).

A correspondência dos conceitos puros da razão às espécies de relações que o entendimento se representa mediante as categorias configura-se a partir de uma diferença formal das diversas espécies de raciocínios, os quais se dividem em categóricos, hipotéticos e disjuntivos. Para cada um destes é necessário procurar um incondicionado da síntese para o qual progridem por intermédio de pro-silogismos. Primeiramente, procura-se “[...] um *incondicionado* da síntese *categórica* num *sujeito*, em *segundo lugar*, um *incondicionado* da síntese *disjuntiva* das partes num *sistema*” (KANT, 1997, B 380, grifo do autor). Os incondicionados correspondentes configuram-se nas ideias de alma, de mundo e de Deus, as quais resultam daquela exigência de totalidade da razão. Sobre elas, Kant, em uma nota preliminar à *Dialética da razão pura* nos feita nos *Prolegómenos*, conclui:

São essas as ideias transcendentais, que, dispostas possivelmente segundo o seu fim verdadeiro, mas oculto, da destinação natural da nossa razão, não em vista de conceitos desmedidos, mas simplesmente em vista de uma extensão ilimitada do uso experimental, atraem, contudo, por uma ilusão inevitável, o entendimento a um uso transcendente, o qual, se bem que enganador, não pode, porém, ser constrangido, por nenhuma resolução, a permanecer no interior dos limites da experiência, mas apenas aí pode ser mantido através da disciplina científica e com esforço (KANT, 1987, A 134, grifo do autor).

A ilusão decorrente desse esforço produz-se a propósito de cada ideia e essas, a seu modo, expressam a totalidade da experiência, embora não constituam um valor objetivo que a configure, pois, a totalidade da experiência, exigida pela razão, não corresponde à experiência em si. É por esse motivo que são concebidas apenas como ideias e nunca como realidade. A ideia de alma representa a totalidade da experiência em relação ao sujeito pensante; a de mundo representa a totalidade em relação aos dados sensíveis; e a ideia de Deus representa a totalidade “de tudo o que pode ser pensado (o ente de todos os entes)” (KANT, 1997, B 392).

Todavia, embora as ideias de alma, de mundo e de Deus representem, de forma unificada, os fenômenos, não podem ser a causa destes, pois como já fora aludido, não há no mundo sensível nenhum dado correspondente a tais ideias, posto que estas não estejam sujeitas à causalidade da natureza, tal como os dados da experiência. Isso, no entanto, não anula o esforço da razão para alcançá-las. Então, tem-se que admitir um outro tipo de causalidade, “[...] uma causalidade inteligível, que seria a liberdade” (MORUJÃO, prefácio, in: KANT, 1997, p. 21). A possibilidade dessa causalidade livre aponta para uma outra dimensão: a de ordem prática. E como Kant entende por prático “[...] tudo aquilo que é possível pela liberdade”, ele recorre ao uso prático da razão na tentativa de provar essa causalidade por liberdade.

O conceito de liberdade será, então, ressaltado nas duas modalidades encerradas no sistema kantiano: como espontaneidade e como autonomia. O primeiro modo é tratado na *Crítica da Razão Pura* em que “[...] Kant identifica a espontaneidade como o análogo teórico da liberdade” (KAYGILL, 2000, p. 216) e o segundo é tratado nas obras referentes à ética, tal como: *A Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), a *Crítica da razão prática* (1788), a *Religião nos limites da simples razão* (1793), entre outras. As duas modalidades acima descritas são apresentadas com o intuito de mostrar que a questão sobre a existência de uma causalidade pela liberdade, já aparece na primeira *Crítica*, embora de forma problemática. Por esse motivo, Kant recorre ao uso prático da razão com a pretensão de provar a existência dessa causalidade. Nesse sentido, abordarei no próximo tópico o conceito da liberdade como autonomia em relação à similaridade com a ideia de liberdade como espontaneidade e em seguida, no tópico 1.4, retomarei o tema da liberdade, tomada em seu uso positivo, a partir do qual o princípio da autonomia se fundamenta.

1.3 Liberdade como autonomia: um análogo à ideia de liberdade como espontaneidade

A noção de liberdade aparece inicialmente na terceira antinomia, na qual Kant propõe uma discussão sobre a relação entre causalidade natural e causalidade pela liberdade. A questão central que envolve essa antinomia repousa na tentativa de descobrir se o mundo funciona segundo as leis naturais, ou se é necessário considerar uma causalidade livre, questão essa que se configura na forma de um conflito das leis, o qual se resume na forma de proposições contrárias, denominadas por Kant de antinomias. Ele as define como “[...] uma prova decisiva, que deve descobrir necessariamente uma inexatidão, que reside oculta nos pressupostos da razão” (KANT, 1987, A 146). E são assim consideradas por se apresentarem ao mesmo tempo

como verdadeiras e como falsas. Essa oposição que encerra as proposições é decorrente da tentativa da razão de ultrapassar os domínios da experiência em busca do incondicionado, considerando que, para cada condicionado dado, a razão exige uma completude, a qual assenta no princípio de que, “[...] *se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado” (KANT, 1997, B 436, grifo do autor). Porém, a tentativa da razão falha, na medida em que os conceitos utilizados só lhes permitem conhecer a realidade empírica, levando-a inevitavelmente a produzir erros e ilusões. Os conceitos do entendimento não correspondem às ideias do incondicionado projetadas pela razão, visto que os primeiros resultam dos objetos da intuição sensível, enquanto a razão opera apenas com os conceitos e princípios. Por essa razão, surge o conflito das antinomias, expressos na forma de *tese e antítese* e, como estas revelam uma oposição dialética, tal conflito só poderá ser resolvido a partir das ideias transcendentais.

Ao todo, as antinomias decorrentes da ideia de mundo como totalidade, estão dispostas em número de quatro. Kant (1997, B 454-455/462-463/472-473/480-481) as define:

1. Tese: O mundo, segundo o tempo e o espaço, tem um começo (limite),

Antítese: O mundo, segundo o tempo e o espaço, é infinito.

2. Tese: Tudo, no mundo, é constituído pelo simples,

Antítese: Nada é simples, mas tudo é composto.

3. Tese: Há no mundo causas através da liberdade,

Antítese: Não há liberdade, mas tudo é natureza.

4. Tese: Nas séries das causas do mundo, existe um ser necessário,

Antítese: Nesta série, nada é necessário, mas tudo é aí contingente.

Como já fora aludido, das antinomias apresentadas acima, é na terceira que se focaliza o objeto de estudo proposto, pois nesta o problema cosmológico se identifica com a causalidade e a tese se expressa da seguinte forma:

A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar (KANT, 1997, B 472).

A prova que sustenta esta tese é a de que se se admite como causalidade apenas a que se apoia nas leis da natureza, podendo-se supor que “[...] tudo *o que acontece* pressupõe um estado anterior, ao qual infalivelmente sucede segundo uma regra” (KANT, 1997, B 472, grifo do autor). Tal estado deve, por sua vez, ser ele um acontecimento ocorrido no tempo, posto que se não tivesse ocorrido desta forma, poderia ser admitida uma consequência com tal característica, ou seja, eterna, absoluta, necessária. Sob esse aspecto, pode-se dizer que a causalidade da causa, a partir da qual uma coisa acontece, supõe um estado anterior, e este supõe ainda um outro mais antigo, de modo a remeter sempre, e de forma sucessiva, a outros estados anteriores. Daí, a convicção de que se tudo acontece segundo as leis da natureza, não há como se admitir um primeiro começo; não há como conceber uma integridade da série das causas que as fazem derivar umas das outras. Por outro lado, a lei da natureza exige uma causa suficientemente determinada *a priori*, tal como mostra a proposição de que “[...] toda a causalidade só é possível segundo as leis da natureza” (KANT, 1997, B 474). Mas, tal proposição apresenta uma contradição em si mesma, na sua generalidade ilimitada, o que faz com que a causalidade natural não possa ser admitida como única, já que, como foi aludido acima, segundo as leis da natureza, “[...] tudo que acontece pressupõe um estado anterior, ao qual infalivelmente sucede segundo uma regra” (KANT, 1997, B 472). Desse modo, não se pode pensar uma causalidade da causa de modo *a priori*, posto que, a remissão desse processo indica sempre um estado anterior, o que invalida a integridade sucessiva da série que compõe as causas provenientes umas das outras.

Diante de tal contradição, é preciso admitir uma causalidade, segundo a qual a causa possa agir de maneira absolutamente espontânea, capaz de começar por si mesma uma série de fenômenos que, em seguida, possa se desenvolver segundo as leis da natureza, ou seja, é preciso admitir uma liberdade transcendental que possa permitir a completude da série de fenômenos do ponto de vista da causalidade.

Mas, admitir um começo absoluto é praticamente impossível, posto que a admissão de tal começo supõe pensar nas condições que o permitiu; do contrário, a série dos fenômenos seria ininteligível. Nesse sentido, a antítese mostra que: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (KANT, 1997, B 473).

A prova que sustenta tal antítese aponta para a existência da liberdade transcendental, isto é, para

[...] uma espécie particular de causalidade, que possa garantir o lugar dos acontecimentos no mundo; que permita começar absolutamente um acontecimento e que estivesse na origem de uma série de consequências de tal acontecimento (VANCOURT, 1967, p.75).

Pode-se perceber, então, não apenas o começo absoluto da série em decorrência dessa espontaneidade, mas por ser causa livre e, estando na origem da série, a propriedade de determinar-se a agir, indica um estado anterior da causa em que ela não agia. Porém,

[...] todo começo da acção pressupõe um estado de causa, ainda não atuante, e um primeiro começo dinâmico de acção pressupõe um estado que não possui qualquer encadeamento de causalidade com o estado anterior da mesma causa, isto é, que de modo algum dele deriva (KANT, 1997, B 473, grifo do autor).

O que se pode concluir é que a liberdade transcendental se opõe à lei da causalidade e que a ligação dos estados sucessivos de causas eficientes, onde não é possível uma unidade da experiência e, ainda, não se encontra em nenhuma experiência, não é mais do que um vazio ser de razão.

Sobre isso acrescenta Kant (1997, B 475, grifo do autor):

Só na *natureza* podemos, pois, procurar o encadeamento dos acontecimentos no mundo. A liberdade (a independência) em relação às leis da natureza é, sem dúvida, uma *libertação por coação* mas é também uma libertação do *fio condutor* de todas as regras.

Daí, não se pode afirmar que se possa submeter o curso do mundo às leis da liberdade, posto não haver nesta qualquer determinação, porque se assim ocorresse já não se poderia considerar liberdade, mas natureza. Natureza e liberdade diferem entre si, uma vez que a primeira resulta na conformidade às leis, enquanto a segunda resulta na libertação destas. Pode-se acrescentar ainda que, a primeira, no intuito de encontrar uma unidade correspondente à experiência universal e conforme com a lei, “[...] sobrecarrega o entendimento, é certo, com a dificuldade de remontar, cada vez mais alto, na série das causas, para aí procurar a origem dos acontecimentos, porque a sua causalidade é sempre condicionada” (KANT, 1997, B 476). Já a ilusão da liberdade ultrapassa o entendimento, restrito à exploração na cadeia das causas, “[...] conduzindo-o a uma causalidade incondicionada que passa a agir por si própria” (KANT, 1997, B 476). Entretanto, essa causalidade revela-se cega, o que resulta no rompimento do fio condutor das regras que se torna possível apenas com a experiência.

Em conclusão à terceira antinomia, têm-se duas concepções conflitantes em relação ao mundo: uma que permite compreendê-lo a partir de uma determinação e que, por sua vez, é apreendido pelo entendimento quando este se refere e domina todo o mundo natural; e a outra a de que existem causas livres, sustentadas pela razão. A partir da segunda concepção – a da razão - há uma exigência de que, pelo menos o homem seja livre, já que este pode se responsabilizar pelos seus atos. A liberdade do homem expressa o sentido cosmológico da liberdade que Kant define como “[...] a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade

não esteja por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo” (KANT, 1997, B 561, grifo do autor). Sob esse aspecto, pode-se compreender a liberdade como:

[...] uma idéia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objecto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deve ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa; assim, todo o campo da experiência, por mais longe que se estenda, converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza (KANT, 1997 B 561, grifo do autor).

A partir dessa noção de liberdade transcendental, fundamenta-se o conceito de liberdade prática, que segundo Kant, (1997, B 562, grifo do autor) “[...] é a independência do arbítrio frente à *coação* dos impulsos da sensibilidade”. Tal conceito, por sua vez, permite superar o abismo que separa os dois mundos: o mundo determinado pelas leis naturais e o mundo inteligível. Tal superação dá-se em virtude da compreensão de que o homem aparece, por um lado, como fenômeno e, como tal, condicionado pelas leis naturais; por outro, como *noúmeno*, ou seja, como um ente inteligível capaz de produzir sua própria causa, movido simplesmente por uma vontade autônoma, ou seja, por uma vontade independente dos impulsos sensíveis. Daí vislumbra-se sua autossuficiência que, por sua vez, é liberdade.

Considerando, pois, a liberdade sob este prisma, é possível conceber um mundo moral completamente distinto do mundo natural, no qual a liberdade ganha realidade objetiva. A conexão entre esses dois mundos se exprime pelo dever, porque o homem é possuidor de uma faculdade que, além de estar relacionada aos seus princípios determinantes subjetivos, que atuam diretamente nas suas ações, refere-se também a princípios objetivos. Tal faculdade chama-se razão e é esta que permite que o ser humano supere a contingência do mundo físico natural e se realize como um ser livre.

Há de se considerar ainda que a razão se efetiva nos âmbitos do julgamento, assim como na tomada de decisão do sujeito, então, como Allysson (2012, p. 91)¹ salienta, a espontaneidade não se refere apenas à ideia transcendental de liberdade, que, como vimos acima, é problemática, uma vez que ela não encontra correspondente no mundo físico, mas, tal espontaneidade pode ser compreendida no momento em que o sujeito realiza uma ação livre de qualquer influência dos dados empíricos, para a qual ele mesmo é a causa. Nesse caso, a espontaneidade “[...] entra em cena porque se move no espaço das razões (julgamento e

¹ Enters the picture because movement within the space of reasons (judgment and inference) is governed by normative principles accepted by the subject rather than by the mere reception of sensory data

inferência) regido por princípios normativos aceitos pelo sujeito, ao invés da mera recepção de dados sensoriais” (ALLYSSON: 2012, p. 91). A decisão de agir por si mesmo, a partir dos seus próprios juízos, dá-se de forma análoga à espontaneidade, agora no âmbito prático, pois trata-se da vontade, como liberdade do poder de escolha (*Willkür*), cuja ação é determinada por uma máxima para a qual o sujeito atribui um valor de regra universal e através da qual ele orienta suas ações. Aqui se ancora o ponto fundamental para a compreensão da ação sob a perspectiva da liberdade no sistema kantiano, pois o que mais interessa é a função prática da razão pura, isto é, como esta pode determinar a vontade. Para tanto, é preciso considerar que os seres racionais possuem uma vontade, para então pensar a razão no seu uso prático, âmbito no qual vislumbra-se a liberdade.

Tratar, pois, da ideia transcendental da liberdade, foi apenas o primeiro passo para chegar a esse sentido de uma liberdade prática, relacionada à ação dos seres humanos, na medida em que essa primeira abordagem fornece as bases para compreendê-la na perspectiva de uma vontade capaz de dar a lei a si mesma – uma vontade autônoma.

1.4 Da liberdade negativa à liberdade positiva: a condição da autonomia

A noção de liberdade como autonomia constitui o ponto central da ética kantiana e é desenvolvida em obras como a *Fundamentação e Crítica da razão prática*. A questão desdobra-se diante da exigência de totalidade manifesta pela razão, que no uso puro de suas faculdades, chega apenas a uma ideia transcendental da liberdade.

A crítica especulativa mostra que essa ideia, apesar de ininteligível, é imprescindível. O seu uso é regulativo, pois embora tal ideia não encontre nenhum objeto correspondente no mundo dos fenômenos, ela orienta a busca da razão à máxima unidade. É essa orientação que aponta a possibilidade de a razão tornar-se prática, encerrando condições plausíveis de promover um mundo moral.

Kant define o mundo moral como: “[...] o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (tal como **pode** sê-lo, segundo a liberdade dos seres racionais e tal como **deve** sê-lo, segundo as leis necessárias da **moralidade**)” (KANT: 1997. B 836, grifo do autor). A ideia de tal mundo projeta-se para além dos limites da experiência e para penetrá-lo, a razão, deve tornar-se prática. Kant (2002, p. 92) define o conceito da razão prática como “[...] a representação de um objeto como efeito possível pela liberdade”. A noção de liberdade é entendida aqui não como um querer arbitrário que se deixa guiar pelos impulsos da

sensibilidade, mas por uma determinação da vontade que produz suas próprias leis e seus próprios objetos, sem a necessidade de adequá-los aos impulsos sensíveis. E uma vontade que se determina a si mesma, só pode ser entendida como autônoma.

Para compreender a noção de liberdade como autonomia, Kant parte da distinção dos sentidos negativo e positivo de liberdade, lembrando que estes estão imbricados e denotam o movimento da espontaneidade epistêmica para a espontaneidade prática. Isso porque, para ser eficiente, não basta que a vontade se oponha às determinações externas. As ações cujas causas não derivam de qualquer tipo de inclinação caracterizam a liberdade em sentido negativo. Para que a liberdade possa ser considerada positivamente, a vontade só pode ser determinada pela lei que ela atribui a si mesma, considerando aqui as ações para as quais tal lei seja possível. Nessa medida, a lei dá-se como um princípio que prioriza uma ação, cuja validade seja universal, em detrimento de outra, afetada por qualquer inclinação sensível. Enquanto princípio, a lei moral, é definida como sendo prática *a priori*, na medida em que determina imediatamente a vontade.

Uma vez que a razão passa a determinar a faculdade de desejar, o arbítrio encontra-se submetido à vontade. Nesse caso, ele passa a ser livre-arbítrio e é com relação a essa submissão da vontade à lei moral que Kant denomina liberdade prática. A razão tem, nesse caso, a função de servir de meio para que a liberdade se efetive como vontade pura, que se constitui desse modo, por se encontrar livre de todas as determinações naturais. Essa libertação do encadeamento natural, não significa, contudo, ausência de leis, pois, ainda que a vontade se coloque acima de todos os condicionamentos externos, ela se encontra submetida a uma causalidade segundo leis imutáveis de uma espécie particular, uma vontade de agir de acordo com as leis que o sujeito atribui a si mesmo (KANT, 2009, p. 349). Nesse caso, ele só obedece às leis que ele mesmo se dá, e essa liberdade da vontade é o que caracteriza sua autonomia; é o que faz com que ele, mesmo sujeito ao encadeamento natural, supere as determinações impostas pelos seus apetites que, apesar de o afetarem, não o determinam completamente. Isso mostra que o ser humano, mesmo pertencente ao mundo fenomênico, consegue agir livremente. Sob este aspecto, ele pode ser considerado como fenômeno da natureza e, portanto, sujeito às leis naturais, e como *noúmeno*, na medida em que produz, por sua própria vontade e sem nenhum constrangimento, sua própria causa. Essa vontade livre é a mesma vontade submetida às leis morais, tal como Kant (2009, p. 349) afirma na *Fundamentação*: “[...] uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa”. Essa afirmação parece envolver uma contradição e Kant sabe que precisa demonstrar, através do método sintético, como é possível

conjugar liberdade e submissão às leis em uma mesma vontade. Essa possibilidade é dada a partir de um terceiro termo, comum às duas partes, que Kant diz estar relacionado ao sentido positivo da liberdade e do qual temos uma ideia *a priori*, mas que ainda não é possível indicá-lo. Antes, é necessário preparar o caminho para poder compreendermos, por dedução, o conceito de liberdade a partir da razão prática pura e com ela a possibilidade de um imperativo capaz de ordenar de forma categórica, o qual Kant definirá como o princípio supremo da moralidade. Nessa intenção, ele toma como ponto de partida a pressuposição da liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais, afirmando que “[...] Não basta atribuir liberdade à nossa vontade, não importa por que razão, se não temos uma razão suficiente para também conferir exatamente a mesma a todos os seres racionais” (KANT, 2009, p. 351). E, se a moralidade se dá como lei para cada pessoa, ela também deve servir para todos os seres racionais, o que os possibilita agir sempre sob a ideia de liberdade para toda ação possível. Uma ação constituída desse modo não pode ter nenhum interesse subjetivo nem arbitrário, que não o de agir sob a lei moral, a qual constitui-se como padrão de determinação da ação.

A ideia da vontade como um tipo de causalidade, própria de agentes racionais, incide no poder de agir de acordo com a ideia de leis e princípios, o que nos permite assentir que nossas ações são motivadas por razões e não meramente por determinações físicas, razões estas que justificam a sujeição à lei moral. O reconhecimento dessas razões como autoridade, revelam que elas são suficientes para determinar as ações, embora nem todos que as reconheçam como tais, determinem-se a agir em função delas. Mas, reconhecer essas razões e não se determinar a agir em função delas, revela uma certa limitação, muitas vezes associada a algumas pretensões subjetivas pautadas na presunção e no egoísmo, o que não deixa de expressar uma forma de irracionalidade. Por outro lado, o sujeito que vê nas considerações morais uma razão suficiente para sua ação, mesmo que estas não atendam, pelo menos de forma imediata, suas pretensões subjetivas, mas ainda assim ele as toma por motivo de suas ações, o faz por respeito à lei moral. A lei torna-se, pois, objeto de respeito quando contraria a força das inclinações em nós, inviabilizando a presunção, o egoísmo e todo e qualquer objeto derivado da sensibilidade. Com isso, ela provoca um sentimento de dor, de efeito negativo, mas, por outro lado, promove outro efeito positivo capaz de anular o primeiro, na medida em que confronta todas as determinações sensíveis da natureza humana. O respeito é, pois, o efeito positivo da lei moral; e, apesar de se constituir como um efeito da lei, é um sentimento que não assenta suas bases em nada empírico, mas é produzido, segundo Kant, por um ‘fundamento intelectual’. Por ser produzido unicamente pela razão, o respeito é assim considerado como um

sentimento moral e, portanto, “[...] não serve para o ajuizamento das ações ou mesmo para a fundação da própria lei moral objetiva, mas simplesmente como motivo para fazer desta a sua máxima” (KANT, 2002, p. 124). Nesse caso, ele não antecede a lei moral, tampouco lhe serve de fundamento, mas é a própria lei moral que o determina.

Se a lei precisa de motivos, os quais não podem estar relacionados a nenhum objeto empírico, a racionalidade em nós permite-nos aceitar um conjunto de princípios e valores que acreditamos ter prioridade sobre qualquer pretensão subjetiva particular e, portanto, põem-se como razões suficientes para determinar nossas ações. Todavia, embora o fim para o qual se propõe a ação seja o cumprimento de uma lei objetiva, a intenção desta ação deve ser reconhecida no princípio subjetivo, pois mesmo que a razão determine só as ações reconhecidas como objetivamente necessárias, é preciso considerar a subjetividade do ser humano, pois é através de sua vontade que se determinam as leis que, por sua vez, são universais. A universalidade da lei garante-lhe superioridade em relação às inclinações no tocante à determinação da vontade e esta quando pensada como independente das condições empíricas, dá-se como vontade pura, “[...] determinada **pela simples forma da lei**, e este fundamento determinante é considerado a condição suprema de todas as máximas” (KANT, 2002, p. 52, grifo do autor). Então, se os princípios materiais não são apropriados para a lei moral, o seu fundamento só pode ancorar-se no princípio prático formal da razão pura, na medida em que esta constitui uma base suficiente para a determinação da vontade, ou seja, nos fornece razões, independente das condições empíricas, o que significa que há leis práticas com autoridade para determinar imediatamente nossa vontade.

Kant (2002, p. 52) refere-se ao pensamento *a priori* de uma possível legislação universal como algo estranho, na medida em que é ordenado incondicionalmente como lei, sem tomar algo emprestado da experiência ou de qualquer vontade exterior. O assentimento da autoridade da lei sobre nossa vontade, revela-a, conforme Kant afirma na *Crítica da razão prática*, como um *factum* da razão e constitui-se desse modo porque não pode ser fundada em nenhuma intuição, seja ela pura ou empírica, mas já está dada; coloca-se ao ser humano como uma “[...] proposição sintética *a priori*” (KANT, 2002, p. 52, grifo do autor). Tal consciência apresenta-se segundo Kant, como um fato mesmo, à medida que remete necessariamente a uma obrigação incondicional. Desse modo, o *factum* caracteriza-se pela consciência de tal obrigação e, portanto, mostra-se à razão como incondicionalmente legislante. Tal como expõe Henry Allysson, o fato da razão é compreendido, na acepção kantiana, “[...] como a conscientização

de uma demanda autoritária que deriva da própria vontade ao invés de uma fonte externa, como a vontade de Deus " (2012, p. 118)².

O *factum* é, pois, segundo Kant, inegável. Para admiti-lo:

[...] basta desmembrar o juízo que os homens proferem sobre a conformidade de suas ações a leis: então se descobrirá sempre que, seja o que for que a inclinação entrementes possa também expressar, a sua razão, contudo, íntegra e coagida por si própria, na medida que ela se considera como a *priori* prática (2002, p. 53, grifo do autor).

O desdobramento da razão pura no âmbito prático apresenta a lei moral como uma lei para todo ser racional. O reconhecimento da universalidade da lei ocorre porque ela resulta da vontade como faculdade de determinar sua própria causalidade segundo representação de regras (KANT, 2002, p. 53-54). Isso mostra que, a consciência da lei que manda agir de acordo como a razão pura prática se apresenta, mesmo para os seres dotados de vontade que façam opção para satisfazer suas necessidades, condicionadas pelos seus apetites naturais. E é exatamente essa consciência que, segundo Kant, faz da lei um fato da razão.

A concepção do fato remete, por sua vez, sempre a uma relação com a intuição, pois, na medida em que a razão passa a determinar a vontade humana, a consciência da lei deixa de ser uma ideia hipotética e passa a ter realidade, quando os seres racionais reconhecem a legitimidade da lei e atuam a partir dela, promovendo, então, efeitos no mundo. Entretanto, o *factum* da razão não pode ser fundamentado na sensibilidade, pois seu lugar está na própria razão. Sobre isso, Herrero salienta que: “O princípio da moralidade só pode estar na razão, só pode ser um princípio da razão pura, que é o lugar da necessidade” (HERRERO, 1991, p. 19). A consciência da lei moral mostra-se assim como único fato da razão pura.

Todavia, essa compreensão da lei moral como fato da razão não é recebida sem maiores discussões por muitos leitores de Kant. Entre estes, destacamos Guido de Almeida, o qual tece considerações a respeito da questão, tomando como ponto de partida a impossibilidade de mostrar a prova da validade do princípio dos juízos morais, por *dedução*, tal como ocorre nas outras *Críticas* em relação aos juízos cognitivos, na primeira *Crítica* e os juízos estéticos na terceira. Guido de Almeida ressalta a postura de Kant de que a lei moral não pode ser admitida por dedução porque esta “[...] não diz respeito ao conhecimento de objetos que possam ser dados “alhures” (ou “de outra parte”, *anderswärts*) à razão, mas ao conhecimento de algo cuja existência depende da própria lei moral, isto é, da vontade que opera em conformidade com a lei moral” (ALMEIDA, 2005, p. 190). É por motivo dessa impossibilidade que Kant recorre ao

² As the consciousness of an authoritative demand that stems from one’s own will rather than from an external source such as the will of God”

“*facto da razão*” no intuito de apresentar uma verdade imediatamente certa, embora sem nenhuma evidência intuitiva. Entretanto, Guido de Almeida salienta que admitir a lei como um *facto da razão*, considerando o *facto* como algo dado e, diante da impossibilidade da dedução, parece caracterizar uma renúncia do propósito de fundamentar o princípio que a constitui, o que dá margem para pensar no abandono do projeto crítico que caracterizou a marca de Kant e a conseqüente retomada do dogmatismo. Por isso, ele diz ser necessário compreender essas aparentes inconsistências apresentadas para perceber que elas não correspondem ao que se supôs. Almeida considera que os objetos da razão prática pura, são dados independentemente de seus princípios na intuição sensível, uma vez que as nossas ações são determinadas segundo a representação de máximas, elas podem existir independentemente da avaliação moral e, em certo sentido, podem ser dadas na intuição sensível. Já os objetos conhecidos através dos princípios do entendimento não existem independente desses; sem a aplicação das categorias do entendimento, são meros “objetos indeterminados na intuição sensível”.

Um dos aspectos da doutrina kantiana, apresentado por Guido de Almeida é o de que as ações, das quais temos consciência, são determinadas pelo poder de escolha e, embora a vontade de um ser racional seja afetada por inclinações sensíveis, não é necessariamente determinada por estas, pois a razão lhe oferece uma lei na forma de imperativos. Esse poder de escolher algo para além das nossas vontades individuais nos coloca diante de juízos morais, os quais bastam, segundo Kant, para comprovar a lei moral como um *facto inegável da razão*. Mas Almeida adverte que essa comprovação só é possível se a análise desses juízos prescindir originariamente de um juízo *imediatamente* certo, o que se faz possível pelos juízos *analíticos*, os quais são dados como verdadeiros “[...] em virtude do significado dos seus termos”, sem precisar recorrer a nada que lhes seja exterior, e juízos *sintéticos*, “[...] a que podemos atribuir uma *evidência intuitiva* qualquer” (2005, p. 205, grifo do autor), na medida em que a validade dos seus objetos é dada na experiência. Todavia, Almeida os descarta por considerar que o juízo moral não é uma proposição analítica, mas sintética, embora não se baseie “em qualquer espécie de evidência intuitiva” (ALMEIDA, 2005, p. 206). Isso caracteriza um impasse e para sair dele é preciso considerar dois aspectos da doutrina kantiana, quais sejam: 1) a distinção entre o princípio moral, dado na forma de lei para uma vontade perfeita e o imperativo, considerado para uma vontade imperfeita; 2) “o *facto* de que é unicamente o imperativo moral que é caracterizado como se exprimindo numa proposição sintética, a lei moral sendo caracterizada (pelo menos de maneira implícita) como uma proposição analítica” (ALMEIDA, 2005, p. 206).

A resolução desse impasse, segundo Almeida, ocorre se considerarmos que o imperativo moral (categórico) se exprime numa proposição sintética e a lei moral numa proposição analítica. Pois, a distinção entre lei e imperativo nos permite compreender que este imperativo deriva do conhecimento daquela (da lei moral), quando ela se impõe para uma vontade imperfeita. Então, temos a lei como um facto da razão, que

[...] é, em sua fórmula canônica, a consciência da lei moral por um agente dotado de uma vontade imperfeita. Ter consciência da lei é ter consciência da verdade de uma proposição analítica. Essa consciência não é, porém, uma condição necessária de se ter uma vontade imperfeita. Assim, se acontece a um agente dotado de uma vontade imperfeita ter consciência da lei moral, ele tem consciência de algo que em si mesmo é objeto da certeza característica das proposições analíticas, mas de tal modo que a relação da lei com sua vontade se exprime sempre numa proposição sintética (ALMEIDA, 2005, p. 208-209).

A solução apresentada por Almeida tem, segundo ele, a vantagem de ser ortodoxa, na medida em que não foge ao que fora colocado pelo próprio Kant, assim como resguarda a postura crítica ensejada pelo filósofo alemão. Almeida finaliza o texto *Crítica, dedução e facto da razão*, alertando que essa solução depende de

[...] certas hipóteses cuja validade pode ser posta em questão de um ponto de vista externo, tais como: 1) a hipótese de que o princípio moral exprime uma exigência de racionalidade (de outro modo não seria possível apresentar a lei moral como uma proposição analiticamente verdadeira para um agente dotado de vontade perfeitamente racional) ; 2) a hipótese de que a mera consciência do que é uma lei para uma vontade perfeitamente racional é suficiente para fundar um imperativo, isto é, tem o poder de determinar a vontade de um agente imperfeitamente racional”(ALMEIDA, 2005, p. 209).

Outro autor que se posiciona a respeito do fato da razão na filosofia de Kant é Zeljko Loparic. No texto intitulado *O fato da razão: uma interpretação semântica*, o autor se refere a algumas divergências enfrentadas pelos comentadores em relação à questão do fato da razão, as quais ele pretende solucionar, na medida em que propõe determinar o lugar onde ele se insere no sistema da filosofia crítica de Kant. A questão do fato da razão é para Loparic um recurso usado por Kant para resolver um problema semântico que tem origem na primeira *Crítica* e que se estende a todo projeto kantiano, qual seja, a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Loparic diz ainda que a resposta a essa questão é a mesma nas demais *Críticas* e consiste em identificar um domínio de dados sensíveis, no qual seja possível validar os juízos, propostos em cada uma delas.

No que tange à segunda *Crítica*, o problema semântico consiste em encontrar uma conexão entre a lei moral e a sensibilidade que permita validar os juízos morais, dando-lhes realidade objetiva. Segundo Loparic, Kant acreditou ser a liberdade, considerada

positivamente, esse terceiro elemento da conexão, mas essa convicção não passou de um equívoco, pois a liberdade, por ser uma ideia metafísica, não pode assegurar a possibilidade da fórmula da lei moral. Segundo ele, Kant teria confundido um problema semântico com um problema metafísico. O terceiro elemento, diz Loparic (1999, p. 31), tem que ser um elemento sensível *a priori* e não cognitivo que possa conectar a vontade com a lei. Nesse caso, o método combinado de análise e síntese utilizado prova ser tanto possível quanto efetiva a fórmula da lei através da atuação da própria razão prática. Essa efetividade é dada quando a lei produz um *factum* da razão, um “feito” caracterizado pela consciência da lei que nos obriga a agir em virtude da fórmula que a caracteriza. Essa consciência tem o caráter de necessitação (*Nötigung*) ou coação (*Zwang*); significa que podemos agir a partir de razões objetivas, expressas na forma da lei. Esse uso da razão revela seu caráter imanente e faz dela, [...] através de ideias, causa eficiente no campo da experiência (LOPARIC, 1999, p. 36). A ação pautada na consciência da lei revela uma motivação interna de agir pela razão mesma, o que caracteriza uma sensibilidade moral, que se revela na forma de um sentimento *a priori*, o respeito (*Achtung*) pela lei moral. Assentir o respeito como um sentimento *a priori*, nos possibilita compreender o caráter determinante da lei moral sobre nossa vontade, quando esta é ligada à universalizabilidade das máximas. Essa ligação, argumenta Loparic, é “[...] sensível, *a priori* e não cognitiva (intuitiva), mas volitiva” (LOPARIC, 1999, p. 38). E, embora a consciência da lei constitua uma condição subjetiva, na medida em que se expressa por um sentimento moral, ela se opõe aos sentimentos de prazer e desprazer que são de origem empírica. Porém, quando este sentimento moral prevalece, ele “[...] produz (sintetiza) novos efeitos morais, a saber, ações livres, ações feitas por respeito à lei moral” (LOPARIC, 1999, p. 48).

O posicionamento dos autores supracitados, apesar de apontar diferentes rumos nas respostas sobre o fato da razão na filosofia de Kant, revela a importância que este conceito desempenha no seio da ética kantiana, principalmente quando se pensa na lei capaz de determinar a vontade de forma objetiva, a partir da forma subjetiva das máximas, considerando que esta lei não possa derivar da liberdade, tampouco das condições empíricas. No entanto, não tenho a intenção de prolongar a discussão sobre o fato da razão, a partir da abordagem dos referidos autores, uma vez que as diferentes compreensões que eles têm sobre a mesma questão, não constituem o cerne da pesquisa.

O que nos interessa é a compreensão da lei moral como um fato que se apresenta à consciência, cuja natureza, apesar de ser da razão, não é dada previamente. O que se mostra é uma exigência do bem incondicionado, que revela a incondicionalidade da existência humana.

Daí, a compreensão de que o ser homem poderá se realizar humanamente na medida em que percebe a exigência do cumprimento do dever de obedecer à lei enquanto uma necessidade absoluta de auto realização. Não obstante, a manifestação do fato não se enquadra nos conceitos limitados da experiência, em nenhum momento da existência, pois mesmo que o dever não seja efetivado, não descaracteriza a incondicionalidade de autorrealização. Mesmo porque o homem sabe que não só suas ações se realizam conforme certas leis, mas ele deve obedecê-las.

O dever configura-se como fundamento de si mesmo, visto não se referir a nenhuma situação ou dado que justifique a adesão do homem. Enquanto fundamento de si, ele possibilita a compreensão do fato na realidade à medida que, por ele, pode-se determinar a vontade independentemente das condições empiricamente condicionadas. Por essa compreensão, o homem revela-se como *causa noumenom* e a consciência da lei mostra a existência da liberdade.

Então, quando a lei moral se apresenta, remete incondicionalmente ao conceito de liberdade, o que faz desta um “*Factum*”, à medida que se encontra ligada à consciência dela mesma. É pela consciência dessa lei que o homem se torna efetivamente livre. Isso mostra que a vontade possui por si mesma uma causalidade, ou que é seu princípio de determinação. A lei moral possibilita a efetivação objetiva da ideia de liberdade à medida que determina a ação sem qualquer ligação aos dados da sensibilidade.

Allison (2001, p. 40) chama a atenção para o ponto de que, na *Fundamentação*, a liberdade aparece como uma pressuposição necessária da razão, visto esta considerar a si mesma prática, o que nos leva da necessidade de acreditar que somos livres para a necessidade de acreditarmos que não somos meros autômatos, ao passo que na *Crítica da razão prática*, trata-se de considerar a moral como um fato da razão, isto é, da consciência de estarmos sob a lei moral, e é isso que assegura nossa ideia de liberdade prática, trata-se de agir como se fôssemos livres, o que equivale, por sua vez, a tornarmo-nos como submetidos à normas racionais, sejam estas normas morais ou da prudência. Em outras palavras, a admissão da moralidade como um factum da razão implica em dar força normativa para o agir livre, oferecendo-lhe assim uma outra justificação não mais apenas causal.

A concepção do *Factum* da razão coloca-nos diante da realidade da lei moral, assim como a presença da liberdade, tomada em seu sentido positivo. Essa mesma liberdade possibilita determinar por si mesma a vontade, independente das condições empíricas. Porém, uma vontade capaz de colocar-se acima de qualquer determinação de ordem empírica é, segundo Kant, uma vontade autônoma, capaz de determinar-se a si mesma. É na esteira dessa

vontade autônoma que o propósito da pesquisa se enreda, no intuito de mostrar como a ação livre, correlata à lei moral, possibilita a interação entre os diferentes indivíduos, em razão de objetivos comuns.

1.5 Autonomia como autogoverno

A condição que a liberdade transcendental nos possibilita, qual seja, a de superarmos os limites impostos pela nossa condição natural, é o que denota nossa autonomia, pois segundo Kant, ela é uma propriedade de todo ser racional. Não obstante, pensar a autonomia na perspectiva do autogoverno é superar as concepções sobre moralidade que perduraram, praticamente sem competidores, até o final do século XVII, as quais veicularam duas características que sustentavam a moralidade como obediência. Uma dessas características era a que atrelava o homem a Deus, a quem o homem devia reverência pelo fato de ser Ele o criador não só do gênero humano, mas de todas as coisas existentes, constituindo-se, desse modo, a fonte de toda moralidade, cujos preceitos deveriam ser seguidos como perspectiva de alcançar o sentido da existência que se traduzia no bem maior - a felicidade. A outra característica que apoiava o preceito moral na obediência estava relacionada à capacidade moral humana de fazer escolhas razoáveis. A justificativa era de que nem todos os homens teriam aptidão para fazer tais escolhas, ou porque seriam intelectualmente fracos, ou porque a fraqueza estaria vinculada aos desejos e apetites que os tornam vulneráveis, inviabilizando, desse modo, uma postura virtuosa. Nesse sentido, admitia-se a liderança por alguns poucos, os quais teriam sido escolhidos por Deus que lhes tivesse dotado de compreensão para conduzir os demais dentre os propósitos morais expressos na tradição religiosa vigente. Nesse caso, tanto uma como outra característica, expressaria uma vinculação de dependência, marcada por um fator externo, nesse caso, Deus.

Todavia, a compreensão de moralidade como derivada inteiramente de Deus era incompatível com o cenário no qual o homem desponta, ou melhor, onde é resgatado de si, na medida em que toma como referencial de orientação, sua própria razão. Por um lado, tinha os voluntaristas que partiam do princípio de que Deus, por sua vontade, cria a moralidade, o que, conseqüentemente, na visão dos opositores a essa explicação, envolve uma relação de servidão e tirania, que segundo eles, será evitada quando [...] Deus e o homem formarem uma comunidade moral cujos membros sejam mutuamente abrangentes por aceitarem os mesmos princípios” (SCHNEEWIND, 2005 p. 555).

A proposta dos antivoluntaristas sustentava um certo nivelamento na relação entre Deus e homem, no tocante à validade dos princípios morais, assim como uma motivação similar para a ação de ambos que, ao agir como deveriam, fá-lo-iam com liberdade, o que se contrapunha à ideia da vinculação obediente do homem a Deus, proposta pelos voluntaristas. Porém, voluntaristas e opositores se afinaram a partir da compreensão de que Deus é fundamental para que a moralidade ocorra, embora para os últimos ela (a moralidade) não seja produto de Deus, ou seja, objeto de sua criação.

De acordo com a compreensão de Kant sobre a moralidade e a relação desta com a capacidade de autogoverno, fica explícita a aproximação do filósofo com os antivoluntaristas, embora sua posição tenha sido marcada fortemente por um viés religioso do qual o filósofo emerge, cuja formação advinha do *Pietismo* - movimento religioso que se desenvolveu no período anterior ao *Iluminismo* - e que tinha como intuito resgatar o verdadeiro sentido da fé cristã, inspirada na vivência a partir do Evangelho, em oposição à fé vinculada, de forma extrema, à institucionalização dos dogmas. O *Pietismo* - movimento dos piedosos - como foram pejorativamente chamados os seguidores, foi um importante movimento de transição que pretendia resgatar o sentido originário da *Reforma Protestante*, qual seja, a revitalização da vida cristã, com base na orientação do *Evangelho*, revitalização essa que eles acreditavam ter sido desvirtuada em função do cumprimento da lei. A proposta contrária à institucionalização dos dogmas nos permite caracterizar o *Pietismo* como um movimento revolucionário, na medida em que se opõe à autoridade eclesiástica da Igreja Católica.

De forma análoga ao movimento revolucionário pietista no século XVI, Kant também promove uma revolução na moral, no século XVIII, no sentido de promover uma investigação filosófica, que dá suporte ao movimento de grande relevância no que tange o processo de secularização da fé – o *Iluminismo*. O movimento se caracteriza fundamentalmente pelo uso da razão em todas as situações que permitia uma compreensão dos fatos e coisas por si mesmas. O recurso à razão coloca em xeque a crença de que toda a vida moral era regida pela vontade de Deus, tal como acreditavam os voluntaristas. Nesse sentido, verifica-se, segundo Schneewind (2005, p. 555), que a afinidade do filósofo de Königsberg é com o posicionamento dos antivoluntaristas, cuja expressão se encontra no prefácio da *Fundamentação*, no qual Kant se refere a uma filosofia moral pura que remete à ideia de uma comunidade moral, da qual participam Deus e homens, na condição de que estes sejam legisladores das leis que devem obedecer. A possibilidade dessa filosofia moral pura, advinda das ideias comuns de dever e da lei moral, encontra-se totalmente dissociada da realidade empírica, e, uma vez que todos

passam a admitir a ideia de uma lei moral genuína, compreende-se que esta não tenha validade apenas para os seres humanos.

Todo mundo tem de admitir: que uma lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de uma obrigação, tem de trazer consigo necessidade absoluta; o mandamento: “não mentirás” de modo algum vale só para homens, não tendo outros seres racionais de fazer caso dele, e assim todas as demais leis morais propriamente ditas; por conseguinte, que não se deve buscar a razão da obrigação na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo, mas, sim, *a priori* unicamente em conceitos da razão pura, e que todo outro preceito baseado em princípios da mera experiência e até mesmo um preceito de certo modo universal pode certamente se chamar uma regra prática, jamais, porém, uma lei prática, na medida em que se apoia em razões empíricas, por uma ínfima parte que seja, quiçá quanto a um único motivo apenas. (KANT, 2009, p. 71, grifo do autor).

O ponto fundamental nessa passagem sobre a validade moral da lei, de cuja derivação extrai sua necessidade absoluta, é de que ela não tenha validade apenas para os homens, mas, valha para todos os seres racionais, exatamente por prescindir de uma filosofia moral pura, que independe de qualquer dado empírico.

Essa disposição de criar e viver segundo a lei moral é, segundo Schneewind o que coloca o homem no mesmo plano de Deus na comunidade moral e foi exatamente a invenção da autonomia que “[...] proporcionou a Kant o que ele considerava como a única teoria moralmente satisfatória da situação dos seres humanos em um universo compartilhado com Deus” (SCHNEEWIND, 2005, p. 557). Esse não é o único ponto que une Kant aos antivoluntaristas, mas entre estes Schneewind destaca “[...] sua consideração do princípio moral básico como um princípio da razão prática pura” (SCHNEEWIND, 2005, p. 556), assim como a oposição ao servilismo. Só que Kant vai além daqueles em relação a esse último ponto, pois mais do que condenar, ele explica o que há de errado nesse posicionamento que submete o ser racional aos ditames de outrem, comprometendo o que ele considera essencial, a ação livre. É, pois, a consciência da própria humanidade que faz com que os seres racionais se empenhem em realizar aquilo que traduz sua dignidade, através do cumprimento dos deveres que são impostos a si mesmos pela razão. É através da humanidade em sua pessoa que o ser racional se coloca diante do outro numa relação recíproca de respeito, de modo a garantir, tanto na sua pessoa como na do outro, a dignidade, mesmo que essa postura não se verifique em todos os homens, mesmo assim, considera ser um dever respeitá-los. Pois, afirma Kant (2003, p. 277, grifo do autor):

Uma vez que ele tem que considerar a si mesmo não apenas como uma pessoa em geral, como também como um ser humano, ou seja, como uma pessoa que tem deveres que lhe são impostos por sua própria razão, não é permissível que sua insignificância como um animal humano prejudique sua consciência de sua dignidade como um ser humano racional, e ele não deve rejeitar a auto-estima moral de tal ser, ou seja, deve perseguir seu fim, que é em si mesmo um dever, não de maneira abjeta, não com disposição servil

(*animo servili*), como se buscasse um favor, não negando sua dignidade, mas sempre com consciência de sua predisposição moral sublime (que já está contida no conceito de virtude).

Essa passagem marca a afirmação do valor da pessoa humana, caracterizada pela liberdade, que, segundo Kant, é o que garante a dignidade de todo ser racional. Com essa postura acentua-se sua afinidade com os antivoluntaristas na medida em que estes se opõem ao servilismo, caracterizado pela relação de dependência entre homem e Deus. Apesar de em algum momento Kant se aproximar dos voluntaristas, quando afirma ser a lei moral a lei da vontade de Deus, tal lei não expressa apenas a vontade Dele, na forma de imposição sobre os homens, no sentido de que estes devam recebê-la de forma passiva. Para Kant (*Religião*, p.105, grifo do autor)

[...] leis éticas não se podem pensar só como provenientes *originariamente* da vontade desse ser superior (como estatutos que, porventura, não poderiam ser obrigatórios sem que uma ordem tenha antes sido publicada), porque então não seriam leis éticas, e o dever a elas conforme não seria virtude livre, mas dever jurídico susceptível de coação.

Uma comunidade na qual se pode pensar leis constituídas a “fomentar a moralidade das ações”, só pode designar-se comunidade ética e nela o homem deve agir “[...] como se tudo dele dependesse, e só sob esta condição pode esperar que uma sabedoria superior garantirá ao seu esforço bem-intencionado a consumação” (KANT, *Religião*, p. 107). Portanto, mesmo que Deus seja o legislador dessa comunidade moral, não se deve pensar n’Ele como um governante absoluto acima dos membros dessa comunidade, impondo sobre estes sua vontade suprema, pois como as leis éticas são a expressão da vontade de um ser de razão, que se faz livre graças a autonomia de sua vontade, só se pode pensar em uma tal comunidade como a manifestação da vontade de Deus através da vontade dos homens “bem-intencionados”, cujo desejo é de “[...] que o Reino de Deus venha, que se faça a sua vontade na Terra” (KANT, *Religião*, p. 107). A ideia de uma tal comunidade, resultante da manifestação da vontade de Deus por meio da vontade livre dos seres racionais bem-intencionados, permite que Kant ultrapasse a relação de dependência entre Deus e os homens, proposta pelos voluntaristas.

Essa compreensão de viver segundo uma lei dada a nós, por nós mesmos, é o que caracteriza a autonomia na filosofia de Kant e, como já fora aludido, o que fez deste filósofo um diferencial no tocante à concepção de moralidade no contexto moderno. A justificação da autonomia como uma propriedade de todos os seres racionais, dá-se também pela admissão do pressuposto de que toda vontade é livre, “[...] segundo leis imutáveis, porém, de espécie

particular” (KANT, 2009, p. 349). Isso só reitera a proposição de que “[...] a vontade é em todas as ações uma lei para si mesma” (KANT, 2009, p.349).

A concepção de autonomia kantiana funda-se na lei da moralidade, a qual nos é dada à consciência de forma imediata e a partir da qual a ação livre se regula por meio de princípios objetivos. É, pois, a consciência dessa lei que autoriza a ação, e o cumprimento dela não se sustenta em nenhum tipo de conhecimento específico, menos ainda em um determinante externo. O único fator determinante da lei moral é o respeito aos princípios vinculados a ela. A lei, em si e por si mesma, promove a adesão dos seres humanos através do assentimento do que deve ser feito, mesmo que eles não o façam. E quando realizam uma dada ação apenas porque é correto, o fazem pelo respeito à lei e porque são livres. Fazer o que deve ser feito, a partir de uma lei, cuja adesão dá-se por puro respeito, faz dos seres humanos co-legisladores, condição que lhes dá valor incondicional e lhes proporciona dignidade. A consciência do que se deve ou não fazer, é anterior a toda e qualquer experiência, situação que revela a universalidade e a presença do dever em todos os seres humanos, como algo inato, cujo cumprimento caracteriza-se por uma obrigação moral.

Todavia, há de se considerar que uma ação motivada pelo dever de se realizar sem atrelar a qualquer condição vinculada ao querer, ou mesmo aos fins que motivam as vontades dos seres humanos em geral, não é nada fácil. Todavia, a moral só se efetiva quando se vislumbra o caráter universal da lei, que nos obriga a agir por ela mesma, mesmo que o ato realizado não contemple os nossos anseios. Nesse caso, a necessidade de impor uma lei a nós mesmos parece constituir um problema, principalmente se ela não se vincula às nossas satisfações, pois, se o indivíduo pode impor a lei a si mesmo, o que o impede de desautorizar qualquer restrição à sua vontade? Kant recorre à física newtoniana para justificar a necessidade de agir de acordo com a lei moral, alegando a necessidade dos acontecimentos no mundo, embora as leis naturais não impliquem submissão a mandamentos ou sanções, como ocorre com a moralidade. Isso porque, as leis científicas têm um caráter constitutivo e servem para explicar a realidade no seu modo de ser, já as leis da moralidade apontam para uma perspectiva do que deveria acontecer, mesmo que não aconteça. A relação dessas leis, ou mais especificamente, da lei moral com a vontade, é dada de forma *a priori*, o que parece explicar o caráter necessário da última, tal como já foi aludido no primeiro tópico desta pesquisa. Porém, Kant (1997, B 578) afirma que a regra e a ordem que as constitui são diferentes das que explicam a natureza.

A questão que se impõe é encontrar o motivo da ação moral, já que ela nunca deve ser regida por princípios materiais, uma vez que, todo e qualquer princípio resultante destes, nunca terá força de razão necessária. Mas, Kant (1997, B 580) argumenta que “[...] a condição que se encontra na razão não é sensível” e, por esse motivo, admite-se [...] que a condição de uma série sucessiva de acontecimentos possa ser, ela mesma, empiricamente incondicionada” (KANT: 1997, B 580), já que a condição se encontra fora da série dos fenômenos e, por esse motivo não se submete a qualquer condição sensível, tampouco a determinação do tempo, mediante causa anterior”. A relação causal, que no mundo natural encontra-se relacionada à série dos fenômenos, também ocorre no âmbito inteligível, só que em outro aspecto. Do mesmo modo que tais relações são regidas por leis, embora na natureza elas façam a ligação de uma causa a uma outra, anterior e externa a ela, no mundo não empírico há uma ligação da causa a si própria e, por esse motivo, é compreendida como lei da causa livre.

Kant atribui à vontade um tipo de causalidade presente nos seres racionais que tem na liberdade a possibilidade de se manifestar, independente das determinações às quais os seres racionais estão sujeitos, uma vez que são também naturais, tal como ele manifesta na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*:

A *vontade* é uma espécie de causalidade de seres vivos na medida em que são racionais, e a *liberdade* seria aquela propriedade dessa causalidade na medida em que esta pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias; assim como a *necessidade natural* <é> a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de ser determinada à atividade pela influência de causas alheias (KANT, 2009, p. 347, grifo do autor).

Considerando que toda ação tenha início na vontade e que esta esteja inicialmente vinculada aos apetites humanos, Kant recorre à ideia de uma vontade inteiramente boa, capaz de agir independente das inclinações sensíveis, pois acredita que se há racionalidade na ação, sua fonte deve estar na vontade. Nesse sentido, estabelece-se uma equivalência entre a vontade e a razão no seu sentido prático, a partir da qual se pode vislumbrar a fonte das necessidades, situação que no âmbito da natureza estava relacionada aos desejos, agora encontra na vontade racional a capacidade de determinar por si mesmo a ação, a qual só pode ser compreendida como uma ação moral, e a lei que a regulamenta é, pois, a lei moral, que se dá como expressão da autonomia. Acontece que a lei moral não determina a vontade dos seres racionais de forma absoluta, devido a sujeição desta às condições subjetivas. Isso só ocorreria se ela fosse santa, mas ela não é. A todo momento os desejos aguçam a vontade, comprometendo o caráter necessário da lei moral, que, para se manifestar, deve ser acolhida na forma de uma obrigação.

A lei moral oferece razões para agir, o que não significa que as ações sejam realizadas a partir dessas razões. Saber o que deve ser feito não é condição para a realização da ação, aliás, ela pode ocorrer de modo contrário, pois, pode atender às exigências da condição natural dos seres racionais, embora eles tenham consciência de que deveriam ter agido de outro modo. O caráter obrigante da lei coloca o ser humano diante de um dever de efetivá-la, porém, o dever não pode vincular-se a nenhuma regra determinante que relacione a necessidade da ação ao efeito que esta deveria causar. Ele (o dever) deve resultar da atividade de uma vontade autônoma, que deve ser cumprida e é, portanto, considerado *a priori*, o que expõe o caráter formal da lei que manda agir incondicionalmente. Todavia, mesmo considerando a formalidade da lei, as ações morais precisam se direcionar a uma realidade prática, ou elas não teriam nenhum sentido. Então, do mesmo modo que na experiência as formas do entendimento precisam dos dados da sensibilidade, a consciência de que uma ação precisa ser realizada por dever e, como tal, deva se adequar às formas puras da lei moral, repousa nas atitudes advindas dos desejos e necessidades humanas, só que agora sob a orientação da razão. Nesse sentido, “[...] tudo que a lei moral pode fazer é dar a forma à matéria que vem dos nossos desejos” (SCHNEEWIND, 2009, p. 385).

Uma vez orientadas pela razão, as disposições que mobilizam as ações, se manifestam para a vontade através das máximas. Por máximas, Kant (2009, p. 231) entende:

[...] um princípio subjetivo segundo o qual temos pendor e inclinação a poder agir, mas não um princípio objetivo, segundo o qual estaríamos orientados a agir ainda que a isso se opusesse todo nosso pendor e inclinação e constituição natural, de tal sorte que ele prova tanto mais a sublimidade e dignidade intrínseca do mandamento de um dever, quanto menos as causas subjetivas sejam a favor e quanto mais sejam contra, sem por isso, porém, enfraquecer no mínimo que seja a necessitação pela lei e sem nada subtrair à sua validade.

As máximas, apesar de serem princípios subjetivos, os quais motivam as ações em vistas a determinados fins contingentes, incorporam às disposições, sejam elas naturais ou de qualquer outro interesse, razões para determinar a ação, pois a racionalidade sempre permitirá determinar um propósito para as ações humanas que faça sentido na vida das pessoas, mesmo porque o ser racional é o único a agir segunda regras de determinação voluntária. Mas, a vontade, ressalta Kant (2009, p. 185, grifo do autor),

[...] não é *em si* plenamente conforme à razão (como efetivamente acontece no caso dos homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, em conformidade com leis objetivas, é *necessitação*; isto é, a relação das leis objetivas com uma vontade não inteiramente boa é representada como a determinação da vontade de um ser racional, é verdade, por razões da razão, às quais, porém, essa vontade não é por sua natureza necessariamente obediente.

Por essa razão, Kant admite duas regras básicas do querer racional, a que determina a razão em vista de um objetivo que vale apenas para a vontade do sujeito, as quais ele denomina máximas, e as que valem para todo ser racional, condição que lhes assegura o estatuto de leis. Tais regras são dadas na forma de imperativos e estes apresentam-se de forma necessária, à medida que devem impor obediência aos princípios da razão. Nesse sentido, Kant (2009, p.185, grifo do autor) acrescenta que:

[...] todos os imperativos são expressos por um <verbo significando> *dever* e mostram destarte a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que não é necessariamente determinada por isso segundo sua qualidade subjetiva.

O ato da vontade se apresenta sob a forma de imperativos e estes, por sua vez, são de duas espécies: o imperativo hipotético e o imperativo categórico. O primeiro determina as condições de uma ação, visando sempre algum benefício, ou seja, o ordenamento que dele emana funciona como meio para o alcance de um determinado fim possível ou real, conforme o querer. Já no segundo caso, a vontade é efetuada por ela mesma, de forma absoluta, uma vontade que se determina incondicionalmente. E, pela capacidade de universalização da máxima subjetiva, esse mandamento encerra em si mesmo a finalidade, portanto, não se constitui meio. Assim, pode-se dizer que “[...] todos os imperativos são fórmulas de determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de uma maneira qualquer.” (KANT, 2009, p.191), seja para alcançar determinado fim, como é o caso do imperativo hipotético, seja como fim em si mesmo, no caso do imperativo categórico.

Mas, a moralidade, tal como Kant a admite, não pode resultar de qualquer vontade, mesmo que esta determine a ação sob bons pretextos, como as regras de prudência e de habilidade, mas resulta somente de uma vontade inteiramente boa, e para se constituir dessa forma ela deve se adequar às leis racionais que são definíveis na forma de imperativos. O que nos resta agora é saber quais imperativos atendem à exigência da moralidade.

Considerando os dois imperativos apresentados, percebe-se que o imperativo hipotético não atende a essa exigência, exatamente por ligar o fim desejado ao meio adequado para alcançá-lo. A hipótese da ação é o que orienta a escolha dos melhores meios para a consecução de um fim proposto, mas tal fim não é determinado por si mesmo, está antes relacionado à satisfação dos indivíduos. Deste, resulta que, para querer um fim, tem-se que querer os meios necessários para alcançá-lo. Essa ligação entre meio e fim repousa no princípio analítico do querer, na medida em que liga a ação necessária ao efeito desejado, tal como mostra a proposição:

[...] se eu sei que só mediante tal ação pode ocorrer o efeito pensado, então <a proposição:> se eu quero o efeito completamente, também quero a ação que se exige

para isso, é uma proposição analítica; pois representar algo como um efeito <que é> de certa maneira possível por mim, e representar-me, com respeito a ele, agindo da mesma maneira, é a mesmíssima coisa (KANT, 2009, p. 201).

Essa relação entre meio e fim não se aplica ao imperativo categórico, pois esse é definido como um fim em si mesmo. Enquanto o imperativo hipotético ordena uma ação em vista de algo, o imperativo categórico ordena as ações de modo a excluir todo e qualquer propósito diferente dele mesmo. Por isso, a ligação que o imperativo categórico estabelece entre a vontade e a lei consiste em uma ligação sintética dada *a priori*, posto que a moralidade não pode se fundamentar em nada que seja empiricamente condicionado.

Todavia, mesmo que a fórmula dos imperativos hipotéticos se configure a partir da ação que se dá como meio para realizar algo, não se pode dizer que eles não sejam racionais, assim como é o imperativo categórico. Mas, as ações por aqueles ordenadas, não se efetivarão de forma necessária, senão sob a condição de querer alcançar um fim; exprimem apenas que a ação é boa em vista a um fim possível, se considerarmos que este fim pode ou não ser alcançado e que o resultado pode ser qualquer coisa que se queira. Nesse caso, diz-se que o fim em vista do qual o imperativo hipotético ordena é um princípio problemáticamente prático³ e estes estão relacionados às regras de habilidade. Quando o fim buscado é real, diz-se que ele se assenta no princípio assertoricamente prático, o qual se pode relacionar às regras de prudência. No caso do imperativo categórico, que declara a ação objetivamente necessária por si mesma, sem relação a qualquer fim, diz-se que ele é um princípio apodicticamente prático, o único que se dá como imperativo da moralidade.

O imperativo categórico é, portanto, um mandamento expresso por um tipo especial de dever que não se vincula a nenhum fim que os sujeitos possam se propor. A vontade, nesse caso, é decidida a priori e efetivada por si mesma, de forma absoluta, pois independe de qualquer condição. Daí pode-se deduzir a fórmula geral e única do imperativo categórico, que se expressa da seguinte maneira: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal” (KANT, 2002, p. 51).

Destá fórmula, derivam, pois, todos os imperativos do dever, e considerando ainda que a universalidade da lei constitua aquilo que se chama natureza, esta entendida aqui no seu sentido mais geral, qual seja, um princípio do qual todas as coisas determinadas por leis

³ As expressões problemáticos, assertóricos e apodicticos referem-se a juízos ou proposições. Os três correspondem, respectivamente às categorias modais de possibilidade (problemática), efetividade (assertórica) e necessidade (apodictica). Cada uma delas é caracterizada por um distinto modo de anuência subjetiva com a, ou “consciência de” reivindicação de verdade ou “assentimento” (*Fürwahrhalten*) de um juízo (CAYGILL, 2000, p.35).

universais se originam, o princípio universal do dever pode ser expresso da seguinte maneira: “*age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza*” (KANT, 2009, p. 215, grifo do autor).

O uso do imperativo categórico permite incorporar as máximas que orientam a ação dos agentes, quando estas se fundamentam em razões genuínas que podem ser elevadas a regras universais, abstraindo todo e qualquer impulso da sensibilidade. Isso mostra que a lei moral não é quimérica, tampouco vazia. O fato destas leis verificarem as inclinações e rejeitarem as tendências da natureza sensível que acomete todos os seres racionais, revela a possibilidade e o compromisso com questões de toda ordem, relacionados aos interesses de todos.

Se a lei que fundamenta a vontade é derivada exclusivamente dos princípios da razão, ela toma a forma de um imperativo categórico, da qual deve surgir toda a regra de determinação da ação, o que faz dela uma lei prática, e transforma o princípio de autodeterminação dessa vontade em um fim objetivo. O assentimento da lei, segundo Kant, é o que faz do ser humano um fim em si mesmo. Essa condição revela sua dignidade, sentimento que resulta do reconhecimento dos outros como sujeitos livres, morais, suscetíveis à lei prática.

Dá se tem a nova formulação do imperativo categórico, cuja expressão se dá da seguinte forma: “*Age de maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*” (KANT, 2009, p.243-245, grifo do autor).

A consideração do ser humano como fim em si mesmo exige que ele seja o próprio autor de suas leis e essas devem contemplar os fins que estes possuem, somente se contemplarem os fins dos outros, quando tais fins forem moralmente admissíveis. É, pois, nisto que consiste sua essência – no fato de ele mesmo criar e obedecer às suas próprias leis. “Essa auto legislação é produzida por um ato espontâneo da razão, no sentido que só entendemos realmente o que produzimos, e como tal deve determinar a vontade” (HERRERO, 1990, p. 22). Eis a autonomia da vontade derivada do princípio da moralidade que se expressa da seguinte maneira: “[...] a ideia da vontade de todo ser racional enquanto vontade universalmente legisladora” (KANT, 2009, p.251, grifo do autor).

A citação acima proposta carrega em si, segundo O’Neill (2014, p, 20), uma aparente contradição, se ela se refere a um legislador individual em meio a uma pluralidade de agentes racionais ou a um corpo legislativo, estabelecendo uma lei universal para todos. As inquietações que surgem dessa situação criam algumas dificuldades relacionadas ao sujeito que cria as leis, mesmo considerando que elas têm que valer para ele de igual modo como serve

para os demais, tendo em vista que não apenas ele legisla, mas todos possuem a mesma prerrogativa. A relação entre legislador e legislado, sobre o que legislam, se isso deve ser resultado da vontade de todos, não é muito tranquila, segundo O’Neill. O elo normativo das vontades individuais, regidas pela lei moral para uma pluralidade de agentes talvez careça de um contexto teológico, diz ela e, para resolver tais dificuldades, a autora aponta duas condições rigorosas que devem servir de princípios para os agentes que legislam para uma pluralidade. São eles:

[...] em primeiro lugar, eles devem escolher princípios que qualquer um – consequentemente todos – poderiam escolher; caso contrário, pelo menos alguns agentes não poderiam ser legisladores universais. Em segundo lugar, eles devem escolher princípios que todos – consequentemente, qualquer um – poderiam adotar como base para conduzir suas vidas; caso contrário, pelo menos alguns agentes seriam isentados de quaisquer princípios que fossem escolhidos, os quais consequentemente não poderiam ser leis universais (O’NEILL, 2014, p. 20).

A ideia de autolegislação traz uma conotação bastante específica, pois ao legislar para si mesmo, se as leis são garantidas por sua universalidade, legisla-se para todos os que estão sob os mesmos princípios. Nesse caso, na ideia de autolegislação a referência à universalidade é dupla, pois trata-se “[...] da ideia de *legislação de todos os agentes, para todos os agentes*” (O’NEILL, 2014, p. 21, grifo do autor).

Vista sob este ângulo, a ideia de autonomia kantiana certamente não se refere aos propósitos de ordem subjetiva apenas, mas integra os propósitos moralmente admissíveis de todos os agentes, de modo que esses acolham somente aqueles propósitos com os quais eles concordam, ou seja, quando eles não constituem limites aos fins de todos. O contexto, no qual se pode pensar a autonomia kantiana, é tão somente o que Kant (2009, p. 259) denomina Reino dos Fins, que ele define como “[...] a ligação sistemática de diferentes seres racionais mediante leis comuns”, no qual os sujeitos são, ao mesmo tempo, legisladores e súditos.

A ideia de autonomia, se considerada no domínio no qual os agentes tomam por ações universais aquelas que são derivadas de princípios que possam ser escolhidos por todos como normas de valor universal, constitui o fundamento para a moralidade. Para Kant, “[...] a moralidade consiste, portanto, na relação de toda ação com a legislação pela qual somente é possível um reino dos fins” (KANT, 2009, p. 261). Portanto, tal legislação deve ser encontrada em todo ser racional, na medida em que ele possui uma vontade, capaz de agir “[...] segundo uma máxima passível de ser uma lei universal” (KANT, 2009, p. 263), condição que dá à autonomia o estatuto de princípio supremo da moralidade, na medida em que possibilita ao homem realizar-se como fim em si mesmo.

O princípio de autonomia traz no seu bojo a condição da dignidade humana e é por ele que o ser humano constrói sua humanidade. Enquanto tal, ele é capaz de interagir sistematicamente com os seres racionais na medida em que estes também se encontram nesse mesmo nível. Diante dessa possibilidade, ele pode ser pensado numa dimensão social, da qual pode participar ativamente através do uso público de sua razão, como uma das ferramentas que lhes possibilita realizar o fim terminal político, um espaço no qual se possa gozar da liberdade.

Quando, os seres humanos, enfim, assumirem de forma corajosa a ousadia de pensar por si mesmos, tal como suscita o mote do Esclarecimento, a civilização estará progredindo, como acredita Kant, para o melhor. Para tanto, a razão precisa libertar-se do jugo de outrem, pois só a razão autônoma é capaz de guiar o homem em direção ao que Kant denominou *reino dos fins*.

A referência ao *reino dos fins* como resultado da ação livre, a partir da qual os indivíduos legislam “[...] universalmente mediante todas as máximas de sua vontade” (KANT: 2009, p. 259) aponta para a dimensão social e política na filosofia de Kant. A configuração desse *ideal*, possível em virtude dessa relação da ação com uma lei obrigante, se desenha na relação dos diferentes indivíduos que interagem entre si, por meio de leis objetivas comuns. Ora, se nesse *reino* cada indivíduo legisla para si, universalmente, ele legisla também para o outro, então, há de se compreender que essa relação de agentes racionais envolve a possibilidade de ações resultante da correspondência das vontades livres, as quais se submetem entre si, sem que haja imposição de uma sobre a outra. A correspondência das vontades aponta, pois, para possíveis realizações sociais, uma vez que resulta de interesses comuns. Essa projeção, ancorada no uso prático da razão, converge para o universal, para a realização do ser humano como fim último.

É oportuno lembrar que esse direcionamento para o universal foi apontado na primeira *Crítica* no momento em que a razão tentou ultrapassar, sem êxito, os limites da experiência em busca de unidade. A constatação de Kant de que o conhecimento só é possível no âmbito da experiência resultou da crítica direcionada à metafísica tradicional, a qual sustentava a possibilidade de estender o conhecimento para além da realidade fenomênica. Todavia, Kant afirma no prefácio da primeira edição da CRPu 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” (KANT, 1997. A VII).

Mas, diante desse empreendimento, a metafísica não encontra suporte no qual possa se ancorar e acaba por cair em erros, os quais lhe rendem desprezo, ocasionando o mesmo “[...] desprestígio a que se tinha querido subtrair a ciência” (KANT, 1997. A X). Todavia, o filósofo adverte que, em meio ao obscurantismo no qual as ciências mergulharam, assim como o desprezo resultante do descrédito depositado a elas em virtude do mal-entendido que as fizera obscuras, confusas e inúteis, há uma possibilidade de renová-las.

Kant aponta para a indiferença dispensada a todas as ciências, cuja consequência resulta no ataque à metafísica, como “[...] um fenômeno digno de atenção e reflexão” (KANT, 1997, A XI). O que o filósofo quer destacar é que essa postura traz a marca de um amadurecimento na capacidade de julgar da sua época, como resultado de um modo de pensar rigoroso, próprio das ciências, cujo fundamento Kant diz está bem assente. Ele acrescenta em nota do prefácio da primeira edição da CRPu que “[...] esse mesmo espírito mostrar-se-ia também eficaz nas demais espécies de conhecimentos, se houvesse o cuidado prévio de rectificar os princípios dessas ciências” (KANT, 1997, p. 5). Esse modo de pensar rigoroso revela uma época da crítica, como o próprio Kant afirma em continuação da nota acima referida:

A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A *religião*, pela sua santidade e a *legislação*, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame (KANT: 1997. p. 5).

Kant traz novamente à tona a discussão sobre a crítica no prefácio da segunda edição da CRPu, ao afirmar que sem ela não há como sustentar convicções, ou mesmo doutrinas de cunho metafísico ou religioso, sem cair em erros e contradições. A crítica, portanto, se faz obrigatória, pois, só ela “[...] pode cortar pela raiz o *materialismo*, o *fanatismo* e a *superstição*, que se podem tornar nocivos a todos e, por último, também o *idealismo* e *ceticismo*, que são sobretudo perigosos para as escolas e dificilmente se propagam no público” (KANT, 1997, B XXXIV, grifo do autor).

A ênfase dada à crítica como um recurso necessário ao pensamento correto, autêntico, resulta da segurança que ela oferece aos trabalhos da razão. No entanto, para o fomento do pensamento crítico Kant, no ensaio *Esclarecimento*, afirma que basta a liberdade para que possamos fazer uso da razão de forma pública em todos os assuntos, pois, é no espaço público que se pode resolver todas as questões que o pensamento acrítico pode suscitar. Portanto, quanto mais cedo a crítica é cultivada no espaço público, tanto mais depressa o pensamento amadurece.

Kant afirma que há na natureza humana uma certa disposição para bons fins que faz com que os seres humanos escondam seus verdadeiros sentimentos, a fim de revelar somente aqueles considerados bons e honrosos (KANT, 1997, B 776). Ele aponta essa disposição como algo que favorece a civilidade e a conseqüente moralização, embora, apenas provisoriamente, pois, à medida que “[...] os princípios legítimos se desenvolveram e se transformaram em modos de pensar, essa falsidade deve, pouco a pouco, ser combatida com vigor” (KANT, 1997, B 776). Aqui o filósofo chama a atenção para as disputas travadas em razão da vaidade privada com a vaidade dos outros, ajudada pelo *consentimento público* e, adverte que o resultado dessas disputas, embora muitas vezes possam defender uma boa causa, não se sustentam em boas razões. Nesse sentido, ele considera que para os que não admitem boas causas sem boas razões, pode-se decidir sobre eles “[...] segundo os princípios da nossa Crítica, que se olharmos, não ao que acontece, mas ao que deveria com justiça acontecer, não pode haver, para falar com propriedade, uma polémica da razão pura” (KANT, 1997, B 778/9). E, como já fora aludido, tudo o que ultrapassa o domínio da experiência não é passível de definição, permanece no campo das possibilidades. Nesse caso, Kant aponta a *Crítica da Razão Pura* como o verdadeiro tribunal para as controvérsias com as quais a razão se envolve, e julga os direitos dessa razão de acordo com os princípios que a sustentam. Na condição de tribunal a CRPu possibilita a saída do ser humano do estado de natureza e promove um estado legal, capaz de resolver os conflitos e controvérsias com os quais a razão se envolve continuamente e ao qual os seres humanos devem se submeter. Kant cita Hobbes para ilustrar a necessidade de um estado legal, capaz de contornar os conflitos com os quais os homens se envolvem no estado de natureza, como apresento na passagem que segue:

[...] Tal como Hobbes afirma, o estado de natureza é um estado de violência e de prepotência e devemos necessariamente abandoná-lo para nos submetermos à coacção das leis, que não limita nossa liberdade senão para que possa conciliar-se com a liberdade de qualquer outro e, desse modo, com o bem comum. (KANT, 1997, B 780, grifo do autor).

O estado legal, apresentado por Kant, possibilita a conciliação das liberdades de todos os sujeitos. Essa condição permite que pensamentos e dúvidas sejam submetidos ao juízo público, uma vez que, no âmbito das subjetividades, é impossível resolver todas as questões. Nesse caso, a liberdade de expressão livre e pública se concretiza com o consentimento igualmente público das liberdades entre si. É sobre essas condições - da efetivação da argumentação livre e pública - que tratarei no capítulo seguinte e a partir das quais o fomento para o esclarecimento se processa.

2 O USO PÚBLICO DA RAZÃO: A RAZÃO AUTÔNOMA

No presente capítulo apresento inicialmente a ideia de razão pública, vista sob a ótica de alguns autores contemporâneos, no intuito de mostrar a relevância dessa ideia na atualidade, assim como apontar os pontos de encontro e desencontro do pensamento desses autores com o pensamento de Kant, no que tange à questão.

A ideia razão pública nos remete à análise das regras morais ou políticas que regulam a vida comum das pessoas em sociedade, uma vez que são consentidas por serem justificáveis e, conseqüentemente, aceitáveis. Trata-se da exigência de que tais regras devam contemplar a todos, embora haja a consideração de que cada pessoa tem a liberdade de se sujeitar ou não à autoridade moral ou política de outra pessoa. Essa ideia nos conecta com o pressuposto de um estado legal, tal como foi apontado por Kant no final do capítulo anterior, no qual o uso público da razão se dá como condição fundamental para o esclarecimento e para o qual o pensar por si mesmo é necessário.

A ideia de razão pública aparece nas obras dos políticos modernos como Kant, Hobbes e Rousseau, mas também encontrou eco na filosofia moral e política contemporânea de teóricos como Rawls, Habermas, entre outros. A ideia de razão pública apresentada por seus defensores, é de que as pessoas são livres e iguais; livres, porque não estão necessariamente sujeitas à autoridade de outrem, e iguais porque cada pessoa goza dessa mesma liberdade de não se submeter a outra autoridade. Todavia, existem algumas regras morais ou políticas às quais as pessoas são submetidas, mesmo que não estejam de acordo com elas. Considerando esses casos, a defesa a favor da razão pública em relação à imposição das regras é de que, em algum nível de idealização, as pessoas as endossam, o que acaba por justificá-las. Além de servir de padrão para a avaliação das normas morais e políticas, a razão pública também pode fornecer parâmetros para o comportamento individual, principalmente porque, na convivência com os outros, devemos considerar que as regras que definem nosso comportamento precisam ser justificadas para poder atender o ideal de razão pública. Nesse sentido, o que pode ser definido como regra precisa estar acima de qualquer posicionamento ou convicção que expresse apenas crenças individuais, principalmente quando esses posicionamentos encontram-se em desacordo com o que é razoavelmente compartilhado pelas pessoas; precisa ser justificado com base no mais amplo alcance de suas definições, pois não se trata apenas da orientação para cidadãos individuais com suas convicções pessoais, mas deve alcançar a todos que compartilham consensualmente dos mesmos espaços nos quais regras e normas possam ser justificadas.

Sob esse ângulo, as regras adquirem caráter público e tal caráter deve ser verificado na avaliação das leis, instituições e regras de um modo geral, assim como na influência do comportamento não só de cidadãos individuais, mas daqueles que exercem função pública. A concepção de razão pública envolve, pois, a relação entre pessoas, pautada no respeito às suas individualidades e na preservação das condições que favorecem suas liberdades. Constitui, desse modo, o princípio das democracias constitucionais, ancoradas nos valores morais e políticos, cujo reflexo deve ser sentido nas relações entre o governo e seus cidadãos e destes entre si.

Na condição de avaliação das regras e normas instituídas, a razão pública encontra-se entre dois padrões de avaliação na filosofia moral e política – o *consentimento* e a *verdade*. O primeiro desses padrões assenta-se na relação consensual entre o que faz valer as regras e normas e aquele para quem elas se destinam, garantindo-lhes legitimidade política. O segundo padrão é que todo e qualquer princípio moral ou político pauta-se em uma verdade. Contudo, de acordo com Quong (2017, p. 3-4), a razão pública não visa nem um, nem outro padrão, mas exige que nossos princípios morais ou políticos sejam justificáveis ou razoavelmente aceitáveis por todas as pessoas para quem eles devem ser aplicados. O que se pretende com a razão pública é valorizar a participação de pessoas individuais, sem que isso comprometa o consentimento em relação aos princípios que são assimilados pelos outros, pois não se trata apenas de identificar tais princípios. Também não é tarefa da razão pública definir os princípios que seriam justificados e aceitos pelas pessoas como verdadeiros; o que ela faz, na verdade, é avaliá-los. **Proposta** de modo a definir princípios justificáveis e pretensamente verdadeiros, como enfatiza Quong, a razão pública se mostra aparentemente confusa e pouco coerente. Mas, qualquer resposta que se constitua em relação ao propósito de defini-la, envolve o pluralismo ou a discordância razoável entre pessoas sobre as questões referentes à moral ou à política, assim como as questões filosóficas. Mesmo porque a discordância não significa incoerência em todos os casos em que ela ocorre, mas trata-se de situações comuns no âmbito das relações humanas, considerando a pluralidade de convicções e crenças existentes em uma sociedade.

As temáticas da razão pública, assim como da comunicação, estão presentes na filosofia contemporânea, como se pode ver nos trabalhos de Rawls e Habermas, no entanto, apesar da aproximação com Kant, há algumas diferenças entre as interpretações dadas pelo filósofo de Königsberg e os autores acima citados. Certamente, estes não foram os únicos a desenvolverem a temática, mas, queremos restringir a relação entre estes, pelo fato de haver uma semelhança entre o projeto que eles construíram com o de Kant. Habermas e Rawls

trataram da ideia de razão pública, no âmbito do discurso racional, considerando-a como um componente fundamental, principalmente por se tratar da avaliação das normas morais. Das diferenças que se pode destacar, tem-se na proposta de Habermas, a ênfase na comunicação, que, na análise desenvolvida pelo autor, denota uma preocupação com as discussões propostas na esfera pública. O filósofo se esforça, então, por reconstruir os aspectos críticos e reflexivos da argumentação pública, considerando que, por mais que nos séculos XVII e XVIII fossem dadas as condições para que um público pudesse fazer uso de sua razão, nem sempre a criticidade era preservada, situação que favoreceu a gradativa submissão do domínio público aos interesses econômicos, cujo reflexo evidencia e sustenta as relações de poder para as quais imperam o dinheiro e o poder.

A tentativa de resgatar os aspectos críticos e reflexivos da razão se dá a partir de um “paradigma comunicativo” que, para além da filosofia da consciência, se estrutura dentro de uma nova estrutura de entendimento mútuo, a partir da ideia de formação linguística de consenso. Deligiorgi salienta que, “[...] apesar das claras referências kantianas, Habermas baseia-se principalmente na tradição pragmática americana, ao invés de Kant” (DELIGIRGI, 2005, p. 11)⁴. Para Deligiorgi, a concepção kantiana do uso público da razão oferece um modelo de interação social mais sutil que traz em seu bojo, “um *telos* regulador do consenso”. Esse caráter normativo que coloca a razão em uma posição de autoridade requer da mesma a autonomia, cuja possibilidade se dá pela liberdade. Essa condição promove uma cultura do esclarecimento, a qual se constitui através de um processo ‘agonístico e dinâmico’, devido às discussões pautadas na crítica e, muitas vezes, nos desacordos que só o debate favorece. Isso porque, na interação entre os envolvidos no debate, fica patente, para cada um o compromisso e o dever de argumentar, não apenas em favor de si mesmo, mas, ao interagir com o outro, possibilita uma acolhida recíproca, capaz de engendrar uma cultura universal de esclarecimento.

Para Habermas a ideia de razão pública é apresentada na ética do discurso como argumentação intersubjetiva capaz de validar as normas morais e políticas. A proposta de Habermas nivela os participantes através do discurso intersubjetivo, favorecendo a participação livre na construção das normas que deverão ter validade para todos. Esse envolvimento dos participantes no debate sobre as questões morais ou políticas e das regras que podem ser erigidas para orientar as suas ações e interesses, contribui para que haja maior alcance dessas

⁴ Despite clear Kantian references, Habermas draws mainly on the American Pragmatist tradition rather than on Kant.”

regras, já que elas foram discutidas conjuntamente por todos e, conseqüentemente, aceitas sem coerção. É, pois, nesse âmbito que ele considera a ideia da razão pública, na medida em que há uma fundamentação racional sobre o que é debatido entre os envolvidos. Porém, essa convicção de fundamentar a razão pública a partir de uma democracia discursiva ou deliberativa que se sustente em um relato mais amplo de verdade, validade e argumento racional, sofre várias críticas, sob a suspeita de que, desse modo, ela fique vinculada a uma disciplina filosófica específica e controversa (QUONG, 2017, p. 06).

Na esteira do argumento de que a razão pública serve para justificar posicionamentos racionais, mesmo quando eles são contrários em relação às questões filosóficas, Rawls, se posiciona da seguinte forma: “[...] a ideia de razão pública, como eu entendo, pertence a uma concepção de uma sociedade democrática constitucional bem ordenada” (RAWLS, 1997, p.765)⁵. O filósofo considera que essa ideia já está inserida na própria ideia de democracia, a qual agrega uma pluralidade de agentes que se relacionam de forma consensual, com base na razoabilidade, o que ele chamou de pluralismo razoável. Isso significa que, em uma sociedade livre, na qual há diferentes convicções políticas, religiosas, culturais etc., por mais abrangentes que sejam, é possível considerar razões, às quais todos possam razoavelmente assentir, especialmente quando elas sustentam as questões políticas fundamentais em uma sociedade. Considerando a diversidade de convicções existentes, Rawls (1997, p. 766)⁶ propõe “[...] que na razão pública as doutrinas abrangentes de verdade ou direito sejam substituídas por uma ideia do politicamente responsável dirigido aos cidadãos como cidadãos”. Com isso, o filósofo quer garantir que a ideia de razão pública figure a razoabilidade das normas que são dirigidas aos cidadãos, assim como sua legitimidade.

Para Rawls a ideia de razão pública trata do modo como a relação política deve ser entendida, o que numa democracia constitucional, sustenta-se no critério da reciprocidade, do qual se extrai o respeito e a garantia de todas as liberdades, elementos fundamentais no processo democrático que envolve a relação política entre os cidadãos e o Estado, o que faz da razão pública um elemento constituinte desse processo. Nesse sentido, tal ideia incorpora um pluralismo razoável que permite a convivência com os diferentes modos de manifestar crenças e valores; sem, contudo, sustentar doutrinas abrangentes de verdade e de direito, assim como as de cunho religioso ou não, principalmente quando há a tentativa de fundamentá-las sob uma

⁵ The idea of public reason, as I understand it, ' belongs to a conception of a well ordered constitutional democratic Society.’”

⁶ That in public reason comprehensive doctrines of truth or right be replaced by an idea of the politically reasonable addressed to citizens as citizens.”

ótica unilateral. A ideia de razão pública precisa assentar-se na compreensão de que toda e qualquer doutrina política - religiosa, moral etc. - seja resultado de escolhas razoavelmente orientadas, diferentes das que se alicerçam sobre regras rígidas, as quais impossibilitaram um acordo entre os cidadãos, assim como os impedia de chegar a consensos, possibilitados somente com a recusa de doutrinas que, mesmo abrangentes, são irreconciliáveis. É necessário, pois, que as razões adotadas para orientar as ações sejam assimiladas por todos quando se consideram as questões políticas fundamentais. Nesse caso, é preciso suprimir o que é específico de cada doutrina, pois a razão pública tem por objeto unicamente aquilo que é politicamente razoável para uma sociedade plural. Ou seja, aquilo que pode abranger todos os cidadãos, indistintamente, no que tange às questões politicamente razoáveis.

Rawls também se aproxima de Kant no que concerne à ideia de razão pública, no entanto, ele a apresenta como um componente do liberalismo político. Contrariamente a Kant, ele não entende a razão pública como um modo de argumentação, mas a incorpora a um fundo compartilhado de crenças entre cidadãos razoáveis que interagem de forma democrática com vista ao bem público e questões de justiça fundamental. A concepção de razão pública que Rawls desenvolve exige um exame mais minucioso que a de Kant, por se tratar da expressão de uma “vontade geral”, exemplificado na razão da Suprema Corte, cujo reflexo manifesta uma identidade comum, com vistas aos Bens políticos “básicos” e “compartilhados” (DELIGIORGI, 2005, p. 12). Kant, por seu turno, concentra a ideia de razão pública na possibilidade de argumentação crítica, para a qual a liberdade de expressão pública permite acolher diferentes pontos de vista.

No escopo da razão pública, os fins propostos por um cidadão livre são os fins acordados por outros, igualmente razoáveis, pois trata-se de fins fixados de acordo com as prioridades que sustentam a sociedade política, na qual os interesses são comuns. Por esse motivo, o que é discutido tem sempre relevância, pois diz respeito sempre aos assuntos referentes ao Estado, na medida em que se articulam no propósito de justificar as questões políticas. Por isso, seu conteúdo sempre será público, porque resulta de ideais e princípios decorrentes da compreensão de justiça que os membros de uma sociedade livre e democrática adquiriram, e que fazem da razão o eixo de orientação para suas ações.

Essa compreensão de razão pública, adotada por Rawls (1997, p. 767), não se refere a todas as questões políticas, mas relaciona-se com as questões fundamentais, as quais são passíveis de discussões públicas, no âmbito do qual as questões são discutidas e/ou acordadas por consentimento mútuo, que Rawls chamou de *fórum político público*. Trata-se das questões

de justiça fundamental, das quais podemos citar a garantia das liberdades de forma prioritária e as instituições políticas necessárias para a redação, aplicação e a administração de leis, assim como as questões de justiça básica que envolvem assuntos referentes ao combate às injustiças sociais e econômicas, tais como a igualdade de oportunidade e a justiça econômica. Rawls divide o fórum em três partes, quais sejam: o discurso dos juízes, o discurso dos funcionários do governo e o discurso dos candidatos a cargos públicos e seus gerentes de campanha. Ele argumenta sobre a necessidade da divisão por observar que a ideia de razão pública não é aplicável na mesma medida às três partes do fórum, especialmente quando são considerados locais diferentes. Ele argumenta ainda que, das três partes, ela se aplica mais ao discurso dos juízes do que às outras, embora considere, no que tange ao que ele chama de visão ampla de política pública, que a exigência de justificação pública para estas seja a mesma.

Rawls pensa a razão pública como originária da concepção de cidadania democrática, no âmbito da democracia constitucional, cujo reflexo dá-se na relação de cidadãos livres e iguais que, por fazerem parte dessa estrutura democrática, atuam como um corpo político coletivo no que diz respeito ao exercício do poder político final. E, mesmo em uma sociedade plural, na qual as concepções e decisões políticas são divergentes, há de se considerar o critério de reciprocidade, resultante da postura razoável dos cidadãos em relação aos outros que, da mesma forma, gozam da liberdade e igualdade. Em tal sociedade, os indivíduos são capazes de oferecer a seus pares “[...] termos justos de cooperação de acordo” (RAWLS, 1997, p. 770)⁷ no que diz respeito à justiça política, principalmente quando estes termos são aceitos por todos. E, muito embora esses termos ilustrem interesses próprios, o que se deve levar em conta é a condição de liberdade e igualdade que todos gozam. O que Rawls destaca no critério de reciprocidade é a razoabilidade do acordo, na medida em que este não tem que ser resultado de imposições, mas de aceitabilidade por todos, e aquele que o propõe, deve considerar que seja razoável tal aceitabilidade.

Nesse sentido, sustenta Rawls (1997, p. 770-771)⁸:

[...] quando, em uma questão constitucional ou essencial da justiça básica, todos os funcionários governamentais apropriados agem a partir da razão pública e a seguem, e quando todos os cidadãos razoáveis pensam em si mesmos idealisticamente como se eles fossem legisladores seguindo a razão pública, a promulgação legal expressa a opinião da maioria é a lei legítima. Isso pode não ser considerado o mais razoável, ou o mais

⁷ Fair terms of cooperation according.”

⁸ Thus when, on a constitutional essential or matter of basic justice, all appropriate government officials act from and follow public reason, and when all reasonable citizens think of themselves ideally as if they were legislators following public reason, the legal enactment expressing the opinion of the majority is legitimate law. It may not be thought the most reasonable, or the most appropriate, by each, but it is politically (morally) binding on him or her as a citizen and is to be accepted as such. Each thinks that all have spoken and voted at least reasonably, and therefore all have followed public reason and honored their duty of.”

apropriado, por cada um, mas é politicamente (moralmente) vinculado nela ou nela como cidadão e deve ser aceito como tal. Cada um pensa que todos tem falado e votado no menos razoável e portanto, todos seguiram a razão pública e honraram seu dever de civilidade.

Do critério de reciprocidade, extrai-se a ideia de legitimidade política que se sustenta no exercício do poder político quando este resulta da confiança de que as razões oferecidas para as ações políticas daqueles que as propõe na perspectiva de oficializá-las, são razoavelmente suficientes para si mesmos e para os outros. Isso garante a razoabilidade da estrutura constitucional em si, assim como para estatutos e leis particulares resultantes dela, pois só isso torna legítimas as concepções políticas. Essa relação política, Rawls entende como amizade cívica, possível em democracias constitucionais, da qual resulta a forma das instituições fundamentais, cuja legitimidade se configura através do uso público da razão, na medida em que esta “[...] especifica como a relação política deve ser entendida” (RAWLS, 1997, p. 771)⁹. Além do fórum político público, há ainda o que Rawls chama de cultura de fundo, cuja característica não se sustenta em uma ideia geral que regule a vida das pessoas em uma democracia, mas está mais relacionada às ideias vinculadas a posicionamentos mais restritos, como família e associações que se constituem a partir do direito da livre expressão, sem que o regimento que os alicerçam, sejam estendidos a todos os membros da sociedade. Como Rawls entende que a razão pública deva se basear somente em argumentos políticos, ele argumenta que existe nas democracias contemporâneas, nas quais o pluralismo razoável é frequente, uma série de questões sobre as quais não se permitem nenhum acordo, uma vez que estes se referem a um âmbito mais restrito de crenças e valores, que marcam uma espécie de identidade para além do âmbito público, em contraste com uma outra identidade pública que deve ser feita valer no momento em que os cidadãos têm de fazer escolhas na hora de deliberar por questões políticas, permitindo que estes deixem de lado suas convicções, sem contudo, negá-las, para deliberar em favor dos argumentos políticos. Essa ideia de razão pública, na compreensão de Rawls, pauta-se nos valores políticos básicos e no modo como as relações políticas devem ser conduzidas. Desvincular tais valores do escopo de deliberação, em função da crença de que as questões políticas devam ser decididas em consonância com uma ideia de verdade, derivada de doutrinas abrangentes, religiosa ou secular, é ferir o princípio da cidadania democrática que se sustenta no compartilhamento de razões por todos os cidadãos livres, assim como a ideia de lei

⁹ “Specify at the deepest level the basic political values and specify how the political relation is to be understood.”

legítima (RAWLS, 1997, p. 771), tal como se verifica na teoria política liberal. O posicionamento de Rawls sobre a política liberal se expressa no que ele denominou de uma democracia deliberativa, da qual se pode entender como a própria ideia de deliberação em si, que ele expressa da seguinte forma:

Quando os cidadãos deliberam, eles trocam visões e debatem suas razões de apoio em relação a questões políticas públicas. Eles supõem que suas opiniões políticas podem ser revisadas por meio de discussões com outros cidadãos; e, portanto, essas opiniões não são simplesmente um resultado fixo de seus interesses privados ou não políticos. É nesse ponto que a razão pública é crucial, pois caracteriza o raciocínio de tais cidadãos em relação a fundamentos constitucionais e questões de justiça básica (RAWLS, 1997, p. 772).¹⁰

O fato é que essa postura gera algumas insatisfações quando inviabiliza os argumentos de cunho filosófico, moral, religioso etc., no debate público, pois mesmo quando estes são considerados, eles têm que estar subordinados ou referentes aos argumentos políticos. A consequência é de que os cidadãos, com seus argumentos abrangentes, serão prejudicados em um regime democrático, já que não podem recorrer às suas crenças para justificar suas posturas razoáveis, principalmente quando tais crenças não são compartilhadas com as razões de todos os cidadãos que se encontram na condição de liberdade e igualdade. Essa situação os leva a rejeitar a ideia de razão pública, na medida em que ela realça os valores políticos básicos e explicita como deve ser a relação política entre os cidadãos livres e iguais. Rawls (1997, p. 773) considera a postura dos que defendem argumentos abrangentes - sob o esteio da verdade na política - incompatível com a cidadania democrática e com a ideia de direito legítimo, tal como defende o liberalismo político.

Além dos autores acima citados, apresenta ainda a visão de razão pública sob a ótica de O'Neill, para quem os liberais defendem a diversidade de crenças, assim como sua expressão, que devem ser toleradas para que os indivíduos, a razão, ou uma compreensão de verdade sejam respeitados. A autora realça a defesa da liberdade presente na concepção liberal, “[...] para que cada um busque sua concepção do bem em relação a si mesmo” (1986, p.523)¹¹. Da mesma forma, destaca a acolhida das práticas de tolerância, na medida em que elas permitem a mediação com outras crenças - fundamentadas e verdadeiras – na proporção em que se sobrepõem sobre crenças falsas. Nesse sentido, as práticas de tolerância assumem no

¹⁰ When citizens deliberate, they exchange views and debate their supporting reasons concerning public political questions. They suppose that their political opinions may be revised by discussion with other citizens; and therefore these opinions are not simply a fixed outcome of their existing private or nonpolitical interests. It is at this point that public reason is crucial, for it characterizes such citizens' reasoning concerning constitutional essentials and matters of basic justice.”

¹¹ For each to pursue his or her conception of the good in self-regarding.”

pensamento liberal uma posição fundamental no sentido de assegurar as variadas linhas de pensamento que se estruturam de forma independente, porém, lógicas, principalmente quando seu valor é mais relevante que as outras. Entretanto, garantir linhas de pensamento não é a única condição da tolerância.

O'Neill destaca que a tolerância nos escritos de Kant, não se aplica apenas ao valor da crença verdadeira e fundamentada, assim como da liberdade em assuntos relacionados a si (O'NEILL, 1986, p. 523), mas ressalta que o que a assegura encontra-se no fundamento da razão prática e do seu uso público. Com isso, é possível justificar práticas de tolerância no pensamento liberal, sem que estas expressem posturas individualistas. Do mesmo modo, a fundamentação racional afasta qualquer justificação transcendente sem fundamento. Esses dois temas - a tolerância e a fundamentação racional - são tratados em várias obras de Kant, como as três *Críticas*, a *Lógica*, a *Religião nos limites da simples razão* e em vários opúsculos como o que versa sobre o esclarecimento, entre outros. O'Neill ressalta ainda a estreita ligação entre os escritos políticos de Kant que, apesar de serem considerados escritos menores, tem grande relevância com as três *Críticas*, e essa relação, segundo a autora, sugere a inserção dos primeiros na filosofia sistemática presente nas obras críticas, assim como atribui um caráter político a elas. Há de se considerar que as questões políticas são tratadas de forma mais enfática nos escritos menores e que as três *Críticas* se estruturam a partir da fundamentação da razão, no entanto, ambos se entrelaçam nos dois segmentos de forma proporcional. O propósito então, é buscar nos argumentos kantianos uma ligação entre a tolerância e os fundamentos da razão.

Para explicar os fundamentos e limites da razão, O'Neill destaca a prioridade que Kant dá aos usos da razão prática, alegando que eles são mais fundamentais que seus usos teóricos. Contudo, a autora expressa a dificuldade em acolher essa afirmação, já que o discurso compartilhado dos que seguem a mesma linha de pensamento, usada como um dos recursos para justificar essa prioridade, assim como o argumento de que as correntes teóricas do raciocínio levam inevitavelmente a antinomias, não oferecem muita segurança. E, mesmo se tais argumentos forem aceitos, argumenta O'Neill, não basta dizer que o fato de raciocinarmos teoricamente nos possibilita raciocinarmos de forma prática. Essas são algumas das dificuldades enfrentadas pela autora no que tange à reivindicação da tolerância feita por Kant, principalmente porque a base de justificação da razão não é tão sólida. Todavia, a autora ressalta que o filósofo, ao fazer uma defesa no ensaio *Esclarecimento* de que o "uso da razão deve ser sempre livre" (KANT, 2005, p. 65), esteja mais preocupado com um tipo de reivindicação que

todo raciocínio prático possa ter, do que com uma concepção diluída de tolerância ou liberdade na concepção liberal.

A reivindicação referente ao uso público da razão de forma livre, consiste na possibilidade em estendê-lo ao público em geral, principalmente se for bem divulgado, com o propósito de instigar o público, para o qual a comunicação se dirige, a não se submeter a qualquer autoridade que não esteja fundamentada pela razão. Isso significa que aquele que faz uso público da razão não pode falar apenas em seu nome, ou de uma instituição para a qual está submetido como funcionário público, pois a única autoridade que ele pode assumir é aquela que lhe possibilita falar em nome de todos.

De acordo com a concepção de razão pública apresentada pelos autores acima citados, verificou-se que, por mais que haja uma aproximação destes com o filósofo de Königsberg, há algumas diferenças que marcam o desalinhamento entre seus posicionamentos. Sobre Habermas podemos destacar a ênfase dada pelo autor à comunicação, através da qual ele pretende resgatar os aspectos críticos e reflexivos da razão. Essa proposta teria aproximado Habermas de Kant se não fosse pela influência do pragmatismo, do qual a proposta de Kant está na contramão. Em relação a Rawls, para quem a ideia de razão pública está relacionada aos princípios de justiça, com os quais os cidadãos razoáveis se comprometem para resolver suas divergências em um Estado Democrático de Direito, a divergência está na ideia de autonomia, considerando que para Rawls essa ideia está mais ligada com as questões políticas do que com a moral, tal como ela é desenvolvida na filosofia de Kant. Dos autores apresentados, O'Neill¹² é quem mais se aproxima de Kant, pois ela defende que o uso público da razão deve ser pautado na autonomia baseada em princípios, os quais podem ser adotados por todos.

Em relação ao alcance do uso público da razão, admite-se que a autoridade que deverá se constituir no escopo da comunicação é única e exclusivamente a razão. Todavia, quando se fala em nome do Estado, em decorrência do cargo ocupado, faz-se um uso privado da razão. Sobre tais usos, Kant realça a distinção entre eles e nos possibilita compreender como a articulação entre os mesmos possibilitam o avanço dos indivíduos rumo à emancipação.

¹² Onora O'Neill é uma filósofa britânica e professora emérita de filosofia na Universidade de Cambridge. Realizou os estudos sobre filosofia na Alemanha, onde aderiu à filosofia de Kant e sobre a qual ela escreve com um traço marcadamente político e ético. O interesse de O'Neill pela filosofia de Kant concentra-se na autonomia de princípios, cuja expressão se revela na ação, a qual se orienta por um princípio universalizável. Ela desenvolveu uma interpretação da filosofia de Kant a partir do construtivismo, alegando que o propósito do filósofo era de que devemos construir a autoridade da razão, ao invés de somente assumi-la, como tal. Essa visão construtivista da razão permite que nós ofereçamos aos outros motivos que eles possam seguir. O viés de interpretação de O'Neill, se alinha com o propósito da pesquisa que ora desenvolvo, por acentuar a tarefa da razão, no sentido de que esta deva favorecer a compreensão do público sobre o que é comunicado e sobre tudo que é realizado. Nesse sentido, as contribuições da autora oferecem chaves de compreensão para o processo do esclarecimento.

2.1 Uso privado e uso público da razão: as derivações da heteronomia e da autonomia

A ideia de razão pública adotada por Kant nos remete a um espaço no qual se possa debater livre e publicamente sobre todas as questões, especialmente quando tais questões estão alinhadas aos princípios racionais, o que significa que realizar o debate de forma livre e pública tem uma dimensão mais ampla que reflete um comprometimento com todos os envolvidos no debate. Mais ainda, Kant, ao exortar as pessoas a fazerem uso do seu próprio entendimento, chama-os não apenas para manifestar o pensamento esclarecido, mas também para interagir com os demais no intuito de que a sociedade se amplie em esclarecimento. Essa exortação, como Kant expressa através do adágio latino *Sapere aude!* (Ousa saber!) do poeta Horácio, constitui a mola propulsora do esclarecimento – *Aufklärung*, que Kant (2005, p. 63) define como a “[...] a saída do homem de sua menoridade, do qual ele é culpado” e complementa: “[...] a menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”. A passagem da menoridade para a maioridade implica exatamente pensar e agir por si mesmo, sem atrelar suas convicções a quaisquer fatores ou finalidade externos. Trata-se do modo de pensar autônomo, condição pertencente a todo ser racional em condições “normais” de raciocínio. Todavia, não pensar e agir com autonomia, resulta na menoridade e nisso reside a culpabilidade do indivíduo, uma vez que ele permanece nessa condição, pela falta de coragem e decisão de fazer uso do próprio entendimento. Essa atitude promove uma relação de obediência que dificulta o desprendimento de estado de menoridade para os indivíduos em particular pois, segundo Kant (2005, p. 64), tal estado já se tornou para ele quase uma natureza. Entretanto, o filósofo defende a possibilidade de esclarecimento de um público, desde que para isso seja dada a esse público a liberdade, através da qual se faz possível o uso público da razão em todas as questões. Kant argumenta que essa liberdade é limitada por todos os lados e que fazer uso público da razão não inviabiliza o esclarecimento, pelo contrário, o favorece. Todavia, os homens não fazem apenas uso público da razão, também fazem uso dela no âmbito privado, condição que, apesar de não impedir o progresso do esclarecimento, restringe a saída da menoridade quando se confunde obediência com ausência de raciocínio.

Por uso privado Kant (2005, p. 66) denomina, “[...] aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo cargo público ou função a ele confiado”. Trata-se de atuar segundo as normas e preceitos estabelecidos pela instituição da qual o sábio faz parte como funcionário. Enquanto tal, ele não pode fazer uso público de sua razão, embora não lhe seja negado o direito de pensar, mas, nesse caso, o pensamento restringe-se às condições impostas pelo instrumento

que é o Estado, com suas instâncias reguladoras. Kant alega que essa interferência do Estado é necessária para muitas profissões que se constituem em vista de um fim público, ou seja, é necessário, que sob certas condições, qual seja, manter a ordem da unidade artificial que é o próprio Estado, quando ele traduz o bem maior, alguns sejam “orientados” por determinadas regras, o que implica a limitação de sua liberdade. Contudo, estando ele fora do âmbito funcional, é-lhe facultado o direito de participar do debate público, de expor suas ideias quando estas não se alinham às determinações do cargo do qual ele ocupa no âmbito privado. Mas, enquanto funcionários civis devem seguir regras, são apenas instrumentos a serviço do governo. Embora tenham a liberdade de pensar o que quiserem, na condição de funcionários não podem se eximir de suas obrigações públicas. Nesse caso, mesmo que estes já tenham alcançado a maioria, eles não poderão exercê-la devido aos condicionamentos relacionados às autoridades externas. Essa compreensão dos dois usos que se pode fazer da razão já implica esclarecimento, por isso, o que se declara publicamente não traz risco à autoridade constituída, pelo menos como pretende Kant. O cidadão esclarecido não é aquele que contesta a autoridade instituída em função de suas vontades particulares, tampouco aceita tudo passivamente, sem nenhum questionamento, mas aquele que, mesmo agindo em conformidade com uma dada autoridade, ainda assim pode posicionar-se diante dela, crítica e publicamente, quando investido de conhecimento para fazê-lo, principalmente quando as regras e determinações instituídas implicam injustiças.

Fazer uso público da razão de forma livre e crítica, indica a atuação autônoma daqueles que compreendem a força do pensar por si mesmo, o que indica o processo de esclarecimento. E, embora a delimitação proposta dos dois usos – o público e o privado - também o favoreça, há o risco da acomodação, referente ao uso privado da razão, principalmente se os indivíduos se limitam meramente a cumprir seus papéis sociais, sem se posicionar diante de qualquer assunto. Seguir normas e preceitos, sem qualquer questionamento, invalida a atuação autônoma, na medida em que os indivíduos aceitam de bom grado a orientação de outrem. São por isso, menores e, tal como Kant afirma, o são por sua própria culpa (KANT, 2005, p.63). Nesse caso, o uso privado da razão, sob as condições apontadas, caracteriza heteronomia, uma vez que o direcionamento do pensar e do agir não resulta do próprio entendimento, mas da orientação externa.

A ideia de heteronomia na filosofia de Kant está relacionada à busca da vontade por um princípio externo, capaz de determiná-la. Contrariamente, a ideia de autonomia busca esse princípio de determinação da vontade na razão, na medida em que esta se fundamenta em

princípios próprios, dos quais resultam uma legislação universal. Nesse sentido, o uso público da razão pode ser compreendido como a atuação subjetiva dos diferentes indivíduos que, através da publicidade submetem suas ideias à crítica. Com esse posicionamento eles estariam elevando suas máximas ao julgamento de todos, compreendendo assim o princípio da autonomia, tal como Kant o expõe na *Fundamentação*, qual seja: “[...] não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua vontade também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer” (KANT, 2009, p. 285). Já o uso privado da razão, quando se restringe somente ao cumprimento dos deveres, mesmo que estes sejam necessários para a manutenção da ordem, reflete a atitude meramente passiva desses indivíduos, restringindo sua atuação aos seus próprios interesses. Esse posicionamento, ou melhor, essa acomodação favorece o jugo, deixando-os menores, por sua própria escolha.

Há, pois, uma clara distinção entre o cidadão crítico que, pertencente a uma sociedade, atua nela em favor de toda comunidade, de sua condição passiva, na medida em que ele cumpre suas funções, dado o papel social que ele ocupa na sociedade. Kant integra, na mesma pessoa, duas “jurisdições” sem que haja conflito entre elas. Enquanto o cidadão exerce uma profissão, ele deve seguir as normas que implicam no uso desta, no entanto, na qualidade de sábio, ele não deve se furtar de participar ativamente, argumentando diante do público para quem ele pretende dar conhecimento de suas ideias, criticando as incoerências que, tanto em seu cargo, como em outro, são acometidos, para que o público possa julgá-las. Nesse sentido, os funcionários do governo devem atender às condições exigidas pelo cargo que ocupa, mas, na condição de sábio, cada um goza da liberdade, e até mesmo o dever, de manifestar-se publicamente sobre o que há de errôneo nas instituições, tomando para isso o cuidado de examinar seus pensamentos para que estes não manifestem meramente suas opiniões subjetivas, mas expressem somente as condições que atendam a todos.

Quando o cidadão faz uso público de sua razão, ele fala para um público maior, para o mundo, já não faz mais na condição de funcionário, de cidadão privado que fala em nome de uma instituição, na qual está vinculado por obrigações, fala agora em nome de sua própria pessoa, para um “público transcendental”, como afirma Torres Filho (2004, p. 110), pois não há nenhuma restrição para a fala do cidadão esclarecido, que se dá como um fim em si mesma, pois dirige-se para toda a humanidade. Torres Filho assegura que, sobre a possibilidade do desvirtuamento do uso da razão, no sentido que tal uso possa incitar a desordem pública, tal como temiam Zöllner e outros esclarecidos, ao compreender o limite tal qual Kant estabelece

a partir dos dois usos da razão, o público e o privado, verão que não há necessidade de restringi-la. E que assim, complementa:

[...] Kant irá resolver um problema corrigindo os termos em que foi proposto: substitui a noção empírica de restrição, sempre discutível e incerta, pela noção transcendental de limite. O que parecia inicialmente ser uma questão de diferença de grau – até onde pode avançar o livre exame – encontra sua verdade na diferença de natureza entre dois usos da razão que são, de direito, incomparáveis. Limite, circunscrição de território. Resultado: duas jurisdições que – como entre o sensível e o supra-sensível – poderão incidir sobre o mesmo sujeito, sem entrar em conflito entre si. Limite que permite pronunciar, sem paradoxo ou cinismo, a voz de comando: “*Raciocinaí livremente, mas obedecei!*”. (TORRES FILHO, 2004, p. 110, grifo do autor).

A adequada articulação entre os dois usos da razão facilita a saída do homem de sua menoridade auto infligida, quando ele compreender que, no âmbito privado, não poderá usar a razão de forma livre tal como é possível fazer quando este estiver fora da legislação que o submete aos ditames das instituições das quais faz parte como funcionário. Nessa condição, deve, portanto, obedecer. Por outro lado, essa articulação preserva ainda o direito de pensar livremente, na medida em que isenta dela a ameaça contra a ordem civil. Todavia, no contexto no qual Kant escreve sobre o *Esclarecimento*, a mediação entre os dois usos da razão, fora atribuída, embora com algumas reservas, ao rei da Prússia, Friedrich II, que morre em 1786 e por quem Kant nutria uma certa admiração por considerá-lo tolerante aos propósitos iluministas. Na verdade, Kant o considerava um ilustrado, por este não interferir nas questões religiosas, assim como em outras questões de domínio público, o que favorecia, segundo o filósofo, o uso público da razão. Essa posição ocupada pelo monarca, acreditava Kant, favorecia a possibilidade de os homens saírem de sua menoridade culpada, tanto que se refere ao período do seu governo como o “Século de Frederico”, expressão atribuída à época da Ilustração. Para o filósofo, Frederico II foi o único monarca que tratou da liberdade de forma adequada e aceitável no seu uso privado.

Cabe salientar que os termos uso público e privado utilizados por Kant difere do sentido e emprego que comumente é feito dos mesmos no contexto no qual ele viveu, assim como na atualidade. O filósofo entende por uso público aquele por meio do qual um sábio se dirige livremente ao público instruído, enquanto o uso privado está relacionado às funções realizadas por funcionários do governo, os quais atuam em função do que lhes foi confiado. O uso privado está relacionado ao que se realiza concretamente, de forma obrigatória, em relação ao cargo que os funcionários ocupam. Nesse caso, deve-se obedecer, mesmo que a obrigação a que estão sujeitos seja injusta. Não se trata de agir em razão de convicções particulares, mas o uso privado da razão é o uso que um funcionário do governo faz quando está vinculado a um cargo. Porém,

embora no uso privado de sua razão o funcionário tenha que realizar atos com os quais ele não concorda, como por exemplo, pagar impostos injustos, ou cumprir com regras institucionais que estejam contra seus princípios, ele poderá se posicionar criticamente contra todos os abusos e excessos que resultam em sobrecarga aos cidadãos, sejam elas fiscais ou de qualquer outra ordem, na esfera do uso público, principalmente porque nesse âmbito ele já não estará fazendo uso de uma razão privada, resultante de interesses de grupos, ou de uma instituição, mas o uso público da razão se estende a todos, irrestritamente, por isso a defesa que tal uso seja sempre livre.

No século XVIII, a publicidade estava relacionada ao uso privado da razão e incluía pessoas que tinham acesso a informações, aquelas que estavam envolvidas com a têmpera intelectual do *Iluminismo* e que se reuniam constantemente com outros leitores para discutir ideias e assuntos referentes às transformações da época. Nour (2004, p. 76) destaca o sentido inverso que os termos “uso público da razão” e “uso privado da razão” adquirem em Kant, advertindo que o autor chama de uso privado, aquele que é feito por um funcionário que ocupa um cargo público, quando, na verdade, se esperaria que fosse chamado de “uso público da razão”. Nour destaca o ataque que Kant faz à terminologia jurídica da época que associava “público” a “estatal”, o que resulta no resgate do sentido original de público. Nesse sentido Nour (2004, 76-77, grifo da autora) nos oferece uma contribuição que permite compreender como as mudanças sofridas ao longo da história resultam na inversão acima apresentada:

Publicum ou *publikum* em alemão deriva do latim *publicus*, que por sua vez deriva de *populus*, uma comunidade natural de seres humanos, mas que também passou a significar o que é de uso geral na sociedade: o teatro, as praças e os viadutos. Cícero distingue entre o direito público (*ius publicum*), referente às leis do Senado, e o direito privado (*ius privatum*), referente aos contratos e às vontades particulares. No Império, *publicus* se referia ao poder do magistrado – *imperium publicum*, *clementia publica*, *servus publicus* -, que possuía *potest*” *ius in sacris, in sacerdotibus, in magistrabus*”. Além disso, chamava-se também de *publicus* qualquer coisa fora da casa ou de uso público. Na Idade Média, público, na Alemanha, era o que se dava em aberto. O elemento público no processo legal era a revelação por meio da tortura da falta cometida. A redescoberta do Direito Romano na Itália, no século XII, contudo, e a crescente atenção que este passou a receber na Alemanha no século XV tornaram mais estreito o sentido de público. No século XVII, os alemães, principalmente juristas, restringiram o sentido de *publicus* e *öffentlich* ao que fosse estatal – *staatlich*. Um processo público passou a significar assim um processo em uma corte estatal. Este fenômeno atingiu seu ponto máximo no século XVIII. Na tradução de Grotius por Schütz, em 1707, *publica persona* são funcionários públicos - *öffentliche Ämter*. Nos volumes do dicionário Zedler da década de 1740, *öffentliche Personen* são “no direito, legisladores, magistrados e outros cargos e serviços públicos”. *Das Publicum* é, “no direito, propriamente, o que pertence ao príncipe ou às altas autoridades, e não a meras pessoas particulares”. Em 1762 o jurista Georg Wiesand definiu como *res publicae* rios e florestas por pertencerem ao príncipe, e não por serem de uso geral. Kant, por sua vez, recusa a associação dos juristas entre público e príncipe, tomando o uso da palavra feito nos livros e periódicos literários que buscavam recuperar a associação entre o “público” e o “povo”, numa atitude subversiva ao absolutismo.

A postura contrária ao absolutismo faz de Kant, assim como todos os esclarecidos – os *Aufklärer*, - uma ameaça para o sucessor de Friedrich II, o também denominado Friedrich Wilhelm. Ao assumir o trono Friedrich Wilhelm instaura uma nova proposta política, diferente da política realizada por Friedrich II e, embora no governo de Wilhelm houvesse garantia da liberdade de consciência aos cidadãos prussianos, não lhes era facultado o direito de manifestar suas opiniões, cuidadosamente elaboradas, de forma pública, tal como propunha Kant. A orientação era de que cada um guardasse para si suas opiniões, para evitar que estas influenciassem os outros. Mas Kant defende a liberdade de pensar, escrever e publicar livros, pois é através da comunicação que, acredita, podemos alinhar nossos pensamentos com os dos outros e, desse modo, aprimorar nossas convicções. Comunicar nossos pensamentos aos outros é também uma maneira de mantermos a retidão do pensar, pois não teríamos como assegurar um pensamento reto se não pudéssemos comunicá-los aos outros, na mesma medida em que precisaríamos ouvir o que eles teriam a nos comunicar. É, pois, através do debate, do contato com os outros que se pode pensar de forma mais acertada, na medida em que comunicamos nossos pensamentos aos outros, através do uso irrestrito da razão pública, sempre na perspectiva que as pessoas possam, do mesmo modo, colocar-se como sábios frente ao público, quando o propósito é a investigação da verdade. É, pois, no âmbito público, a partir das estruturas do debate livre, que ocorre o processo da iluminação.

2.2 O uso público da razão: a razão em debate

A questão da razão pública em Kant se insere no contexto da Ilustração, especialmente na temática desenvolvida no opúsculo sobre *Was ist Aufklärung? (O que é Esclarecimento?)* quando Kant reclama o desprendimento da menoridade, da qual cada um é culpado. Desprender-se da menoridade significa fazer uso do próprio entendimento, sem a tutela de outrem, e para fazer tal uso, os cidadãos precisam ter alcançado a maioridade que, na acepção de Kant, significa pensar por si mesmo. Kant destaca a dificuldade de cada pessoa desprender-se da menoridade, pois o estado de uma aparente tranquilidade acaba por promover a acomodação, camuflando as possibilidades de superar tal estado. O filósofo afirma que, “preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos de uso racional, ou antes do abuso, dos seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade” (KANT, 2005, p. 64). Ele adverte ainda que, mesmo engendradas as condições para a saída da menoridade, aqueles que, por não compreenderem o movimento livre do pensar por si mesmo, não conseguiriam realizar

o salto, mas isso não significa que um público não possa esclarecer-se, pois em meio a tutores bem e mal-intencionados, haverá sempre os que pensam por si, os que suscitarão entre os que estão sob o jugo da menoridade, o anseio por liberdade, cuja condição revela a vocação humana, que é pensar por si mesmo. A liberdade é, pois, a condição do esclarecimento e o fomento desta, dá-se, segundo Kant, pelo uso público da própria razão, cujo entendimento é “[...] aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do mundo letrado” (KANT, 2005, p. 66). Estes por vez não devem temer expor suas ideias publicamente, no intuito de que sejam analisadas, pois este é um exercício que, pouco a pouco, coloca o homem diante da sua autonomia.

Todo agente racional, desde que investido para versar sobre o assunto em questão, pode fazer uso público da razão para comunicar-se. As condições propostas para fazer tal uso, realçam a dimensão epistêmica, constituída do saber que se pretende compartilhar, e do âmbito específico ao qual este saber se refere. Ou seja, o sujeito que faz uso público da razão, além da exigência da autoridade sobre determinado assunto, precisa ser compreendido, o que exige, por outro lado, um público de leitores capaz de compreendê-lo. Kant, ao se referir a esse público de leitores, não o faz para um grupo específico e seletivo, mas para o público em geral; para o mundo. Nesse sentido, pensa-se nesse espaço público como um espaço no qual as ideias possam ser discutidas e elaboradas, “trocadas”, o que nos remete à ideia de um espaço intersubjetivo, no qual a participação está condicionada à autoridade do saber sobre determinada questão e não ao direito de voz relacionado a cargos que, em determinadas instituições, garante poder e autoridade a algumas pessoas, colocando-as acima dos demais. No espaço público, no qual a discussão razoável torna-se a tônica principal, as pessoas imbuídas de conhecimento sobre determinados assuntos, podem se lançar livremente numa competição, para a qual só o conhecimento é exigido. Ao participar da discussão pública, ele não só interage com outros intelectuais, *doutos* (*Gehlerte*), como também eleva seus pensamentos a público. A troca de pensamentos, especialmente no âmbito público, garante aos envolvidos um enriquecimento em relação ao saber que cada pessoa partilha com maestria, o que só amplia a possibilidade de uma comunidade de pessoas esclarecidas, principalmente porque não há restrição ou seleção que inviabilize a participação destas, a não ser a falta de conhecimento por si mesmo.

A relação intersubjetiva de pessoas autônomas que partilham seus conhecimentos, favorece a ampliação desse universo do conhecimento. Primeiro porque, o modo de pensar autônomo, caracterizado pelo pensamento livre de qualquer tutela, favorece a todos, na medida em que o pensamento se estrutura na razão por si mesma, o que significa que não há outro

interesse a não ser aquele que ela determina. Segundo, porque além de favorecer a todos, pensar com autonomia no âmbito público também promove a acolhida e a inserção do outro no discurso. Sobre esse ponto, Deligiorgi realça o caráter inclusivo do uso público da razão, destacando que “[...] independentemente da classificação ou ocupação, todos são igualmente convidados a participar” (DELIGIORGI, 2002, p. 05)¹³. Aquele que não concorda com as normas da instituição da qual faz parte, pode expor suas ideias publicamente para que o público possa julgá-las. E ele o faz em nome de sua própria pessoa para o mundo em geral. Falar em sua própria pessoa, significa que não há autoridade à qual se esteja subjugado, para um público que pode assentir ou discordar de tais ideias, o que, por sua vez, dá um caráter de publicidade à comunicação, na medida em que ela se dá de forma irrestrita, quando assegura a participação de todos.

Outro destaque na compreensão de Kant sobre o uso público da razão, é que no espaço público, são admitidas questões de toda ordem, sobre as quais se pode discutir, desde que tais questões sejam compreendidas. Esse amparo favorece maior amplitude do esclarecimento, já que Kant acredita ser possível, e até mesmo inevitável ocorrer, se a liberdade for favorecida. E, mesmo considerando a dificuldade para alguns indivíduos que se encontram sob alguma tutela, seja por comodidade, preguiça, covardia, ou mesmo por afeição, de se desprenderem da menoridade auto imposta, Kant declara ser possível um público se tornar esclarecido; “[...] mais que isso, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável” (KANT, 2005, p. 65). Mesmo porque o uso público da razão deve ser sempre livre.

O caráter inclusivo do uso público da razão, que Deligiorgi aponta acima, revela a possibilidade sempre crescente do esclarecimento de um público, quando suscita a participação deste no debate. Principalmente porque, na troca de conhecimentos, e ante a argumentação que subjaz o debate, haverá uma propensão de que as pessoas ampliem seu universo de discurso, assim como o conseqüente fortalecimento dos seus argumentos, não para persuadir, mas para afirmar sua postura autônoma de pensarem por si mesmas. Aliado a essas duas tendências, o uso público da razão permite ainda incorporar elementos críticos ao debate, fruto da compreensão que este favorece. Quando se usa a própria razão através da fala, ou seja, quando alguém se dirige ao público em geral, ele o faz em sua própria pessoa. Somente nessa condição, a relação locutor/público expressa uma interlocução, na medida em que falar em seu próprio nome significa não estar atrelado a nenhuma autoridade que não seja a sua própria, dirigida a

¹³ “Irrespective of rank or occupation, all are equally invited to participate.”

um público que se pretende esclarecido. Pode-se, portanto, destacar uma característica marcante da filosofia prática de Kant, o desinteresse.

A relação de interlocução que o uso público da razão favorece não se constitui com o objetivo de dominar, de subjugar, mas tem o propósito da livre manifestação de convicções que não se encontram atreladas a nenhum propósito, que não os que a própria razão estabelece. E, desde que se compreenda aquilo que se quer comunicar, o uso público da razão é assegurado a qualquer um que deseja fazê-lo. Mais uma vez, Deligiorgi destaca o caráter inclusivo que tal uso traz em seu bojo, quando se destina a todo o mundo em geral. Tudo que pode ser comunicado de forma pública deve ser sempre acessível a todos, quando estes são, de certo modo, convidados a participar do debate, sem a necessidade de recorrer a qualquer autoridade, já que o condicionamento do discurso a qualquer desta descaracteriza o uso público da razão, destituindo-o da liberdade que lhe é própria e inviabiliza a participação de todos. O uso público da razão atende, pois, a um público irrestrito, para quem a comunicação dá-se de forma publicitável, tal como argumenta O'Neill (apud DELIGIORGI, 2002, p. 6), fomentando o debate, sem recorrer a qualquer autoridade, mas instando o público a pensar por sua própria razão.

Sobre esse ponto, Deligiorgi levanta algumas dificuldades relacionadas ao alcance de uma comunicação publicitável, na medida em que através desta se possa, mesmo sem qualquer intenção, promover a adesão do público, ou pelo menos parte dele, simplesmente pela admiração que este possa nutrir por aquele que fala, ou a partir do que se fala, aderir ao seu discurso prontamente, tal como ocorre ao que Kant (2014, AK77/78, grifo do autor) se refere como preconceito da autoridade da pessoa (*des Ansehens der Person*), do qual se fundamenta os juízos desse público, se não lhe é dada a possibilidade de tudo experimentar e aprender por si mesmo. Nesse sentido, se esse público faz da autoridade alheia o fundamento do seu próprio assentimento a conhecimentos racionais, estes se dão como meros preconceitos.

Todavia, a consideração de que o uso público da razão se estende ao mundo em geral, e de que haja uma resposta desse grande público, no que tange à necessidade de esclarecimento, sustenta-se naqueles que gozam da liberdade não apenas de pensar por si próprio, mas de disseminar ao seu redor “[...] o espírito de uma avaliação racional do próprio valor e da vocação de cada homem em pensar por si mesmo” (KANT, 2005, p. 65). O processo gradual que constitui o esclarecimento se desdobra no espaço público quando os envolvidos no debate analisam as ideias e argumentos apresentados para consentimento e, em seguida, avaliam se as razões que os convenceram a aceitar tais ideias e argumentos podem ser universalmente

válidos. Esse processo envolve independência intelectual, quando sugere que todos usem sua própria razão no exame dos argumentos que são propostos. E, à medida que o mérito desses argumentos é examinado, faz-se necessário avaliar que tipos de critérios devem ser usados nesse julgamento, para que sejam considerados universalmente válidos. Por isso, a relação com os interlocutores reais, constituída de forma livre, é fundamental, na medida em que sustenta a capacidade de se pensar com liberdade. Todavia, se as pessoas têm a liberdade de comunicar suas ideias em público, limitada por condições externas, é-lhes também limitada a capacidade de pensar, uma vez que o livre pensar depende da comunicação livre com os outros. Sobre essa situação, Kant argumenta:

À liberdade de pensar opõe-se em primeiro lugar a coação civil. Sem dúvida ouve-se dizer: a liberdade de falar ou de escrever pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de pensar. Mas quanto e com que correção poderíamos nós pensar, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem comunicamos nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles! Portanto, podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a liberdade de comunicar publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de pensar, o único tesouro que ainda nos resta apesar de todas as cargas civis, e graças ao qual unicamente pode ainda ser produzido um remédio contra todos os males desta situação (KANT, 2005, p. 59, grifo do autor).

Esse modo de pensar em conjunto com os outros e de expressar esse pensamento no espaço público é, portanto, essencial para a garantia do pensamento livre, uma vez que permite a comunicação livre entre os interlocutores. Esse tipo de comunicação possibilita chegar a consensos resultantes, inclusive, da liberdade de julgar publicamente as leis do estado, uma vez que, a orientação proposta por Kant é a de que o legislador deverá enquadrar suas leis de tal maneira que elas possam resultar da vontade unida de uma nação inteira (KANT, *Expressão*, p. 28), ou seja, as leis seriam resultado do acordo entre os cidadãos, aos quais é dada a possibilidade de discutir publicamente sobre as leis instituídas e para as quais dão seu consentimento. Nesse sentido, a participação do público se torna essencial no processo de esclarecimento, pois através da comunicação, é-lhe permitido julgar sobre os assuntos que lhes afetam.

Porém, Kant atribui à liberdade de pensamento outro entrave, referente à coação da consciência moral, atribuído àqueles que indevidamente dão a si mesmos o direito de determinar para os outros a orientação religiosa, ou de qualquer outro âmbito, desqualificando o exame crítico, em favor de uma fé imposta, no caso da primeira, sustentada pela ideia da manipulação do incompreensível, por pessoas sem qualquer autoridade para isso. Toda imposição externa tolhe a liberdade de pensar por si mesmo, pois, para essa liberdade a razão deve ser o único suporte. Kant sustenta a liberdade de pensamento a partir da prerrogativa de

atribuir leis a si mesma, na medida em que se fundamenta na razão, e se expressa através da comunicação, que resulta, por essa condição, não apenas em “[...] um teste empírico das ideias e regras que adotamos em nosso pensamento, mas uma condição distinta de raciocínio autônomo” (DELIGIORGI, 2002, p. 09)¹⁴. A comunicação assume, pois, um papel fundamental na teoria política de Kant, especialmente quando provoca no povo a participação na organização do espaço público, através da análise e julgamento das leis constituídas para eles próprios, o que faz da publicidade um instrumento, através do qual as pessoas, ao debaterem sobre o certo e errado, justo e injusto, acham-se em condições de argumentar sobre questões propostas pelo governo, na medida em que estas não atendem a todos. Acredita-se ainda que a publicidade deva ser, do mesmo modo, um instrumento de cujo uso o governo tem o dever de utilizar para divulgação de todas as suas ações para com o Estado. Porém, mesmo que a publicidade se constitua no espaço empiricamente condicionado e publicamente conhecido, o que faz dela legítima, Kant insiste que ela é uma condição a priori que garante legitimidade das máximas. Essa compreensão ocorre pelo fato de Kant considerar o recurso à publicidade um atributo formal que deveria estar contido em toda pretensão jurídica que se pretenda justa, quando desta forem abstraídos todos os seus aspectos materiais. Caso contrário, essa pretensão se tornará injusta, quando não der conta de conciliar as máximas com a publicidade, tal como ele manifesta no tratado da *Paz Perpétua*, a fórmula transcendental do direito público: “*Todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas*” (KANT, 2008, p. 76, grifo do autor).

Sobre essa fórmula, Heck destaca que há nela um vínculo tanto ético como jurídico da legitimidade das leis com o teste da publicidade, cuja expressão Kant (2008, p. 76, grifo do autor) expõe no tratado sobre a paz perpétua:

[...] uma máxima que não posso deixar tornar-se pública sem ao mesmo tempo frustrar minha própria intenção – que deve permanecer secreta se deve ter êxito e para a qual não posso me declarar publicamente sem que por isso seja levantada indefectivelmente a resistência de todos contra o meu propósito – não pode vir esta contraposição necessária e universal, por conseguinte a priori inteligível, de todos contra mim de nenhum outro lugar a não ser da injustiça com que ela ameaça a todos.

A publicidade, torna-se, então, uma condição da justiça, na medida em que traz a público as regras, cujo conhecimento é facultado a cada um, o que lhes permite presumir sua validade. Nesse sentido, como assinala Heck (2009, p. 289), “[...] somente o que se adequa à

¹⁴ “An empirical test of the ideas and rules we adopt in our thinking, but rather a distinctive condition of autonomous reasoning.”

publicidade é apto a ser reconhecido publicamente e pode ser aceito por cada um como critério de conduta adequada pelos demais”.

A inserção da razão na formulação das normas aponta o alcance que estas devem ter, principalmente quando são resultados da participação das pessoas no espaço público, no qual estas podem argumentar e justificar suas posições. E, na medida em que suas máximas se ancoram na publicidade, “elas concorrem juntas com o direito e a política”, quando promove a identificação das máximas que poderão ser acolhidas, ao mesmo tempo em que permite identificar as propostas de lei que poderão ser acatadas por todos. A orientação racional permite conjugar os fins particulares com os fins de todos. Pois, não faz sentido falar de uma razão privada, que atenda somente a fins próprios. É, pois, pela comunicação que podemos comparar nossos juízos com os dos outros e chegar a consensos, visto que no espaço público, as máximas são cuidadosamente examinadas para que possamos detectar as incongruências dos nossos juízos com os dos outros, pois, sabemos, o que é subjetivo, não deverá constituir-se da mesma forma em todas as pessoas. Mas, aquele que pensa de forma alargada, tal como sugere a segunda máxima do entendimento humano, “[...] não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo, dentro das quais tantos outros estão como que postos entre parênteses, e reflete sobre o seu juízo desde um ponto de vista universal (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros)” (KANT, 1993, 159). Por outro lado, quando as máximas resultam do uso da própria razão, são dadas as condições para que aqueles para quem elas forem propostas, possam examinar se as regras que as asseguram estão ancoradas em um princípio universal, o que favorece a autonomia de pensamento, já que não se trata de regras impostas, mas de condições que possibilitam o assentimento dos envolvidos no debate. Kant, no entanto, descreve o princípio da publicidade de forma negativa, pois este não se dá de forma efetiva, mas tão somente como possibilidade, uma vez que não determina o conteúdo do que se quer comunicar, “[...] apenas exclui razões não universalizáveis para aceitar ou rejeitar um argumento.” (DELIGIORGI, 2002, p. 8)¹⁵.

A relação entre os interlocutores no debate – o grande público - contribui para o processo do esclarecimento, uma vez que a comunicação entre estes se dá de forma livre. É através dessa comunicação recíproca que os cidadãos avançam num processo de construção de uma sociedade politicamente mais justa, a qual se estrutura a partir construção das leis, resultantes do acordo entre cidadãos, a partir do qual o legislador se orienta para construí-las. Segundo Deligiorgi:

¹⁵ “Only exclude universalizable reasons to accept or reject an argument.”

Kant não elimina apenas a função normativa da ideia do bem comum, mas também altera a natureza da obrigação política: em seu modelo, os cidadãos não resistem sob obrigação direta de legislar para o bem comum, é o legislador que, agindo em nome dos cidadãos, tem a obrigação de fazer leis para que os cidadãos possam razoavelmente esperar dar o seu consentimento (DELIGIORGI, 2002, p. 11.)¹⁶.

A relação dos cidadãos com a lei é de que esta resulta daquilo que eles gostariam de determinar para si mesmos, conjuntamente; ela não é imposta, mas resultado da livre concordância entre cidadãos. Essa condição é o que dá legitimidade à lei, principalmente se ela resulta dos acordos debatidos livre e publicamente. A promoção do debate público constitui o alicerce sobre o qual o esclarecimento se desdobra, principalmente porque o debate razoável é uma condição de todo ser racional capaz, e essa condição o permite, não apenas compreender, mas também debater sobre as questões com as quais ele está envolvido. Além do que, “fazer uso da caneta” publicamente, é um direito que assiste a todos os cidadãos, tal como Kant assegura na obra *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* (1781):

[...] a liberdade de escrever – contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive, mediante o modo liberal de pensar dos súbditos que aquela mesma constituição ainda inspira (e aí são os próprios escritores que se limitam reciprocamente, a fim de não perderem a sua liberdade) – é o único paládio dos direitos do povo (KANT, *Expressão*, p. 36, grifo do autor).

O argumento, cuja publicidade garante legitimidade à lei, propicia ainda um entendimento de que “[...] pensar por si mesmo é uma atividade direcionada a outros” (DELIGIORGI, 2002, p. 12)¹⁷, porque, essa atividade não resulta de convicções subjetivas, mas do amparo exclusivo na razão, a qual assegura, não somente a liberdade daquele que dela faz uso para julgar, mas possibilita igualmente aos demais, o direito de julgarem por si mesmos. Nesse sentido, a publicidade favorece, através da comunicação, a compreensão dos requisitos do pensamento autônomo e o modo como dele podemos nos servir.

Cabe destacar aqui o compromisso de Kant com o que é comunicado. O que vem a público é cuidadosamente examinado, porque ancorado a partir dos princípios racionais que nos permitem julgar com objetividade. Daí o cuidado de estabelecer o vínculo entre a autonomia e a comunicação, cujo resultado manifesta a dimensão social da autorreflexão

¹⁶ Kant not only eliminates the normative function of the idea of the common good, but also alters the nature of political obligation: in his model, the citizens do not stand under direct obligation to legislate for the common good, rather it is the legislator who, acting on behalf of the citizens, stands under the obligation to make laws to which the citizens can reasonably be expected to give their consent.”

¹⁷ “Thinking for oneself is another-directed activity.”

crítica. Essa passagem das convicções pessoais para um âmbito no qual há uma variedade de outras tantas convicções, que se interligam através do consentimento, é mediada por uma série de conceitos e procedimentos, que se constituem como máximas do entendimento humano, as quais Kant (1993, 158) expressa na *Crítica da faculdade do Juízo* (1790), do seguinte modo: 1. pensar por si; 2. pensar no lugar de qualquer outro e 3. pensar sempre em acordo consigo próprio. Kant caracteriza a primeira como a que pensa livre de preconceitos, da qual diz ser jamais passiva, mas aquela que sempre recorre às regras da razão para fundamentar seus pensamentos, possibilitando, desse modo, o *Esclarecimento*, na medida em que dá condições de fazer uso do próprio entendimento.

Sobre essa máxima, Deligiorgi (2002, p. 14) destaca um aspecto negativo, expresso através da interpretação de que pensar por si mesmo é não aceitar de forma passiva, sem qualquer questionamento, a orientação de outrem; é libertar-se da superstição que promove a crença de que uma orientação externa é necessária para servir de guia para os outros, valendo-se de uma razão heterônoma. Nesse sentido, compreende-se a superstição como um estágio de obscurantismo, de imaturidade que, por esse motivo, pode levar constantemente ao erro pela falta do exame crítico e reflexão necessários. A segunda máxima corresponde ao modo de colocar-se no lugar do outro para pensar outra perspectiva que não a sua. É o que Kant chama de pensamento alargado, que permite sair dos limites das condições privadas subjetivas do juízo para elevar-se à categoria do universal, cuja pretensão é compreender a partir da visão de todos os outros. Heck (p. 291-292) chama a atenção para esta máxima, considerando que, apesar de estender o pensamento até os outros, colocando-se no lugar dos mesmos, não significa que haverá um diálogo efetivo entre eles, O que essa máxima comporta, na interpretação que Heck faz do filósofo de Königsberg, são procedimentos dialógicos, troca de ideias e consensos reais, tal como o próprio Kant se expressa na citação abaixo:

[...] Ora, isto ocorre pelo fato de que a gente atém seu juízo a juízos não tão efetivos quanto, antes, meramente possíveis de outros e transpõe-se ao lugar de qualquer outro, na medida em que simplesmente abstrai das limitações que acidentalmente aderem ao nosso próprio ajuizamento (KANT, 1993, 157).

Embora essa máxima não corresponda necessariamente a um diálogo, como José Heck chama a atenção acima, o alargamento no pensamento pode ser compreendido na esteira da comunicação e permite que aquelas pessoas que pensam de modo mais alargado ultrapassem os domínios de sua condição subjetiva de pensar, na perspectiva de alcançar o ponto de vista dos outros, sob condições universais. Esse movimento que vai do subjetivo ao objetivo perfaz um processo que vai da primeira máxima, cuja expressão reflete uma etapa da autonomia,

quando permite a libertação do preconceito e se desdobra na segunda máxima de pensamento. Deligiorgi (2002, p. 15) dá uma pista sobre esse desdobramento a partir da discussão sobre o preconceito na Lógica, os quais Kant identifica com “[...] juízos provisórios **tomados como proposições fundamentais, princípios (Grundsätze)**” (KANT, 2014, AK 75, grifo do autor). De tais juízos, Kant adverte, devemos distinguir o que são preconceitos, uma vez que destes só se originam juízos errôneos. Mas, dentre os tipos de preconceitos mais familiares, Deligiorgi chama a atenção para os **do amor-próprio** ou **do egoísmo lógico**, cujo raciocínio se desdobra de forma passiva, embora o egoísta revele suas próprias convicções de modo original.

Todavia, o uso da razão se dá de forma passiva quando, a partir desse preconceito, pensa-se a partir de si, somente. O egoísta não realiza o movimento em direção ao outro, fica preso às suas convicções. A recusa de testar seu julgamento pela compreensão dos outros, compromete a verdade, assim como a pretensão de validade objetiva, proposta no encontro de outras convicções. De modo contrário, o teste do julgamento a partir do olhar dos outros, revela que a comunicação nos possibilita encontrar o que pode ser universalizável. Nesse sentido, a comunicação dá-se como um critério de validade externa ou, nas palavras do próprio Kant (2006, 128, grifo do autor), a “[...] *criterium veritatis externum*” qual seja a pedra de toque externa da verdade, que nos possibilita julgar o caráter dos nossos próprios julgamentos, quando comparados aos demais. Se há incompatibilidade entre estes, é sinal de que há erros no modo de julgar, o que indica a necessidade de avaliar continuamente nosso procedimento em relação ao julgamento. A discordância entre os julgamentos nos permite essa avaliação, o que é visto de forma positiva, principalmente quando a divergência abala as certezas sobre nossas convicções, permitindo-nos reavaliá-las e, em seguida, mudarmos de posicionamento. Em síntese, a comunicação possibilita um redirecionamento da nossa postura crítica em relação aos nossos próprios julgamentos, na medida em que estes são colocados à prova pelo teste externo da verdade.

Em relação à terceira máxima, esta parece não ter a relevância das duas primeiras, se considerarmos o modo como estas incidem sobre nossa forma de julgar. No entanto, Kant (1993, 160) a toma como uma ‘maneira de pensar consequente’, resultante da aplicação amíúde das duas que a precedem e que, com a continuidade e devida observância da mesma, lhe assegura a perfeição. Essa continuidade sustenta uma certa consistência na mente que possibilita a passagem da menoridade para a maioridade, assim como promove a autonomia, quando favorece a crítica dos nossos próprios julgamentos e nos permite substituí-los. Nesse sentido, a autonomia nos permite modificar nossa própria vida, pois suscita a mudança de

postura em relação às convicções, antes ancoradas nas condições subjetivas da nossa estrutura de pensamento. Todavia, Kant chama a atenção no § 59 da *Antropologia* (2006, 228) para a necessidade de pautarmos nossos conhecimentos sempre na razão, alegando que apenas a erudição livresca não dá conta de ampliá-los. Ele adverte ainda sobre a necessidade de diferenciar a razão da argumentação, no sentido de prevenir o uso da razão, “[...] sem um princípio de explicação dele segundo as leis da experiência” (KANT, 2006, 228).

Dada a grande diferença no modo como as mentes percebem os mesmos objetos, assim como o modo de associá-los e diferenciá-los, a realidade se apresenta sob diversas formas para os observadores e pensadores, os quais se distinguem infinitamente em sua espécie. Mas, para os últimos, as máximas do entendimento, anteriormente citadas, podem ser tomadas como “mandamentos imutáveis” (KANT, 2006, 228). O compromisso de assumi-las promove a autonomia de forma consistente, principalmente pela exigência desse compromisso da concepção da autonomia racional com o uso público da razão, na medida em que permite, a partir do teste de universalização, a autorreflexão crítica, que tem na comunicação com os demais, sua efetivação. Desse compromisso, que Kant diz ser “[...] a mais importante revolução no interior do ser humano” (KANT, 2006, 229) resulta a saída da menoridade.

O uso que podemos fazer da razão publicamente, coloca-nos diante da possibilidade constante de avaliarmos nossas convicções, permitindo-nos realizar uma autorreflexão crítica quando “pensamos em comunidade com os outros”. Isso ocorre porque, ao “pensar com os outros” é-nos dada a possibilidade de ver as coisas também do ponto de vista do outro, o que nos permite ampliar nossos pensamentos, na medida em que deixamos de lado as condições privadas subjetivas do nosso juízo e passamos a refletir sobre ele próprio de um ponto de vista universal, cuja determinação é possível, segundo Kant, “[...] enquanto se imagina do ponto de vista dos outros” (KANT, 1993, 159). Essa concepção de raciocínio como um processo reflexivo crítico é, de acordo com Deligiogi (2005, p. 85), o que sustenta a discussão de Kant de um uso público da razão. O motivo para todo esse procedimento, que toma a liberdade por orientação, é que esta assegura o direito de colocarmos nossas dúvidas e inquietações abertamente, principalmente quando não sabemos lidar com essas situações, sem por isso sermos criticados e taxados como se oferecêssemos algum perigo para a sociedade, tal como Kant argumenta na *CRPu*:

A essa liberdade pertence também a de submeter ao juízo público os pensamentos e as dúvidas, que ninguém pode por si mesmo resolver, sem por isso ser reputado um cidadão turbulento e perigoso. Isto resulta do direito originário da razão humana de não conhecer nenhum outro juiz senão a própria razão humana universal, onde cada um tem a sua voz; e porque desta deve vir todo o aperfeiçoamento de que o nosso estado é susceptível, um tal direito é sagrado e não é permitido atentar contra ele (KANT, 1997, B 780).

Esse direito originário do qual Kant recorre, favorece aos cidadãos, na medida em que estes comunicam suas convicções publicamente. E estas, ao serem submetidas ao teste de correção, estarão menos propensas à possibilidade de erros. Com isso, há uma perspectiva de melhoramento da condição humana quando os pensamentos são comunicados, favorecendo, desse modo, um aperfeiçoamento da capacidade de discernimento. Esse aprimoramento da condição humana origina-se na liberdade que todos têm de comunicar suas opiniões com os demais, o que faz da liberdade uma condição para o raciocínio. É, pois, através da argumentação pública que a razão se revela na sua autoridade, quando, para julgar, exige uma capacidade reflexiva ampliada através de consulta gratuita, a qual nos possibilita “[...] reconhecer a natureza discursiva das demandas racionais” (DELIGIORGI, 2002, p. 22)¹⁸ que não se limita a uma questão em particular, pois o debate racional exige a reflexão crítica sobre as regras que orientam o pensamento dos envolvidos. Nesse sentido, o pensamento crítico envolve uma disciplina auto imposta de empregar princípios universalizáveis, tal qual a autonomia racional exige, e o emprego dessa universalização é dado ao exame crítico. A razão a que Kant se refere aqui é tão somente uma razão, cuja atividade se conforma espontaneamente às leis que ela impõe a si mesma. Disso depende sua autoridade, que por sua vez, vincula-se ao tipo de teste público de seu próprio uso.

No espaço público a razão se efetiva através da liberdade de pensar que cada um cultiva por si mesmo e na comunicação livre com as outras pessoas, igualmente livres. Pois, de nada adiantaria pensarmos corretamente se não pudéssemos comunicar nossas ideias para outros, assim como participar das ideias deles também. As nossas ideias precisam ser comunicadas publicamente e esse é um direito que assiste a cada cidadão, todavia, essa comunicação deve ter a autorização do soberano, mesmo diante de posicionamentos contrários, em virtude de um eventual decreto que não beneficia a comunidade. O aval do soberano é fundamental, no sentido de que, ao compreender as intenções dos cidadãos diante de decretos mal estruturados, tais como os que causam prejuízos, pelo menos para uma parte da comunidade, evita nele o receio de um possível levante ocasionado pelo pensamento autônomo. Por isso, mais tarde, a publicidade ganha, na proposta de Kant, o aparato jurídico legal, cuja destinação contempla a cada um que, através da figura dos estudiosos, como professores e escritores, são amparados e instruídos. A maneira de veicular esse processo, na época de Kant, era por meio de livros, jornais, escolas e universidades, os quais desempenharam um papel essencial para a

¹⁸ [...] recognise the discursive nature of rational demand.

publicidade, cujo alcance, tal como Heck acentua, “[...]antecipa pela via da figura e do papel de estudiosos, escritores e professores o espaço público e a publicidade futura de um povo” (HECK, 2009, p. 293). Com essas condições, instaura-se a possibilidade de esclarecimento de um público. A publicidade possibilita a transição da minoridade para a maioria quando os indivíduos compreendem-se como seres racionais autônomos, ou seja, quando assumem a máxima subjetiva de pensar por si mesmos, daí encontram-se em condições de comunicar-se livremente com os demais e, na dinâmica em que envolvem suas concepções, partilhadas com as dos outros, pode-se desvencilhar das condições subjetivas que os isolavam na sua compreensão de mundo que, como já fora dito, inviabiliza a ordem plenamente justa que contempla a todos.

A relação entre indivíduos esclarecidos no espaço público dá-se através do confronto das faculdades inferiores, no caso específico da filosofia, com as faculdades superiores, que são abordadas por Kant no *Conflito das faculdades* (1798), na medida em que os representantes da primeira lidam com as questões, de um modo geral, por elas mesmas, ou seja, sustentam a compreensão destas, única e exclusivamente na razão, enquanto os sábios que constituem as chamadas faculdades superiores, como médicos, teólogos e juristas, tratam das questões específicas por suas áreas de conhecimento, na tentativa de explicá-las em sua autoridade. Ocorre que essas últimas têm o aparato do Estado, por isso Kant reivindica de forma contundente que, nessa disputa a razão possa manifestar-se de forma pública, já que o interesse desta é somente com a verdade, principalmente porque ela não recorre a nenhum outro princípio para manifestá-la a não ser os que ela dá a si mesma. Isso para não correr o risco de que o discurso seja distorcido em favor dos interesses daqueles que têm a autoridade sobre algumas dessas faculdades, podendo acarretar danos até mesmo para o Estado.

O direito ao uso público da razão não é facultado apenas aos doutos. Claro que não é possível argumentar publicamente de forma razoável se não alcançar a maioria. Heck destaca que Kant reserva a qualquer “[...] ser humano adulto a possibilidade de atuar publicamente na condição de um exemplar instruído de humanidade” (HECK, 1993, p. 294), quando estes se libertam das cadeias da esfera privada. Por isso, funcionários de repartições públicas ou mentores espirituais, enquanto ligados a alguma instituição, da qual ele fala em seu nome, não podem, nessa condição, fazer uso público da sua razão. Devem, nestes casos, obedecer. Só poderão fazê-lo quando puderem pensar livremente em qualquer circunstância. Tornar o nosso raciocínio público, de forma livre, é, pois, uma exigência da própria razão, cuja manifestação dá-se por si mesma.

O reclame por condições que possam orientar a razão, é de que esta deve constituir uma tarefa reflexiva, a partir dos materiais e capacidades disponíveis por ela própria. Todavia, Kant (1997, B. 739) assinala que a razão precisa de uma disciplina, pois tanto o temperamento como as disposições naturais permitem um movimento livre e ilimitado. Porém, exigir uma disciplina da própria razão, denota uma certa estranheza, pelo fato de que é ela quem exige essa disciplina “a todos os demais esforços”. Mas, como no uso transcendental a razão opera apenas com conceitos, fica difícil proceder de forma crítica sobre ela, o que dificulta conter os excessos e erros nos quais ela pode incorrer por ultrapassar os limites da experiência. Isso justifica a disciplina. Na verdade, trata-se de uma *autodisciplina*, pois deriva da reflexão da razão sobre si mesma; uma legislação especial, que por ser auto imposta, dá-se de forma negativa, pois não aceita nenhuma autoridade que não seja a sua própria e é, por isso, destituída de conteúdo. Por esse motivo, a razão se constitui como um princípio fundamental a partir do qual se pode orientar o pensar e o agir, através de princípios adotados pelos outros. O que significa que não há uma imposição da razão que nos obrigue a agir de acordo com seus princípios, mas ela oferece somente condições necessárias tanto para o pensamento, como para a ação. Aqui se pode reiterar a função regulativa da razão que, no âmbito do conhecimento, oferece como garantia uma orientação para se alcançar a unidade sistemática do mesmo, e no âmbito do ‘emprego espúrio da razão’, a disciplina a qual ela se submete “[...] pode ser usada somente como um ‘sistema de precauções e autoexame’ dialético que controla a especulação metafísica sem garantia” (O’NEILL, 2009, p. 357).

A orientação que regula o pensamento e a ação ou razoáveis se pauta em condições reais, a partir de recursos oferecidos pela própria razão, o que permite agir de acordo com sua própria autoridade, a partir de princípios legais, que possibilitem o compartilhamento, o que vem assegurar uma orientação política livre de qualquer outra autoridade que não seja a sua própria. Para tanto, recorre-se à liberdade de tratar os pensamentos e dúvidas em público, considerando que o compartilhamento destes ajuda a resolvê-los, sem que cada cidadão perca sua autoridade, fundada “[...] no direito originário da razão humana de não conhecer nenhum outro juiz senão a própria razão humana universal, onde cada um tem a sua voz” (KANT, 1997, B 780). O encontro das vozes através do debate público permite que os vários pontos de vista sejam analisados e que a decisão por uma proposta seja mais acertada, condição que garante um caráter mais humano às análises críticas que, desse modo, agregam mais pessoas, fazendo com que a razão concretize sua função, que é encontrar para o múltiplo, a unidade, cuja

sistematicidade se exprime na forma de uma ideia na forma de um todo, dado *a priori*, para compor um sistema.

A unificação que constitui esse processo é tão somente a filosofia, compreendida como “conceito do mundo”, que, nesse sentido, constitui-se como “[...] a ciência da relação de todos os conhecimentos aos fins essenciais da razão humana (*teologia rationis humanae*) e o filósofo que não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana” (KANT, 1997, B 867, grifo do autor), diferentemente da concepção da filosofia escolástica que se atém à lógica do conhecimento para dar unidade sistemática ao mesmo.

2.2.1 A faculdade de filosofia como o lugar da razão

O uso público da razão pressupõe o Esclarecimento, porém, esse processo não é tão simples e rápido, acontece de forma gradativa e deve ser contínuo. Para que as pessoas alcancem esse estágio, não basta que estas façam uso público da razão de qualquer maneira. Kant adverte: aquele que usa a razão de forma pública deve ser investido de conhecimento, trata-se do sábio (*Gehlerter*), aquele que tem autoridade sobre um determinado assunto e se dirige para um público capaz de compreendê-lo. Kant acredita na possibilidade de esclarecimento de um público, mas para isso, é necessário exercitar a razão para que se possa pensar e agir com a autonomia que só ela possibilita. O exercício da razão pressupõe a reflexão e a adequação aos princípios dela própria, na medida em que estes a purificam de toda e qualquer influência externa. Ademais, é necessário que atitudes pautadas em reflexões sejam constantes, para que as pessoas as tomem como referência, ao se posicionarem publicamente. O alcance de um posicionamento seguro, através do qual seja resguardado a verdade e a correção do discurso, deve ser pautado na orientação racional e essa preparação Kant atribui à faculdade de filosofia, na qual a razão é tratada a partir de seus próprios princípios, com o propósito de que esta possa manifestar-se livremente, pois uma vez tomada de forma correta, ela passa a ser a orientação mais segura para o pensar e o agir, a partir de “[...] princípios que todos podem livremente adotar” (O’NEILL, 2009, p. 360). Trata-se de uma orientação da própria razão para que esta se manifeste com liberdade e, desse modo, possa orientar o pensar e o agir corretamente.

Kant, ao acenar para a faculdade de filosofia como o lugar privilegiado da razão, o faz no sentido de que, através desta faculdade, a razão pode se desenvolver de forma autônoma, pois como ele afirma no *Conflito*, a razão tem o “[...] poder de julgar com autonomia” (KANT,

2017, p. 30), o que significa que ela se orienta por seus próprios princípios para julgar, o que a faz livre e possibilita sua manifestação pública. Na obra supracitada, Kant expõe a disposição das faculdades na universidade alemã daquela época, divididas em duas categorias, as superiores, quais sejam: a Faculdade Teológica, a Faculdade de Direito e a Faculdade de Medicina; e a inferior, na qual a filosofia se insere. A classificação adotada estava relacionada aos interesses do governo, tal como Kant afirma: “[...] o que mais interessa ao governo é o meio de ele manter a mais forte e duradoura influência sobre o povo, e desta natureza são os objetos das Faculdades superiores. Por isso, reserva-se o direito de ele próprio *sancionar* as doutrinas das Faculdades superiores; quanto às da Faculdade inferior, deixa-as para a razão peculiar do povo erudito” (KANT, 2017, p. 21, grifo do autor). As faculdades consideradas superiores atendiam a essa prerrogativa por estarem alinhadas a estatutos, leis, doutrinas derivadas de um arbítrio superior, para lhes servir de orientação, não dispondo por isso da liberdade de agir de forma independente. Já a filosofia, que é considerada inferior, deriva seus ensinamentos somente da razão, independe de qualquer instância superior, por isso seu julgamento é autônomo e livre. Só quem julga através da razão pode fazer uso público dela, pois seu compromisso é com a verdade, não se encontra atrelado a nenhum interesse que não sejam os seus próprios princípios.

A faculdade de filosofia oferece aos professores e alunos a orientação necessária por meio de habilidades adquiridas, conquistadas através de uma rigorosa preparação, para o uso correto da razão, para que esta não venha ser usada como meio para aquisição de fins contrários aos fins públicos. Por esse motivo, Kant reclama a faculdade de filosofia como o lugar na qual a razão possa ser institucionalizada, para que ela possa, como realça Rauscher, “[...] desempenhar um papel permanente no sistema político ideal como a voz da razão no debate político” (RAUSCHER, 2005, p. 2). Essa condição não é apenas mérito da faculdade de filosofia, mas como as demais, no caso as faculdades superiores, que estão atreladas aos interesses do governo, esse funcionamento é desvirtuado por não atender o fim para o qual elas foram constituídas, pois, por serem instrumentos do governo, e,

[...] por este investidos num cargo público para um fim peculiar seu (não precisamente para o maior bem da ciência), devem de fato ter estudado na universidade mas, em todo caso, podem igualmente já muito ter esquecido (no tocante à teoria); basta-lhes ter retido o que é necessário para cumprir uma função pública que, segundo os seus princípios fundamentais, pode emanar apenas dos sábios, a saber, o conhecimento empírico dos estatutos de sua função (portanto, no tocante à prática); podem, pois, denominar homens de afazeres ou técnicos do saber (KANT, 2017, p. 20).

Embora não seja apenas mérito da faculdade de filosofia realizar essa função, é ela quem agrega os requisitos que permitem seguir a orientação racional na medida em que ela assegura à razão a condição de advogar por si mesma, inviabilizando qualquer interferência externa, ou qualquer preocupação cotidiana que não esteja vinculada ao exercício do livre pensar, isto é, do pensar por si mesmo. Por esse motivo, a faculdade de filosofia é a única que pode autorizar a razão para falar publicamente. A importância atribuída à faculdade de filosofia foi um dos grandes avanços no contexto do Iluminismo, pois muitos estudiosos não se vinculavam necessariamente a uma universidade; faziam encontros informais, discutiam sobre as questões em forma de artigos, publicados em revistas independentes, ao lado daqueles ligados às instituições. Os iluministas estavam tomados por essa nova forma de pensar e procuravam contribuir com a nova têmpera que tomava conta da Europa, de várias formas. Mas o realce à faculdade de filosofia, é para garantir uma participação razoável do público, quando esta promove o livre exame da verdade, sem estar atrelado ao governo e aos interesses que o sustentam. Somente a essa faculdade é facultado o direito de investigar a verdade em si mesma, haja vista que as faculdades superiores não se dedicam exclusivamente a esse propósito, pois, uma vez sujeitas ao governo, suas funções atendem aos interesses que o sustentam. Com esse procedimento, essas faculdades apenas parecem atender aos interesses dos cidadãos, apontando possíveis soluções para os problemas vivenciados ao longo das suas vidas. Na verdade, o que fazem é aprisioná-los à determinadas regras, cujo cumprimento não resultam de uma reflexão crítica, mas funcionam como mecanismos de controle na vida de cada membro da sociedade, atrelando ao poder do Estado toda a possibilidade de desenvolvimento autônomo que cada um pode desenvolver se aprender a pensar e agir por si mesmo. As faculdades superiores funcionam, nesse sentido, em completa conveniência com o governo, ensinam o que é favorável a este, mesmo que tais ensinamentos não estejam em consonância com a verdade. Por isso, precisam usar determinados instrumentos para convencer, como a Bíblia, no caso da faculdade Teológica, o código legal, no caso da faculdade Direito e as orientações médicas, no caso da faculdade de Medicina, contrariamente à faculdade de Filosofia que usa apenas a razão como orientação. A submissão dos cidadãos às regras de outrem, desfavorece a liberdade, da qual resulta o ato de pensar por si mesmo. E quanto mais essa sujeição acontece, mais distantes da liberdade eles ficam, pois os tutores a quem eles obedecem, cumprem ordens do governo, cujo interesse é de que os profissionais, no uso de suas atribuições, através de suas faculdades, atendam a seus próprios interesses.

A faculdade de filosofia, por sua vez, cumpre o seu papel de forma independente do controle do governo, é livre para investigar o conhecimento de um modo geral e a verdade por si mesma, independente de quem ela atende ou privilegie. Por isso, a faculdade de filosofia se constitui como voz da razão e da verdade em todas as formas de saber, assim como nas questões políticas. Nesse sentido, esta faculdade revela a verdade em cada uma das ciências, de modo a não as submeter a nenhum interesse, permitindo que até mesmo o governo se beneficie dela, o que a faz independente de toda e qualquer ciência.

Mesmo independente das outras faculdades, a faculdade de filosofia poderia desempenhar um trabalho fundamental junto a elas, pois através do método, rigor e propósito com os quais ela busca a verdade, permitirá o entendimento que tais faculdades possam ter de suas respectivas áreas, ajudando-as a compreender seus objetos de estudo, sem por isso, desvincularem-se das regras do governo. Por esse motivo, Kant atribui dois usos para a razão, o privado, do qual fazem uso as faculdades superiores, tal como se verifica na atuação dos profissionais que têm seus ofícios vinculados ao governo, e por isso, o conteúdo destas não se vincula apenas às doutrinas que as constituem, mas dependem da sanção do próprio governo, que destas se serve para dominar e o público, próprio do uso favorecido pela faculdade de filosofia, que é, por excelência, aquela que se dispõe a procurar a verdade em si mesma, sem atrelá-la a outro interesse que não seja o de todos. Por isso ela pode servir para orientar as demais faculdades, na medida em que pode avaliar todas as considerações propostas por elas, de forma livre, o que privilegia o desvelar da verdade que encerra cada uma. Mais do que favorável, é essencial o cultivo da filosofia, pois ao exercitar a razão, ela a impele a mostrar-se por si mesma, despindo-a de qualquer interesse que não aquele que revela a realidade em si mesma. Com isso, aqueles que são orientados pela razão, afirmam-se com convicção e segurança dos seus atos, pois atrelam seu pensamento aos princípios fundados na própria razão.

A faculdade de filosofia, assim como as demais, é mediada por estudiosos que cumprem funções específicas. Nela, contrariamente às faculdades superiores, nas quais os profissionais fazem um uso privado da razão, apenas os filósofos, mediadores no processo do filosofar, cumprem, segundo Rauscher um papel mais restrito, na medida em que se supõe que estes “[...] usem a razão para argumentar o que é certo na esfera política” (RAUSCHER, 2005, p.6), considerando que seja este o papel atribuído à faculdade de filosofia. Embora haja um direcionamento para o uso público da razão, no sentido de que todos possam participar do debate publicamente, as falas precisam se pautar na crítica racional, da qual se pretende os maiores acertos, por ter como foco a verdade. Todavia, considerando a dificuldade de um

público esclarecer-se, ressalta-se mais uma especificidade da faculdade de filosofia, dada a tarefa de criticar as políticas do Estado, tarefa que os filósofos devem assumir por estarem mais apropriados ao uso da razão. Dada essas condições, a faculdade de filosofia é quem deve realizar essa avaliação. O público deve caminhar rumo ao esclarecimento, mas tal como Kant (2005, p. 65) ressalta, isso acontece muito lentamente, o que poderá ser suscitado com o exercício livre do pensar que a faculdade de filosofia realiza, pois só ela usa a razão, sem qualquer restrição, na busca da verdade. E, mediante o conflito inevitável, porém legal, entre as faculdades superiores e a faculdade de filosofia, Kant argumenta que, “[...] não só como direito, mas também como dever desta última Faculdade, se não de dizer publicamente toda a verdade, pelo menos com o intento de que tudo o que assim é afirmado, proposto como princípio, seja verdadeiro” (KANT, 2017, p. 36).

A função que Kant atribui à faculdade de filosofia é o dever de assegurar a verdade, na medida em que ela se submete apenas à legislação racional, ficando, pois, isenta de qualquer autoridade externa. Nesse sentido, os filósofos ficam autorizados a fazer uma apresentação pública da verdade, diferentemente das faculdades superiores que, por estarem vinculadas ao governo, acabam se limitando a expressar apenas o que é de interesse dele. Kant toma como exemplo os profissionais dessas faculdades quando estes não tomam como pressupostos a investigação rigorosa que a filosofia suscita. O jurista explica somente as leis vigentes, sem investigar se elas são adequadas ou não; o teólogo bíblico limita seu conhecimento à Bíblia, preocupando-se apenas em propagá-la e não em entendê-la; o médico ajusta seu método ao que é prescrito pelo “conselho de medicina”, sem relacioná-lo à física do corpo humano, muito embora Kant aproxima mais essa última faculdade à de filosofia, por considerá-la mais livre do que as demais. Diz ele em relação a essa faculdade:

[...] no tocante às suas doutrinas, destinadas a *formar* médicos, é inteiramente livre, porque não pode haver para ela livros sancionados pela autoridade suprema, mas somente livros extraídas da natureza; nem também qualquer lei genuína (se por tal se entender a vontade inflexível do legislador), mas apenas prescrições (*éditos*), cujo conhecimento não constitui um saber; para tal exige-se um complexo sistemático de doutrinas que decerto a Faculdade possui, mas para cuja sanção (enquanto não contida em *código* algum) o governo não tem competência, mas a ela a deve deixar; pensará, no entanto, somente em fomentar a prática dos versados no uso público, mediante dispensários e instituições hospitalares. (KANT, 2017, p. 29, grifo do autor).

Todavia, mesmo que haja na faculdade de medicina uma certa liberdade, os profissionais continuam atrelados ao juízo de sua Faculdade, quando ela expressa interesses do governo, condição que inviabiliza o esclarecimento que, como argumenta Kant, só a faculdade de filosofia tem condições de promover através da instrução e da orientação sobre a livre

investigação da verdade. Porém, ao promoverem as condições do livre pensar, os filósofos são vistos muitas vezes como inimigos do Estado, tal como Kant mostra na passagem abaixo:

A ilustração do povo é a sua instrução pública acerca dos seus deveres e direitos no tocante ao Estado a que pertence. Porque aqui se trata somente de direitos naturais e derivados do bom senso comum, os respectivos arautos e intérpretes no meio do povo são os oficiais professores de direito, estabelecidos pelo Estado, mas professores livres, i.e., os filósofos que, justamente por causa desta liberdade que a si mesmos facultam, são objeto de escândalo para o Estado, o qual apenas pretende reinar, e difamados sob o nome de *iluministas*, como gente perigosa para o Estado. (KANT, 2017, p. 99-100, grifo do autor).

Mas, o próprio Kant assegura que a faculdade de filosofia, por ser livre e por ser constituída de um exame racional crítico, é fundamental para realizar uma investigação rigorosa dos princípios que constituem as demais faculdades e que, embora o conflito entre estas e a faculdade de filosofia seja inevitável e incessante, esta última terá sempre a tarefa de investigar rigorosamente a verdade e manifestá-la publicamente, visto que as demais faculdades - por não se erguerem exclusivamente sob tais condições - estarão sempre sujeitas ao erro e, conseqüentemente, ao perigo de sucumbirem a interesses outros que não contemplem a todos. Nesse sentido, alega o filósofo: “[...] a Faculdade filosófica nunca pode depor as suas armas perante o perigo de que está ameaçada a verdade, cuja guarda lhe está confiada, porque as Faculdades superiores jamais renunciarão ao desejo de governar” (KANT, 2017, p. 37). Por isso, o conflito entre as faculdades não pode causar dano ao governo, pois, em última instância, o antagonismo que norteia a disputa entre elas, convergem para um mesmo “fim último comum”; não divergem, porém, em relação aos propósitos finais, cuja garantia a faculdade de filosofia está mais apta a favorecer, devido à liberdade e sabedoria com os quais atua, possibilitando ao próprio governo o aconselhamento e orientação necessários para o exercício do poder que este detém. Além do que, facultaria ao público erudito a possibilidade de examinar todas as ordens estabelecidas pelo governo para que, posteriormente, possam manifestar-se publicamente. Esse é o exercício constante ao qual os indivíduos devem se submeter, a fim de que a razão se manifeste em sua pujança e estes avancem rumo ao esclarecimento. Essa peculiaridade da faculdade de filosofia a coloca em vigília permanente diante das ações do governo, e suscita a participação razoável dos envolvidos no debate público, embora não se possa esperar que todos se engajem no debate. Por isso, a faculdade de filosofia deve potencializar o exercício contínuo da razão, para que essa prática seja sentida e, gradativamente, assimilada. Os filósofos, nesse caso, realizam um papel fundamental, na medida em que agem “[...] como a personificação do uso público da razão” (RAUSCHER, 2005, p.10), o que nos permite assentir a faculdade de filosofia como a institucionalização desse uso.

2.3 Subjetividade e objetividade no uso público da razão

Dadas as condições mediadas pela faculdade de Filosofia para que as pessoas participem razoavelmente do debate político, ainda há uma questão que precisa ser equacionada, qual seja, integrar os juízos subjetivos e privados à universalidade, no sentido de que estes precisam ser compartilhados. Uma das respostas é tirada da interpretação que alguns autores, em especial Hannah Arendt, faz da obra de Kant, *A Crítica da Faculdade de Julgar*, especificamente no § 40, a partir da qual é possível conceber, como fez Arendt, a ideia de *sensus communis* como esse ponto de interação entre os indivíduos, cujo resultado promove, através da comunicabilidade, uma práxis política. Na referida obra, Kant confere ao *sensus communis* um sentido comunitário (*gemeinschaftlichen*), dado como uma

[...] faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo (KANT, 1993, 157).

O sentido que Kant atribui ao *sensus communis*, difere da expressão mais usual e corrente do termo - o senso comum – cujo uso reflete o entendimento mais elementar, “ainda não cultivado”, que qualquer pessoa poderia ter sobre algo. De modo contrário, a expressão *sensus communis*, apresenta uma modalidade da capacidade de julgar que toma como referência, as condições universais, na medida em que, ao julgar os indivíduos, colocam-se no lugar do outro, ficando, desse modo, acima das condições subjetivas que determinam seu ajuizamento. Isto é possível, segundo Kant (1993, 157), porque no momento do ajuizamento, é eliminado deste a sensação e atém-se às condições formais de sua representação. Possibilidade essa que no entendimento comum parece impossível, já que este se constrói da relação imediata dos sentidos com a matéria. Todavia, a operação realizada pela reflexão que possibilita abstrair dos elementos da matéria, é o que possibilita um juízo que sirva de regra universal, que permite que um sujeito tome o ponto de vista do outro como referência e assim consiga extrair das subjetividades aquilo que é comum, possibilitando desse modo a universalização dos juízos. Kant expressa essa regra através de fórmulas abstratas, as máximas do entendimento humano comum, tal como já foram expressas acima, e novamente reiteradas aqui: “[...] 1. pensar por si; 2. pensar no lugar de qualquer outro; 3. pensar sempre em acordo consigo próprio” (KANT, 1993, 158); que, apesar de não fazerem parte da crítica do gosto, apresentam-se como condições fundamentais para a elucidação de seus princípios.

Não obstante às condições para a universalização dos juízos subjetivos pela faculdade de reflexão, há, todavia, um segundo procedimento de universalização desses juízos, que se estrutura a partir da relação dos sujeitos no debate, através do qual estes julgariam conjuntamente e analisariam seus próprios juízos. Esse duplo procedimento de universalização dos juízos presentes na faculdade de julgar, realça o caráter político do *sensus communis* quando associado à esfera pública. Esse destaque é acentuado na interpretação que Hannah Arendt faz do § 40 da *Crítica da faculdade de julgar* de Kant, na medida em que fala do gosto como uma espécie de *sensus communis*. A expressão latina do senso comum muda o sentido a que este se refere, pois ultrapassa o domínio do gosto particular. A expressão *sensus communis* implica um “[...] sentido extra – como uma capacidade extra do espírito (em alemão: *Menschenverstand*) – que nos ajusta a uma comunidade” (ARENDR, 1993, p.90). Trata-se de um sentimento que nos integra aos outros porque exprime, através da comunicação, o que é comum, não no sentido vulgar, corriqueiro, mas o que especifica a humanidade em cada um dos indivíduos. Faz-se oportuno mais uma vez realçar a compreensão que Kant tem desse sentimento, o qual define da seguinte forma:

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a ideia de um sentido comunitário <*gemeinsschaftlichen*>, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (a priori) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir das condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo. Ora, isto ocorre pelo fato que a gente atém seu juízo a juízos não tanto efetivos quanto, antes, meramente possíveis de outros e transpõe-se ao lugar de qualquer outro, na medida em que simplesmente abstrai das limitações que acidentalmente aderem ao nosso próprio ajuizamento; o que é por sua vez produzido pelo fato de que na medida do possível elimina-se aquilo que no estado de representação é matéria, isto é, sensação, e presta-se atenção pura e simplesmente às peculiaridades formais de sua representação ou de seu estado de representação. Ora, esta operação da reflexão talvez pareça ser demasiadamente artificial para atribuí-la à faculdade que chamamos de sentido comum, ela, todavia, só se parece assim se a gente expressa-a em fórmulas abstratas; em si nada é mais natural do que abstrair de atrativo e comoção se se procura um juízo que deve servir de regra universal (1993, 157/158, grifo do autor).

A distinção entre os conceitos de senso comum e *sensus communis* evidencia o segundo como um modo de pensar compartilhado que permite, segundo Arendt (1993, p. 92), uma práxis política, cuja ocorrência se dá em função do “efeito de uma reflexão sobre o espírito”, que afeta os indivíduos, formando nestes, o gosto, o qual Kant (1993, 161) define como “[...] a faculdade de ajuizar *a priori* a comunicabilidade dos sentimentos que são ligados a uma representação dada (sem mediação de um conceito)”. Nesse sentido, pode-se compreendê-lo como uma faculdade de julgar *a priori*, que através da atividade reflexionante de promover juízos, abstrai as condições subjetivas particulares e as representa em comunidade, através de regras gerais,

que são compartilhadas pelos demais, passando assim dos juízos subjetivos aos objetivos. Essa possibilidade de universalização dos sentimentos, resultantes de uma reflexão particular subjetiva, precisa ultrapassar os domínios da dimensão sensível e assentar-se sobre “[...] as condições subjetivas da possibilidade de um conhecimento em geral” (KANT, 1993, 155), próprias de todas as pessoas, as quais possuem o modo de representar capaz de favorecer aquilo que é possível universalizar. Essas formas de representação devem ter validade para todos, na medida em que possibilitam a construção de qualquer juízo, sejam eles objetivo ou subjetivo, situação que favorece uma atuação política dos indivíduos que encontram nesses modos de representação geral do discurso, as condições que possibilitam representar o outro na sua pessoa, através da supressão daqueles juízos que os limitavam às suas vontades e necessidades individuais. Porém, esse processo não ocorre de modo simples e rápido, pois para universalizar um juízo é necessário que haja um critério externo ao próprio sujeito que lhe permita entrar em harmonia com o objeto, pois somente desse modo é possível comunicar universalmente os juízos e conhecimentos. Sem a devida concordância com o objeto, os juízos subjetivos se constituem apenas como possibilidade de validade para todas as pessoas, já que não há objetos que possibilitem tal universalização. Para que tais juízos sejam universalizados, é necessário pressupor uma norma ideal da qual se possa erigir regras concernentes a todo e qualquer juízo concordante com ela, assim como a satisfação com um objeto presente neles. Ora, os juízos subjetivos não têm seu fundamento em conceitos determinados, visto que cada pessoa tem seu próprio gosto. Por esse motivo, universalizá-lo se torna mais difícil. Por outro lado, como aponta Ferry (2010, p. 155), o julgamento do gosto “[...] não se limita a remeter à pura subjetividade empírica do sentimento, porque se apoia na presença de um objeto que, se for belo (o que admitiremos por hipótese), desperta uma ideia necessária da razão que, como tal, é comum à humanidade” Daí o que Kant se refere ao conceito de *sensus communis aestheticus*, entendido aqui como o próprio gosto, dado como faculdade de juízo estético reflexionante que possibilita a universalização, na medida em que permite a comunicabilidade dos juízos subjetivos, através de representações. Embora essa função do juízo estético funcione como princípio regulador que orienta a comunicação entre pessoas, ela acontece no pensamento de um sujeito que busca definir a si mesmo, ainda que este se ache imbricado com as demais subjetividades, o que faz dessa atividade, uma auto referencialização subjetiva. Por esse motivo, recorre-se a outro procedimento de universalização, cuja efetivação se dá pela interação entre as pessoas através da comunicação. Para compreendê-lo, recorre-se à faculdade de juízo intelectual, a qual permite,

[...] determinar *a priori* para simples formas de máximas práticas (enquanto elas se qualificam espontaneamente para uma legislação universal) uma complacência que tornamos lei para qualquer um, sem que nosso juízo se funde sobre qualquer interesse, *mas contudo produz um tal interesse* (KANT, 1993, 169, grifo do autor).

Essa faculdade de julgar atua sobre conceitos que, mesmo “sem uma reflexão clara, sutil e deliberada” conduz a um interesse imediato, semelhante àquele produzido pelo juízo de gosto. A diferença é que para o juízo do gosto, o interesse é livre, enquanto para aquele que julga sobre conceitos, o interesse funda-se em leis objetivas, condição que se origina sobre a comunicação, na medida em que promove o compartilhamento dos juízos. Esse processo indica a função lógica do *sensus communis* – a determinante, da qual prescinde a coerência dos juízos particulares, quando estes são representados na forma de um conceito geral. A pretensão de universalidade dos juízos particulares só terá validade na medida em que estes concordarem entre si e tal acordo possa ser comunicado. Na verdade, o assentimento entre as subjetividades envolvidas no debate é a única condição da universalidade dos juízos em questão, mesmo considerando que pode haver discordância entre estas. A comunicação entre as subjetividades é o que permite alcançar a objetividade e, através do consenso, é possível representar um juízo universalmente. Essa dinâmica revela o duplo procedimento das operações do *sensus communis*, a reflexionante e a determinante, as quais constituem o ponto de interseção entre o individual e o coletivo, relação que expressa uma atividade compartilhada de um público que, mediada pela liberdade de expressão, promove o Esclarecimento.

Na perspectiva do esclarecimento de um público, a comunicação entre as subjetividades é fundamental, pois é na interação com os outros, através do debate, que o sujeito amplia seus conhecimentos e pode publicizar seus pensamentos. É, pois, o uso público da razão que favorece a articulação conjunta das diferentes opiniões e as unifica no público, de modo a integrar os diferentes pensamentos, a partir de consensos, resultantes da operação reflexionante e determinante do *sensus communis*.

3 O USO PÚBLICO DA RAZÃO AUTÔNOMA: AS CONDIÇÕES DA EMANCIPAÇÃO

O processo de emancipação ancorado no ideal iluminista de esclarecimento tem suas raízes já nos séculos XVI e XVII, quando a razão assume sua autoridade com a pretensão de estender seu domínio de forma ilimitada a toda realidade. As mudanças ocorridas nesse período provocaram uma ruptura progressiva na perspectiva cosmocêntrica que, até então, dominara o Ocidente, cedendo lugar a uma perspectiva subjetiva, a partir da qual o ser humano não é mais considerado apenas como parte do universo, mas ele mesmo é compreendido enquanto subjetividade, a partir da qual tudo é concebível. Os problemas filosóficos que nos séculos anteriores giravam em torno das questões da essência metafísica da natureza e do espírito, passam a girar, de agora em diante, em torno dos acontecimentos circundados pela experiência, com o rigoroso cuidado de fazer com que a razão permaneça nesse escopo. O *Iluminismo* estende, desse modo, a razão a todos os domínios que encerram a existência humana e, através da investigação racional, traz mudanças que permitem novas conquistas, tais como a tolerância no âmbito religioso e a liberdade no âmbito político, posturas que permitiram o despertar para uma nova compreensão da situação do homem no mundo o que, conseqüentemente, exige um novo posicionamento frente às condições que antes sustentavam a existência humana, a partir das estruturas calcadas na exploração, no preconceito e na servidão, contra os quais era preciso agora lutar.

A confiança na força da razão fez-se, desse modo, inarredável, porém ainda há no contexto iluminista outra força com a qual era preciso lutar, a *tradição*, força essa que, ao longo dos séculos, sustentou uma verdade através da qual se justificava todo tipo de injustiça, de preconceito e erros, dando legitimidade às desigualdades, na medida em que tal verdade era envolta de um caráter absoluto, condição que lhe garantia autoridade de modo quase incontestável. O peso da tradição, apesar dos avanços da razão iluminista, ainda se fazia sentir sob o esteio da revelação religiosa, sustentando-se, porém, a recusa a essa autoridade na própria razão, que exige o julgamento de tudo que se pretende justificável. Como contraponto, os iluministas propõem uma religião natural, cuja compreensão se dá nos limites da razão.

O despertar da razão revelou, portanto, a aptidão para superar as visões de mundo cristalizadas, favorecendo, desse modo, um progresso da própria razão na história, da qual se pode esperar, em meio a lutas e tropeços, os mais consistentes avanços e conquistas, principalmente quando estes possibilitam o aperfeiçoamento humano. Verifica-se, pois, uma mudança radical no quadro básico de referência do pensamento que faz do ser humano sujeito

do seu conhecimento e, conseqüentemente, sujeito de suas ações no mundo, condição que lhe permite atribuir sentido a tudo. Essa ideia de que o ser humano se torna o centro do mundo, incorpora outros aspectos, como ressalta Höffe, tais como: “[...] a ideia de que o homem pode dominar todas as coisas, a fé no progresso constante da humanidade e, em geral, a confiança otimista na razão” (HÖFFE, 2005, p. XVII). Todavia, se considerarmos o *Iluminismo* como um movimento histórico, pertencente ao passado, verificamos certa fragilidade em tais argumentos, o que não significa que todas as ideias desenvolvidas nesse período tenham perdido a credibilidade.

A filosofia de Kant traz exatamente uma abordagem que ultrapassa os limites históricos do movimento iluminista, na medida em que ele empreendeu uma transformação no seio deste movimento, elevando o tema central – *Sapere aude!* – a princípio universal. O *Iluminismo* constituiu-se para Kant como um processo contínuo de superação das amarras que aprisionam os indivíduos a todo tipo de erro, superstição e preconceito e a exortação para que os indivíduos pudessem fazer uso da sua própria razão, assim como a busca por uma razão humana universal, permitiu que, no contexto do iluminismo, os interesses individuais fossem questionados e pouco a pouco superados.

Para Kant, o caminho a percorrer perpassa pela “[...] crítica a toda filosofia dogmática e na descoberta do fundamento último da razão, cujo princípio é a autonomia, a liberdade enquanto autolegislação” (HÖFFE, 2005, p. XVIII). O alicerce do projeto kantiano repousa, desse modo, na crítica da própria razão, na tentativa de compreender os seus limites, tanto no âmbito teórico como no prático. Kant considera que o século XVIII foi exatamente o momento no qual a crítica se fez presente de modo incontestável e que, no curso da investigação presente no referido século, surge a possibilidade de renovar as ciências, corrigindo o erro, ou mesmo como afirma o próprio Kant (1997, A X), “[...] um zelo mal entendido que as tornara obscuras, confusas e inúteis”, por ocasião do dogmatismo arcaico que as conduziu ao desprestígio. Outro obstáculo imposto às investigações científicas foi o indiferentismo que se instalou após as vãs tentativas de restituir o lugar da razão nesse âmbito, permitindo que as ciências permanecessem mergulhadas no caos e no obscurantismo. Kant, porém, chama a atenção para essa postura indiferentista, considerando que, a partir dela, é possível redimensionar a razão, frente à sua tarefa peculiar e a mais difícil, qual seja, a crítica de si mesma. Essa disposição de encontrar na razão o fundamento de todo conhecimento possível, sustenta-se nas leis e princípios que as constituem. Nesse sentido, ele afirma:

Evidentemente que não é efeito de leviandade, mas de juízo amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; é 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 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* (KANT, 1997. A XII, grifo do autor).

A crítica dispensada à faculdade da razão em geral aponta para a eliminação dos erros que dividiu a razão, quando ela tentou ultrapassar os limites da experiência. Por isso, a crítica deve ser compreendida como um movimento da razão em direção a si mesma. Esse empreendimento exigiu de Kant grande empenho e tempo e resultou em uma de suas principais obras – a *Crítica da Razão Pura* – na qual Kant investiga de forma sistemática as condições de possibilidade *a priori* e os limites do conhecimento. Trata-se de uma investigação da própria razão em relação a todo conhecimento possível, segundo princípios puros, pois, somente ela, por meio da autocrítica, é capaz de corrigir a si mesma; só ela tem as condições estruturais de avaliar seus próprios limites. A crítica torna-se, pois, o caminho mais razoável para o realinhamento da razão, cuja tarefa é a de impor sempre limites ao pensamento, conectando-o aos princípios universalmente válidos.

A filosofia de Kant realiza a tarefa de fazer da razão sua própria inquisidora, colocando-a no banco dos réus e fazendo com que esta atue dentro dos próprios limites e possibilidades, situação que lhe confere autonomia no tocante à condução da investigação sobre todas as coisas e sobre as ações humanas. Com esse procedimento, Kant promove uma filosofia essencialmente crítica, orientada para as atividades circundadas na finitude da existência, sem precisar recorrer a qualquer explicação sobrenatural para explicar os acontecimentos físicos, assim como para explicar o progresso humano. Quando se trata dos fins da razão, dos seus interesses, ela própria se coloca como fim, para os quais ela se dá como juíza, o que significa que, para estes interesses, não há nenhum ajuizamento que esteja acima dela mesma.

O fato de colocar a razão como sua própria juíza, constitui o princípio essencial do método denominado por Kant de transcendental. Por transcendental, o filósofo define “[...] todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objectos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 1997, B 25, grifo do autor). Esse método propõe determinar a verdadeira natureza dos interesses ou fins da razão, assim como os meios para realizá-los.

Falar nos fins ou interesses da razão nos remete à ideia de um fim cuja configuração abrange toda a existência humana – o fim último. Porém, esse fim não se resume à possibilidade de conhecimento, considerando que tal possibilidade assenta nas condições fenomênicas, cujo resultado nos mostra que podemos chegar a um conceito de fim natural, do qual resulta a síntese

de tudo que podemos abranger por meio dos sentidos e do entendimento, o que Deleuze (2017, p. 97) chamou de “fundamento de possibilidade”. O fim último, por seu turno, continua o filósofo francês, “é uma razão de existência”, cujo fim deve estar contido em si mesmo. Esta condição remete à ideia de um objetivo final, a qual ultrapassa toda a síntese que nos é possibilitada no processo do conhecimento dos fenômenos e dá-se como um conceito de fins, possibilidade que só o homem, como ser racional, pode concretizar, pois é o único que pode encontrar o fim de sua existência em si mesmo. Para pensar o objetivo final que possa constituir o sentido de tudo que existe e para que existe, assim como pensar o ser humano para além dos limites de sua condição natural, é necessário concebê-lo como um conceito da razão prática, ou seja, é preciso considerá-lo como um ser livre. Daí, temos que recorrer à ideia de lei como condição *a priori*, capaz de determinar as ações sem que estas estejam atreladas a qualquer fim condicionante. Trata-se, pois, da lei moral e o fim ao qual ela pode ligar-se só pode ser um fim supremo. Na verdade, é a lei moral que determina os fins de acordo com sua validade universal e aderir a ela equivale a agir de forma inteiramente livre, sem qualquer inferência dos condicionamentos empíricos, condição que permite ao ser racional realizar ações moralmente possíveis, para as quais a lei moral é o único móbil (*Triebfeder*).

A consciência da lei moral, revela-a como um fato da razão em nós, tal como foi tratado no tópico 1.4, no qual foi apresentada a liberdade positiva como condição da autonomia. Ter consciência da lei moral é ter, ao mesmo tempo, a consciência da liberdade de fazer escolhas, independente do fim ou objeto a ser alcançado. Entretanto, a consciência da lei não garante que as escolhas sejam sempre livres, pois o homem é também afetado pelas necessidades naturais, o que inviabiliza a atuação da razão sobre a vontade dos seres finitos, de forma absoluta. A disposição para agir moralmente “[...] equivale à predisposição (*Anlage*) que no homem existe enquanto capacidade de tornar-se o que deve-ser” (MEIRELLES, 2016, p. 99, grifo do autor). Mas isso só é possível quando se cultiva a razão tanto no âmbito do conhecimento, como no da moralidade, pois é ela que vai orientar o homem a sair do limite da animalidade, possibilitando-lhe revelar sua essência e, desse modo, realizar o fim de sua existência.

A dimensão finita do homem, permite-lhe realizar os fins relacionados às suas necessidades naturais, que se apresentam muitas vezes de forma egoísta e mesquinha, exatamente por expressar uma vontade limitada por tais condições. Porém, na dimensão da racionalidade, ele pode atuar como ser de liberdade, capaz de fazer escolhas que traduzem a totalidade dos fins, os quais Kant expressa através de máximas em direção ao Sumo Bem. A dimensão da racionalidade aponta para a teleologia moral formada, segundo Deleuze, pela “[...]”

unidade absoluta de uma *finalidade prática* e de uma *legislação incondicionada*” (DELEUZE, 2017, p. 99, grifo do autor). Enquanto ser capaz de agir livremente, na condição de agente da lei moral, o homem se revela causa *noumênica* e essa condição o revela como um fim em si mesmo, ou seja, o objetivo final. Porém, os efeitos dessa causa *noumênica* devem acontecer no mundo sensível, ou não se poderia falar de um sentido da humanidade. Por esse motivo, o homem, que é o objetivo final, deve realizar o fim último da natureza sensível.

A ação moral, na luta constante para vencer os limites impostos pelas vontades que correspondem aos interesses individuais, revela o progresso da humanidade na história, através da qual é possível compreender o desdobramento da existência humana. Esse movimento ainda possibilita compreender o sentido que a história poderia adquirir, se a razão for o seu fio condutor, principalmente porque o processo reflexivo que a razão nos possibilita descortina um ordenamento eficaz do pensamento, sustentado nos princípios que lhes são próprios, o que significa que há um avanço da razão na história.

3.1 Razão e história e as condições do progresso humano

A concepção de história, desenvolvida no século XVIII, encontra-se inscrita no projeto racionalista e universalista do Iluminismo, a partir da perspectiva de que a razão esclarecida, tal como realça Klein (2016, p.25), “[...] é a única capaz de encontrar uma solução adequada e legítima tanto para as perguntas que o ser humano se coloca sobre si mesmo, sua vida e seu mundo, como para os problemas morais e políticos que enfrenta”. A filosofia da história de Kant é erigida em meio às transformações econômico-sociais pelas quais passavam alguns países da Europa em função da consolidação do capitalismo. A Alemanha, porém, não responde de imediato a essas transformações, devido à sua situação política e econômica, cujo desenvolvimento estava atrelado à lentidão do processo de transição da sociedade feudal para a sociedade capitalista, ainda em formação. Esse atraso deveu-se em parte à situação histórica da Alemanha, somando-se ainda ao atraso com que as ideias liberais chegaram por lá. Essas condições incidiram diretamente sobre o modo como essas ideias se constituíram na Alemanha, dando a elas diferentes contornos. Essa peculiaridade do liberalismo alemão é sentida na filosofia de Kant, na medida em que ele procura compreender as exigências da burguesia nascente, assim como evidenciar as contradições de uma sociedade ainda feudal, contradições essas das quais resultou o que Terra (1986, p. 57) destaca como “[...] o antagonismo central do

absolutismo esclarecido”. A superação desse antagonismo será o fio condutor da filosofia da história de Kant.

A reflexão sobre a História assume na filosofia de Kant um novo direcionamento, diferente da história como disciplina do entendimento. Kant propõe essa reflexão a partir da *Ideia*, obra na qual ele pretende explicar a natureza humana, assim como o sentido que o ser humano poderia atribuir à sua existência caso ela fosse orientada pela razão. Trata-se da *Weltgeschichte* – o sentido necessário da história. A dimensão que a história assume na filosofia de Kant é bem maior que o simples agregado de fatos descritivos, referentes à cotidianidade da qual o homem é parte. Para Kant, a história não resulta simplesmente de um processo metodológico capaz de dar conta dos acontecimentos dos quais se ocupa a investigação das ciências históricas empíricas, mesmo porque é impossível conhecê-la como um todo. A história, tal como Kant propõe, compreende uma teleologia subjacente ao desdobramento do potencial racional da humanidade, cujo desenvolvimento se reflete nas artes, na ciência, assim como na política e nas demais dimensões culturais da existência humana. É nessa perspectiva que Kant fala de progresso na história, cujo desdobramento pode ser visto como um princípio regulador da ação moral que avança rumo à humanização e a conseqüente moralização do mundo. Nesse sentido, a investigação que contempla a história dá-se no plano racional e prático e se desdobra a partir das condições propostas ao homem quando ele se compreende como sujeito capaz de guiar suas ações pela razão.

Kant se empenha em descobrir na história um sentido para a existência humana que possa resultar da participação do próprio homem, pois é na história que o ser racional se revela como tal; é nela que ele engendra as próprias condições que o permitem avançar rumo à sua humanidade, através de um progresso moral que se faz possível graças ao cultivo da liberdade e de uma educação capaz de fomentar o pensar e o agir livres, condições estas que o permitem ainda ultrapassar o domínio do sensível e então forjar uma realidade que possibilite tanto o envolvimento, como o reconhecimento de si nas demais liberdades que formam essa realidade. O mundo moral ou *Reino dos fins*, como Kant define essa realidade, é esse horizonte ideal para o qual a razão nos impulsiona e nos possibilita construir o sentido das relações tecidas na malha da nossa existência finita. O *Reino dos Fins* compreende, pois, a teleologia na filosofia de Kant e, embora esta não seja anunciada, ela integra o projeto de desenvolvimento moral da humanidade que se concretiza na história.

A ideia de finalidade é reintroduzida, segundo Deleuze na *CFJ*, a partir de uma nova teoria da finalidade, correspondente a um ponto de vista transcendental, que se concilia com a

ideia de legislação. A “[...] tarefa é então preenchida na medida em que *a finalidade já não tem um princípio teológico, mas, isso sim, a teologia um fundamento <final> humano*” (DELEUZE, 2017, p. 95, grifo do autor). Daí a importância das duas teses dessa terceira crítica, a de que o acordo final das faculdades é objecto de uma gênese particular e a relação final da Natureza e do homem como o resultado de uma atividade prática propriamente humana. Porém, para Deleuze, o essencial da terceira crítica é que nela Kant redimensiona a ideia de finalidade, na medida em que integra o fim da Natureza, resultante do encadeamento das leis naturais e o fim do próprio homem enquanto ser *noumênico*. Isso significa que o conceito de liberdade deve realizar-se no mundo sensível, pela participação do homem, enquanto sujeito de uma lei que o obriga a agir incondicionalmente. Desse modo, ele deve realizar o fim da própria natureza, assim como deve promover as condições que lhes permitam realizar-se nela mesma, possibilitando que essas duas finalidades se conectem e formem um único e mesmo fim. Mesmo porque, a natureza sensível não dá conta de realizar seu próprio fim, embora Kant lhe atribua certa astúcia. Todavia, o ardil com o qual ela atua para concretizar o fim depende da atuação do homem livre no sentido prático, pois é através dessa liberdade que o ser racional se movimenta na natureza, a partir das leis que a regem sem, contudo, ficar totalmente preso às determinações que ela impõe. Só ele, entre os seres vivos, tem uma vontade que o coloca acima do determinismo da natureza e o permite realizar o fim último. Esse movimento que o ser humano realiza consiste em uma “atividade sintética original”, que o permite compreender o sentido que a História assume na filosofia de Kant. Esse sentido é diferente da mera sequência de fatos que caracteriza a história empírica, mas trata-se do propósito que ele quer realizar para alcançar um estágio mais elevado de sua própria condição, que deverá se efetivar na forma de uma constituição civil perfeita.

Para que o ser humano possa alcançar tal propósito, a Natureza atua de forma caprichosa, no intuito de forçar nele o desenvolvimento de suas potencialidades racionais e de fazer com que ele ultrapasse os limites de suas determinações e, a partir de então comece a engendrar, por sua própria razão, as condições do seu desenvolvimento e realização, com vista ao fim maior, que pode ser simbolizado no Soberano Bem. No entanto, a efetivação da liberdade, que coloca o homem acima das determinações naturais, libertando-o, em certa medida, do encadeamento natural, não caracteriza a submissão da natureza sensível à lei da razão ou da própria liberdade. A natureza continua seu acontecimento regular, a partir de suas próprias leis, pois se a razão determinasse todos os acontecimentos, cada homem usaria suas

potencialidades racionais para responder aos seus próprios anseios e a história resultaria apenas em um amontoado de fatos e feitos derivados dos desígnios racionais pessoais.

Kant traz uma compreensão da história que incorpora não apenas o fazer humano, mas o modo como as coisas acontecem na natureza, a partir de uma ideia teleológica que agrega tanto a finalidade natural como a humana. O que há de natureza sensível no ser humano, se tomado como força de determinação das ações, o impede de realizar o fim último, mas, por outro lado, a razão sem o devido desenvolvimento, também não dá conta de fazê-lo, mesmo que ela coloque o ser humano no domínio do suprassensível. Do mesmo modo, a natureza sensível, com toda sua regularidade, também não é capaz de realizar tal fim. A despeito dessas impossibilidades, tanto no âmbito sensível, como no suprassensível, o sentido da História se evidencia e mostra-se como um propósito que deve ser realizado, embora sejam consideradas as tensões ocasionadas pelo mecanismo das forças e pelo conflito das tendências, ocasionado pela *insociável sociabilidade*, que tem revelado a propensão humana ao isolamento e às constantes tensões que parecem inviabilizar a concretude desse propósito.

As obras nas quais Kant trata de forma mais direta a história são a *Ideia* e o *Conflito*. Esse tema percorre, todavia, todos os escritos nos quais ele trata da filosofia política, portanto, indiretamente, o tema da história se inscreve de modo a permitir a compreensão do desenvolvimento humano, não no plano individual, mas no da espécie. Já na introdução da *Ideia*, o filósofo argumenta sobre a dificuldade de encontrar o fio condutor que possibilita a realização do sentido da História, assim como se deve revelar também o sentido da humanidade, pois,

Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização (KANT, 2016, p. 4).

Tomado na sua individualidade, em relação às condições que limitam a sua existência finita, o ser humano não compreende, de forma imediata, o sentido da História, embora, como é ressaltado na citação acima, ele seja orientado no sentido de realizar o *propósito da natureza*. No entanto, ele não se dá conta desse enredo e, mesmo que atentasse para isso, Kant adverte que ele pouco se importaria. Por isso, o filósofo pretende deixar que a natureza se encarrega de fazer com que o ser humano desenvolva suas potencialidades naturais, de modo que este desenvolvimento permita a concretização desse propósito, visto que não seja possível identificar no homem “[...] nenhum propósito racional próprio” (KANT, 2016, p. 4). A natureza é quem guarda esse propósito, mas é o ser humano que tem que realizá-lo. Por isso, ela mesma

se encarrega de guiar o homem, instigando-o para que ele consiga vencer as limitações de sua natureza e consiga dar um sentido à História, na qual ele deve se realizar.

A ideia de um propósito realizável na história, portanto, de uma finalidade, desenvolvida na *Ideia* e nas demais obras relacionadas às questões políticas, converge para o conceito de teleologia presente na filosofia kantiana desde a primeira *Crítica*, passando pela segunda e, chegando até à terceira, com contornos diferentes do que o filósofo expõe nas duas anteriores. Todavia, a preocupação de Kant não estava voltada para a história, mas no final da primeira *Crítica*, o autor dedica-se a fazer uma investigação transcendental sobre as condições de possibilidade dos juízos da moralidade (MEIRELLES, 2016, p. 60), pois acredita que estes, apesar de não poderem dar conta de forjar uma filosofia da história, servirão para indicar outro caminho para a compreensão da finalidade, tendo em vista que a solução que Kant encontrou para tais juízos não se ajusta a tal compreensão.

A segunda *Crítica* nos oferece uma orientação para a problemática histórica, direcionada para a consideração de que a razão pura pode ser prática, em decorrência da autonomia da vontade. Porém, como já foi dito acima, a vontade humana é também determinada pelas pulsões naturais; está sujeita ao mecanismo da natureza e, como tal, determinada pela causalidade natural. Por esse motivo, no ser individual, a vontade não se universaliza, embora haja em cada ser humano uma predisposição para a moralidade que o coloca na dimensão do *dever-ser*. É, pois, essa predisposição que orienta o ser humano na busca pelo sentido do mundo e de sua existência na história. Mas, como já foi aludido, essa predisposição não é suficiente para que o ser humano progrida humanamente, em virtude da influência das afecções naturais. E tal influência, se tomada no âmbito das necessidades individuais, dificulta o aperfeiçoamento moral, uma vez que aprisiona o ser humano às suas necessidades naturais e inviabiliza a possibilidade de que este possa determinar-se por uma lei que faz com que o seu agir seja livre – a lei moral. A predisposição para a moralidade depende, pois, do cultivo da razão, uma vez que esta contém os princípios de determinação universal da vontade, os quais devem incidir sobre a animalidade da condição humana.

Todavia, a lei que implica liberdade não se confunde com regras pragmáticas, as quais não oferecem diretrizes para o agir moral. A lei dá-se como um imperativo categórico que ordena de modo incondicional, diferentemente dos imperativos hipotéticos, que ordenam com base nos fins que se pretende alcançar e, por isso, o indivíduo, sujeito às inclinações naturais, não adere a ela de forma imediata, embora ele se sinta impelido a superar a animalidade de sua natureza. A questão é, então, encontrar na razão a força de determinação para se sobrepor a tais

inclinações, propósito esse que fora já referenciado no primeiro capítulo desta pesquisa, na intenção de mostrar como Kant percorre o caminho que lhe permite encontrar um princípio para a moralidade, cujo fundamento esteja *a priori* na razão e que tenha validade objetiva. Retomo à mesma necessidade, no intuito de mostrar que, na razão encontra-se a mola propulsora da progressiva humanização na história. Mas, de acordo com Meirelles “[...] a reflexão kantiana sobre o problema histórico encontra-se em um plano de análise diferente daquele que investiga as condições de possibilidade de uma proposição prática sintética *a priori* em moral. A síntese *a priori* entre a vontade e a lei não se apresenta, neste âmbito, como um problema a ser solucionado” (MEIRELLES, 2016, p.103, grifo do autor). A determinação do dever, ao qual a vontade humana se submete, não pertence, segundo Kant, “[...] a uma *Crítica da razão prática* e geral, que só deve indicar completamente os princípios de sua possibilidade, de seu âmbito e limites, sem referência particular à natureza humana” (KANT, 2002, p. 14). Nesse sentido, a história humana não encontra fundamento nos princípios *a priori* da razão, como acontece com os juízos do entendimento e com os da razão prática. Resta, pois, encontrar outro fundamento que nos permita compreender como a atuação do homem na história converge para um sistema de fins, o qual revela não apenas um propósito humano, mas também um propósito da natureza, propósitos esses que se conectam, formando uma teleologia, na qual se revela o progresso da humanidade. A questão que Kant aponta é se o *dever-ser* poderá efetivar-se no mundo em algum momento na história. Ou seja, é possível conjugar natureza e liberdade?

É na terceira *Crítica* que Kant constrói os fundamentos que permitem a passagem (*Übergang*) do mundo sensível, no qual a razão pura teórica revela o conhecimento de tudo que está ao alcance das nossas percepções sensíveis, a partir das categorias do entendimento ao reino da liberdade, no qual a razão pura prática se efetiva através da lei moral. Todavia, não há, de acordo com Höffe (2005, p. 270) um prolongamento da filosofia teórica, no que tange às reflexões sobre a Filosofia da História, mas, um prolongamento da filosofia prática, pois os objetos com os quais a Filosofia da História se ocupa tem uma realidade prática e não objetiva, como ocorre com o conhecimento teórico. A terceira *Crítica* orienta a reflexão sobre a história em função da exigência de uma outra teleologia inscrita na segunda *Crítica* e opera uma nova teoria da finalidade, na qual a atividade prática realizada pelo homem permite que ele se concilie com a Natureza.

A história da humanidade, todavia, se dá em meio a conflitos, pois apesar do entusiasmo de Kant em relação às transformações ocorridas no século XVIII - século no qual o pensamento

européu deposita toda confiança na razão, contra as mais variadas formas de dominação e obscurantismo - a sua filosofia da história mostra que, além dos momentos de “lucidez”, através dos quais a razão se revela como o fio condutor das ações humanas, os acontecimentos não seguem sempre o mesmo curso. O que se percebe, em muitos desses momentos, é uma disposição para a maldade; as ações humanas resultam das vaidades e da loucura, fruto das paixões desenfreadas que tendem a se sobrepor à racionalidade, o que faz da História um cenário desolador. O resultado dessa atuação, enviesada de estultices, mesquinhez e maldade é uma sucessão de guerras, deturpação dos costumes e outros males que incidem diretamente na vida dos indivíduos e que, tomados numa compreensão mais abrangente, parecem negar um sentido para a existência. Porém, a esperança em tempos melhores sempre despertou, naqueles que pensam retamente, o desejo de realizar ações voltadas para o bem de todos, tal como Kant demonstra na *Expressão*:

No triste espectáculo não tanto dos males que, em virtude das causas naturais, oprimem o género humano, quanto antes dos que os homens fazem uns aos outros, o ânimo sente-se, porém, incitado pela perspectiva de que as coisas podem ser melhores no futuro e, claro está, com uma benevolência desinteressada, pois já há muito estaremos no túmulo e não colheremos os frutos que em parte temos semeado (KANT: *Expressão*, p. 42, grifo do autor).

Por esse motivo, Kant se dispõe a procurar na História um sentido, não para os indivíduos, mas para a espécie humana, que possa ser traduzido em uma História mundial, na qual possa constituir-se o fim terminal da humanidade. Todavia, as necessidades físicas, próprias da finitude humana, se impõem como exigência de satisfação. Mas, ao atender estritamente a essas necessidades, o homem limita-se ao âmbito da natureza, que Kant afirma ser um estado de violência, de caos e desordem e, a partir do qual é difícil pensar numa relação de cooperação espontânea entre os indivíduos, de modo que estes avancem rumo ao aperfeiçoamento das condições materiais que lhes possibilitem uma vida melhor, tal como o desenvolvimento da cultura e a conseqüente civilidade. Por outro lado, o homem também dispõe da razão, condição que lhe permite pensar a totalidade da sua existência, assim como atribuir sentido a ela e ao mundo. De modo que, mesmo que eles vivam em contendas uns com os outros no estado de natureza, no sentido de cada um buscar atender suas necessidades naturais, assim como seus anseios pessoais, já há aqui uma indicação do aperfeiçoamento da cultura, que indica um progresso material, embora o progresso do qual Kant fala seja um progresso moral. Mas, é exatamente aqui que a terceira Crítica se apresenta como a síntese entre as duas Críticas anteriores; ela se propõe a conciliar no homem as tendências de sua natureza sensível, que o submete à pulsão, aos instintos, às necessidades, às paixões e todas as

condições próprias dessa condição natural, com a racionalidade que é também uma característica desse ser e, através da qual ele pode se compreender tanto como ser natural, limitado às condições que essa natureza lhe impõe, como um ser capaz de direcionar sua vida sob o viés da razão, em vista de um fim maior – o Soberano Bem.

A ideia de finalidade perpassa não apenas a existência humana, mas também possibilita compreender a natureza como cenário que permite ao ser humano concretizar seus fins naturais (*Naturzwecke*). A admissão desses fins naturais, resalta Terra (2016, p. 115), “[...]estimula a questão do fim último da natureza (*der letzte Zweck der Natur*)”, cuja suposição “[...] nasce do exame das condições do exercício de nossa faculdade de julgar, que não pode pensar a totalidade dessa natureza a não ser que a tome como sistema de fins”. Pensada dessa forma, a natureza engendra as condições que possibilitam a concretude do ideal moral, qual seja, permitir que a liberdade se efetive na realidade sensível. Para tanto, é necessário que esta realidade seja pensada de forma coerente e sensata, condição que, se deixada apenas a cargo das flutuações da natureza sensível do ser humano, não haverá possibilidade dessa efetivação da liberdade e, por conseguinte, do avanço moral que deverá constituir a finalidade da humanidade. Mas, o ser humano é esse ser de entendimento, capaz de subjugar a natureza ao seu domínio, no intuito de construir um conceito de fins, orientado pela razão. Essa condição revela no ser humano a disposição para equilibrar a variedade de desejos e propósitos que ele pretende concretizar ao longo de sua vida, revelando assim, um progresso da humanidade. A ideia de progresso mostra-se necessária, não apenas do ponto de vista material, mas principalmente do ponto de vista moral, pois se o homem não puder vislumbrar um horizonte no qual possa traduzir a ideia de totalidade exigida pela razão, ele certamente não encontrará nenhum sentido no limite da sua existência meramente condicionada pelo determinismo natural e, conseqüentemente, não avançará moralmente.

À ideia de progresso subjaz o sentido da história, pois é nela que a liberdade se realiza no homem sensível. Tal sentido descortina-se quando há um favorecimento das condições que permitem o avanço da animalidade à razoabilidade, ou seja, quando é dada aos seres humanos a compreensão de que, pela razão, eles podem sobrepor-se às necessidades naturais que faz deles rudes, violentos e perversos, para uma condição de liberdade. É, pois, a liberdade da vontade que marca a distinção entre o homem e os outros seres e através desta vontade livre é que se pode pensar no caráter filosófico da história, o qual descortina um sentido que deverá orientar o curso da existência humana na história com vistas a um fim. O sentido da história compreende, pois, uma intencionalidade da natureza, para a qual foi deixada o encargo de “[...]”

gerar o homem que esteja em condições de escrevê-la segundo este fio condutor” (KANT, 2016, p. 5).

Ao longo da *Ideia*, Kant constrói os passos que orientam a busca de um propósito na própria natureza que favoreça o desenvolvimento da humanidade, pois, o filósofo não acredita que o homem possa dispor desse propósito por si mesmo e, por isso, considera que a natureza possa fazê-lo. Para tanto, compreende a natureza como se ela dispusesse de certa engenhosidade que, no intuito de fazer com que o homem se desenvolva, esconde os fins que lhe são propostos a alcançar na tentativa de que este possa desenvolver todas suas potencialidades. A compreensão dessa engenhosidade dá-se, para Kant, a partir da noção de antagonismo, tal como ele expressa na quarta proposição da obra supracitada:

O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade (KANT, 2016, p.8, grifo do autor).

A noção de antagonismo apresentada por Kant está relacionada à tendência que o homem tem de se associar aos outros, na medida em que essa associação favorece o desenvolvimento de sua humanidade, assim como a tendência de se isolar, devido às flutuações de sua natureza sensível que o faz querer responder aos seus anseios individuais. Essa situação provoca um estado de tensão em relação aos outros, pois ele sabe que se atender apenas às suas necessidades, certamente encontrará oposição entre os demais e isso ocasionará um revide pelo fato de não querer ceder às pressões sofridas. Essa característica Kant denominou de *insociável sociabilidade* (*ungesellige Geselligkeit*) e é através dela que o filósofo acredita que o homem possa vencer a letargia e a acomodação que o limita ao estado de natureza, permitindo que ele consiga vencer as adversidades e tensões ocasionadas pelos relacionamentos com os outros, promovendo um avanço através de um processo de socialização que, inicialmente, ocorre por pura necessidade de convivência, já que ele sabe que não pode viver sem o outro. A *insociável sociabilidade* reflete ainda o caráter contraditório da existência humana quando, tomado em sua humanidade, manifesta o caráter universal, possibilitando o desenvolvimento das disposições naturais em direção ao outro, de modo a se associarem e, quando tomado na sua particularidade, revela o ser egoísta, fechado em si mesmo, cujas disposições naturais tendem a afastá-lo dos demais. Porém, as mesmas disposições que lhes permitem afastar-se dos outros, são as mesmas que promoverão o aperfeiçoamento da sociedade, através de um aprimoramento que descortina as possibilidades de esclarecimento, cuja caracterização se dá por um modo de pensar, capaz de “[...] transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o

discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo moral” (KANT, 2016, p. 9, grifo do autor).

Esse certo modo de pensar é o que nos possibilita compreender a ideia de progresso na história, não como resultado de uma força externa agindo sobre as vontades dos homens, através de suas disposições, mas como resultado do agir racional, que lhes permite determinar por si mesmo suas ações, contribuindo desse modo para vencer as adversidades que inviabilizam o desenvolvimento da humanidade. Esse avanço revela, pois, o sentido da História como um propósito da natureza e a característica da *insociável sociabilidade*, que marca o antagonismo, se faz fundamental para compreensão desse avanço da humanidade. Sem ela, o ser humano jamais teria desenvolvido os seus talentos e sua vida seria marcada pela acomodação, pela sequência regular dos acontecimentos naturais, que o colocariam no mesmo limite que os outros seres naturais e inviabilizaria a orientação de sua própria vida, mediante o que lhe é peculiar - a racionalidade.

O ser humano, compreendido a partir de sua dimensão finita, preso ao limite de suas necessidades naturais, assim como às paixões e pulsões que essa condição encerra, dificilmente realizará o progresso moral. Essa compreensão que Kant tem do homem em seu estado natural o leva a pensar em um plano oculto na natureza que se configure na história, na qual o ser humano possa se realizar como ser de liberdade e não apenas como ser de necessidades naturais. Essa realização é possível mediante a criação de um Estado, no qual os homens se reúnem em uma condição jurídica, capaz de garantir o bem comum, condição que antecede à moralização e o compromisso destes entre si. O plano revela uma astúcia da natureza, um jogo que ela se utiliza para forçar o desenvolvimento das disposições humanas, o que permitirá o avanço progressivo do ser humano de um estado natural, aparentemente tranquilo e do qual ele não deseja sair, para um estado civil, que deverá se concretizar na forma de uma organização política universal, possível através da liberdade. O progresso, para a sociabilidade, coincide assim com o progresso da liberdade, que ocorre quando o ser humano, guiado por uma vontade desordenada, que o coloca muitas vezes frente a contradições, começa a perceber e a desenvolver suas forças no intuito de vencer as adversidades que se lhe apresentam. É nesse momento que a razão se mostra e a história passa a ter sentido para o ser humano, que compreende agora suas próprias ações e as orienta conforme os princípios racionais.

Cabe notar aqui que tanto o progresso moral como o progresso da civilização resultam da constituição do Estado, na medida em que neste são assegurados os direitos do homem.

Porém, nessa relação cidadão/Estado, o instrumento que assegura as condições do progresso está vinculado à coerção, visto que não se pode esperar do ser humano, na sua condição natural, que ele progrida humanamente sem a orientação de um senhor. O Estado representado na pessoa do soberano é quem vai delimitar as condições capazes de promover o progresso humano, na medida em que poderá conduzir os seres humanos a uma existência pacífica que tem como horizonte último, um estado de paz perpétua. A situação parece um tanto contraditória, quando pensamos na capacidade de pensar e agir autonomamente que, como afirmamos ao longo da pesquisa, é o esteio do pensamento kantiano. Porém, o reclame pela constituição do Estado, se dá em virtude da efetivação da liberdade na história, a partir das condições empíricas presente em um ser sensível, fortemente influenciado pelas vontades individuais, situação que, como já fora mencionado, promove uma situação de conflito a qual é preciso pôr termo. Por isso, as leis coercitivas do Estado são tão necessárias, embora não sejam suficientes para promover o desenvolvimento moral do homem. Nesse sentido, o conflito pode ser assimilado, não como aquele que determina a moralidade, mas como aquele através do qual são engendradas as condições que favoreçam o uso da razão, da qual a moralidade surge.

O Estado de direito deverá garantir o bem-estar dos cidadãos, assim como os interesses vinculados à conservação da própria vida, o direito de propriedade e outras condições que permitam a boa convivência com os demais. Para tanto, necessitará suprimir os interesses individuais em função dos interesses coletivos, os quais se expressarão em uma vontade geral, na qual cada um poderá reconhecer sua liberdade. Nesse estágio, o ser humano já não terá avançado apenas culturalmente, mas moralmente, já será capaz de autodeterminar-se segundo a lei da razão, já se sabe livre e quer viver entre outras liberdades, por isso precisa permitir que cada um alcance esse estágio, condição possível apenas pela ação moral, fundada na lei *a priori* – a lei moral.

O Estado não é o responsável direto pelo progresso moral do mundo, posto que não tem seu fundamento na virtude. Ele origina-se da necessidade de superar o estado de violência, no qual seres humanos se encontram no estado de natureza. Todavia, é no Estado que as condições para o aperfeiçoamento do espírito são dadas, na medida em que assegura a cada um o direito de usufruir da sua propriedade, assim como sua liberdade na relação com os outros, sob uma condição jurídica. Essa dinâmica, promovida pelo antagonismo da *insociável sociabilidade*, vai alicerçando a construção do sentido do homem e da história, uma vez que revela a trama da natureza, cuja constituição reflete uma totalidade coerente e sensata, da qual o homem com

suas pulsões e necessidades, é parte. É certo que, mergulhado na finitude de sua existência empírica, este jamais poderá corresponder à finalidade da natureza, mas como ele também é racional, essa condição lhe permite pensar a totalidade, de modo a querer corresponder à finalidade que a natureza encerra, de modo a conduzir moralmente suas ações para o bem da humanidade. É através da ação moral que o homem será capaz de transformar a realidade e fazer dela o fim último da natureza, na qual ele poderá concretizar sua humanidade. O plano da natureza, portanto, não pode ser compreendido como um plano pré-ordenado que deverá ocorrer necessariamente, mas como um ideal regulador das ações humanas, na perspectiva de concretizar o fim da humanidade, que deverá se desenvolver na história.

A compreensão que o homem pode ter da sua situação no mundo e o modo como poderá, ou melhor, como deverá intervir razoavelmente na história, permitirá o avanço da humanidade. Esse avanço caracteriza um progresso da razão que, a partir de seus princípios, possibilitará a condução da existência humana, antes marcada e guiada pelas necessidades naturais e agora orientada pela crítica racional. Segundo Weil (2012, p. 115), uma “[...] crítica da razão por si mesma segundo seus próprios princípios constitutivos, mas igualmente crítica da realidade político-histórica segundo o que a filosofia crítica desenvolveu e justificou em sua parte moral, segundo o critério da universalidade”. Essa crítica que possibilita aos homens coexistirem entre si, sob leis efetivas e aceitas livremente, é o que permite uma atuação consciente e razoável, dirigida para fins universais. A razão se constitui, desse modo, o fio condutor para o esclarecimento da humanidade; a condição para a saída da menoridade, na qual o ser humano encontra-se mergulhado por sua própria culpa. É através dela que os seres humanos podem transferir-se do particular para o universal, pela compreensão de que, desse modo, poderão realizar o fim da humanidade, inscrito na natureza. Cabe lembrar que o ser humano é o fim último da natureza, porém, esse fim deve ser encontrado nele mesmo, quando ele se conecta com a natureza e ela possibilita a consecução de tais fins.

O progresso da humanidade, marcado pela atuação livre e razoável do ser humano, revela o plano da natureza de forjar a história humana, escrita pelo próprio ser humano. Uma história da liberdade que permite tanto a projeção quanto a realização humana, na medida em que lhe é permitido compreender os acontecimentos do seu tempo, assim como permite que ele mesmo promova as condições de um futuro que lhe possibilita concretizar seus ideais. A história que Kant quer trazer à luz é uma história de descobertas, através da qual os humanos possam construir, por si mesmos, as condições que lhes permitem tanto superar como reordenar o curso dos acontecimentos com os quais eles se misturam. Esse avanço na história humana é

marcado pelo esclarecimento do ser humano - a *Aufklärung* - acontecimento que não só marcou a uma época, mas que possibilitou um melhoramento da condição humana permitindo que, pouco a pouco, os limites da finitude fossem superados em razão de um progresso da humanidade que, como já fora apontado, só se concretizará na espécie.

Todavia, como comenta Weil (2012, p. 115), o ser humano pensante não ignora que alguns indivíduos não consigam guiar-se pela reflexão e que, portanto, a educação destes não “[...] está em grande parte por fazer, as superstições, as sobrevivências do que é somente histórico o bloqueiam, o princípio da universalidade não é universalmente admitido como único fundamento moral da vida política e única possibilidade de conferir sentido à história”. Há os que se afirmam sobre os outros de modo a dominá-los e situações como estas fazem do esclarecimento uma exigência contínua.

3.2 Resistência e revolução no pensamento esclarecido

Falar de um pensamento esclarecido exige, antes de tudo, situar o movimento denominado *Iluminismo* que, como já fora aludido, foi um movimento intelectual que caracterizou o pensamento europeu no século XVIII. O *Iluminismo* é também conhecido como “*filosofia das Luzes*”, “*movimento de ilustração*” e “*Esclarecimento*” e merece destaque pelo protagonismo que a razão assume quando se mostra em exercício soberano e autônomo.

Kant trata do Iluminismo, ou Esclarecimento, no ensaio intitulado, *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?* (*Aufklärung*) no qual ele afirma (2005, p. 63): “[...] Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”. A saída da menoridade corresponde à capacidade que os indivíduos têm de pensar por si mesmos sem se submeterem à influência de outrem. Trata-se do processo de emancipação, a partir do qual o ser humano se desprende de sua imaturidade autoimposta. O autor esclarece que essa imaturidade é autoimposta porque sua causa reside, não na falta de conhecimento, mas resulta da acomodação, da preguiça e da covardia diante do pensar por si mesmo. Kant prossegue no ensaio que traz o questionamento sobre o *Esclarecimento* (*Aufklärung*), que algumas pessoas acham cômodo e, por isso, aceitam de bom grado que tutores conduzam as suas vidas. Essas pessoas chegam até mesmo a pagar para se tornarem escravas dos pensamentos de outrem, pois aceitam placidamente delegar a estes, o exercício de sua liberdade de pensar. E o que fazem os tutores, aqueles para quem os indivíduos delegam sua própria vontade e liberdade? Alimentam a ideia de que é muito difícil fazer uso do próprio

entendimento, reforçando, desse modo, a vassalagem auto-consentida, o que por sua vez inviabiliza o progresso da humanidade, na medida em que emperram a saída da menoridade. Kant (2005, p. 63-64), porém, denuncia essa domesticação e exorta os indivíduos a pensarem por si mesmos. *Sapere Aude! Ousem conhecer por si mesmos!* Esse é o lema do Esclarecimento.

A saída dessa condição de imaturidade, porém, não é fácil, principalmente, conforme nos diz Kant (2005, p. 64) porque a imaturidade se torna para o homem em particular “[...] quase segunda natureza”. Os indivíduos já se acomodaram de tal forma, que acham difícil, até mesmo impossível fazer uso de sua própria razão. Para reforçar essa condição, algumas fórmulas são constituídas sob o aparato racional, com o propósito de legitimar a dependência que impede a saída da menoridade. E, mesmo para aqueles que conseguem desprender-se dessa condição, o caminho não se mostra fácil, principalmente porque já se acostumaram com as “rédeas”. O uso de sua própria razão lhes parece confuso, incerto. Porém, Kant também assinala que o esclarecimento é sempre possível, principalmente se considerarmos um público, instigado por pensadores interessados em suscitar em cada ser humano, o uso de sua própria razão, de forma adequada, ou seja, a partir de seus próprios princípios. Contrariamente, os tutores que conduzem a grande massa como a um rebanho, sob seu próprio jugo, cometem o erro de incitar nesta o preconceito, situação que dificulta o esclarecimento, uma vez que as razões que os levam a agir se assentam em bases instáveis, sem fundamentação racional. O que Kant quer mostrar é que os tutores, ao subjugar as consciências, no sentido de inviabilizar o pensar por si mesmo, fazem mal às pessoas como a si próprios, pois poderão sofrer com as consequências de um pensamento desordenado, mal estruturado, sem o recurso dos preceitos racionais, ocasionado pela subtração da crítica. Dessa ausência, resulta a relação de jugo, seja por consentimento, ou por intenção premeditada por parte daqueles.

O público, antes subjogado, ao entrar em contato com a disposição dos pensadores que valorizam o pensar racional, os quais suscitam neste o desenvolvimento desta capacidade, pode cometer equívocos, pois já tem inscrito nas suas consciências uma série de preceitos, sustentados por crenças e preconceitos. O reordenamento das ideias que marca esse período de transição da menoridade para a maioridade carece, pois, de tempo e cuidado, pois como Kant afirma, o esclarecimento de um público se dá de forma lenta e gradual. São muitos os obstáculos que dificultam a saída do estado de letargia em que os indivíduos se encontram: as ideias cristalizadas e construídas ao longo de muito tempo, a acomodação “proveitosa”, a preguiça e a covardia. Todas essas condições emperram o processo do esclarecimento e, com isso,

promovem a dominação das consciências, favorecendo, muitas vezes de forma legítima, as mais variadas formas de opressão política, econômica, cultural, enfim, ocasiona um atraso no desenvolvimento humano, que não encontra nas instituições, dominadas muitas vezes por ideologias, as condições para uma vivência plena de direitos e satisfação das condições tanto materiais, como da liberdade.

O Esclarecimento pode ser entendido como um processo que marca a trajetória do ser humano na história; processo que o permite pouco a pouco superar a determinação da sua condição natural e atuar como ser de razão na construção das condições que favoreçam o exercício da liberdade. Aliás, esta é a própria condição do esclarecimento e significa poder “[...] fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões” (KANT, 2005, p. 65, grifo do autor). Quanto à possibilidade de um público esclarecer-se, considerando aqui o tempo, demasiado extenso, mas necessário para que isso aconteça, Kant levanta a questão da *Revolução Francesa (1789)*, como um sinal histórico que marca esse processo, embora a revolução tenha ocorrido seis anos após a eclosão do movimento iluminista. Nas palavras de Bobbio (2004, p. 58), a *Revolução Francesa* foi o evento extraordinário, o *signum prognosticum*, em que Kant extrai o seu presságio sobre o futuro da humanidade. A Revolução encarnou os anseios de um povo em um dado momento histórico e a condução do processo que a possibilitou fora construído a partir dos ideais pautados na razão, no sentido de que a mobilização das pessoas, deu-se a partir da compreensão que estas puderam ter das condições nas quais elas se encontram imbricadas naquele momento, oprimidas pelos excessos do poder de uma vontade déspota que se impôs pela força, ou mesmo através do assentimento dos que não se compreendiam livres. Essa é a importância que Kant atribui ao movimento revolucionário de 1789, ocorrido na França, como um acontecimento que, na sua própria constituição, indica o germe do progresso humano para o melhor, embora o acontecimento em questão não seja algo que sirva como fórmula capaz de promover as mesmas respostas e os mesmos efeitos em outros contextos. O que Kant destaca são as circunstâncias que contribuem para a constituição de um evento, as quais refletem as condições e necessidades dos indivíduos em um determinado contexto, situação que poderá ocorrer em qualquer tempo e lugar, embora não se possa afirmar se ocorrerão sempre da mesma forma e se as causas originárias de um primeiro momento, sirvam para deflagrar outros momentos semelhantes. Para Kant, importa

[...] indagar um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa e também para o ato da sua causalidade no gênero humano, e que permita inferir a progressão para o melhor, como consequência inelutável, inferência que, em seguida, se poderia estender à história do tempo passado (de que se esteve sempre em progresso); porém, de maneira que aquele acontecimento não se deva olhar como a sua causa, mas somente como indicativo, como *sinal histórico* (*signum*

rememorativum, demonstrativum, prognosticon), e poderia, por isso, demonstrar a *tendência* do gênero humano, olhada no seu *todo*, i.e., não segundo os indivíduos (pois tal proporcionaria uma enumeração e uma contagem intermináveis), mas quanto ao modo como na Terra se encontram os divididos em povos e Estados (KANT, 2017, p. 94, grifo do autor).

Contudo, Kant ressalta que as revoluções não promovem a necessária reforma do pensamento, embora em determinados momentos elas possam engendrar mudanças nas condições que sustentam as relações de poder, as quais incidem diretamente no modo de vida de toda sociedade, como despojar um poder opressor, assim como levar a termo propostas que revelem a necessidade de mudanças. O filósofo alega que as revoluções acabam por produzir novos preconceitos e novas formas de dominação, uma vez que há uma tendência por parte dos mentores desses processos, de converterem aqueles que se encontram na condição de menor aos seus próprios interesses, o que descaracteriza o esclarecimento, que deve ser a expressão do pensar e agir livres. Essa passagem é verificada no ensaio *O que é Esclarecimento?* (*Aufklärung*), quando ele afirma que

[...] Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar. Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento (KANT, 2005, p. 65).

O Esclarecimento caracteriza, sem dúvida, uma revolução no modo de pensar a realidade, marcado notadamente pelo progresso da razão, que permite um avanço em todos os aspectos da existência e na sua relação com a realidade. E, embora os acontecimentos oriundos dessa revolução no pensamento, possam gerar efeitos positivos, assim como causar danos, em virtude das mudanças provocadas, a ponto dos que nela se envolveram hesitar ante aos estragos causados e se negarem a participar de um movimento como esse pela segunda vez, tal revolução encontra, no espírito daqueles que não se envolveram no movimento, o ânimo e o desejo de participarem de forma apaixonada, sentimento que segundo Kant (2017, p. 95) expressa a “[...] disposição moral no gênero humano”.

Henry d’Aviau de Ternay (1989, p. 14), na conferência proferida por ocasião do bicentenário da Revolução Francesa na PUC-MG, faz uma análise interessante ao se referir ao processo revolucionário ocorrido na França em 1789, como um momento perigoso, na medida em que este se caracteriza como um movimento abrupto que causa uma mudança violenta, apesar de Kant considerá-lo capital para o progresso da humanidade. A memória da Revolução, segundo Ternay, se torna perigosa porque traz à tona os desafios que esse movimento suscitou e enfrentou em um determinado contexto histórico, assim como, ao nos colocar diante de tais

desafios, nos permite identificá-los com os do nosso tempo. Ternay alega ainda que, em países nos quais “[...] a violência é sempre mais assustadora”, como é o caso do Brasil e outros países latino-americanos, essa memória pode não surtir o mesmo efeito do que no contexto no qual ela foi deflagrada, o que faria com que as respostas dadas no contexto de 1789, não apresentassem os mesmos efeitos em outros espaços e tempos distantes dos quais ela ocorreu. Todavia, o conferencista realça que a compreensão desse movimento, apesar dos perigos que traz, deve nos fortalecer diante dos desafios na luta pela libertação atualmente. Se tomarmos como referência as condições apontadas por Kant para a formação institucional da sociedade, pautada no direito público, o qual o filósofo de Königsberg define como

[...] um sistema de leis para um povo, isto é, uma multidão de seres humanos, ou para uma multidão de povos que, porque se afetam entre si, precisam de uma condição jurídica sob uma vontade que os una, uma constituição (*constitutio*), de sorte que possam fruir o que é formulado como direito (KANT, 2003, p. 153, grifo do autor).

Partindo desse pressuposto, vê-se que a Revolução Francesa representa exatamente o momento no qual ocorre a transformação da ordem política e jurídica que favorece a organização da “[...] liberdade pelo e no direito” (TERNAY, 1979, p. 15), viabilizando o rompimento com o mecanismo de coerção do absolutismo despótico que se configurava na época. Esse acontecimento marca, portanto, a atuação de um povo - um grande povo - que constitui o Estado, no qual Kant, em uma nota de pé de página da Crítica do Juízo afirma que:

[...] cada membro deve ser certamente determinado num todo desse tipo, não simplesmente como meio, mas também como fim e, na medida em que colabora na possibilidade do todo, deve ser por sua vez determinado mediante a ideia do todo, segundo o seu lugar e a sua função. (KANT, 1993, p. 217).

Convém lembrar que a Revolução Francesa foi antecedida por uma série de debates que envolviam questões políticas, religiosas, entre tantas outras relacionadas à existência, na perspectiva de favorecer o esclarecimento do povo. O movimento foi gestado em meio às insatisfações decorrentes dos abusos da política opressora inicialmente ocasionada pelas antigas monarquias feudais e posteriormente pelo absolutismo dos reis, que na França assumiu a máxima expressão. O conceito que expressa o movimento da revolução não resulta, portanto, de uma construção *a posteriori* capaz de traduzir o espírito de uma época, mas é efeito do debate acerca do esclarecimento, o qual resulta do esforço pela autocompreensão e autodefinição dos indivíduos.

A Revolução Francesa acabou se tornando o símbolo de um movimento mais amplo - o *Iluminismo* - que, como já fora apontado acima, não se restringiu apenas à França, aliás, o movimento teve início na Inglaterra e se estendeu por outros países, como os Estados Unidos

e mais tardiamente na Alemanha, embora tenha assumido características próprias em cada um desses lugares. Nesta última, não havia, de acordo com Terra (2003, p. 101), um movimento pré-revolucionário, em virtude da força ideológica do luteranismo político, a partir do qual se justificava o Estado pelo pecado, facilitando, desse modo, a obediência e a legitimação do absolutismo do Estado patriarcal. Outros fatores que favoreceram o atraso da Alemanha foram a falta de unidade política, assim como a fragmentação dos pequenos principados, o que dificultou uma articulação nacional dos interesses que deveriam guiar o Estado. Situação essa que acabava por favorecer os interesses mesquinhos dos pequenos territórios, o que, certamente, refletia negativamente na vida dos súditos. É nesse cenário que os ideais da Revolução Francesa começam a penetrar a Alemanha e, embora os intelectuais alemães tenham-na acolhido com certo entusiasmo, os rumos que o movimento tomou na França revolucionária, com a radicalização e o *Terror*, acabou desencorajando-os. Contudo, este não é o caso de Kant, que segue em defesa da Revolução, embora se oponha aos crimes decorrentes dela.

O certo é que, a Revolução na França representa a culminância de um processo de alterações no sistema econômico, político e cultural que implicou em mudanças na consciência e, conseqüentemente, no modo de organização das pessoas na sociedade do contexto no qual ela fora deflagrada, assim como nos demais âmbitos nos quais ela alcançou. As mudanças ocorridas consistem, como realça Terra (2003, p. 104) “[...] em transformações na autodescrição do homem como sujeito da ação e na compreensão do uso da razão”. Todavia, vale ressaltar o modo de organização de cada lugar com suas características próprias, o que deu ao movimento conotações específicas de acordo com cada cultura, mas que, ao mesmo tempo, encontraram no processo político-revolucionário realizado na França, a expressão de muitos de seus ideais. Para Kant não foi diferente. A Revolução Francesa representou para o filósofo exatamente esse momento através do qual são propostas as condições de efetivação de uma ordem política, erigida sob a liberdade, na medida em que esta encontra-se fundamentada na razão. O interesse de Kant pelo processo revolucionário, mostra o comprometimento do filósofo com as questões políticas, muito antes da deflagração da revolta, embora ele não tenha se manifestado publicamente sobre esse acontecimento até o ano de 1790. A explicação, como aponta Terra (2003, p. 106), é que nesse período ele estava envolvido com a obra crítica. Mas, prossegue o estudioso de Kant, “[...] é justamente essa longa elaboração da obra crítica que esclarece o entusiasmo de Kant pela Revolução. Ele é tanto mais forte quanto mais Kant

percebe, no processo revolucionário, elementos que estão em consonância com seu pensamento”.

Embora Kant consiga perceber no processo revolucionário de 1789 as condições que permitem a passagem da minoridade para a maioria, a qual evidencia a tendência ao progresso da humanidade, os meios utilizados não são, todavia, aprovados na sua totalidade, principalmente quando estes ferem a Constituição, uma vez que esta é resultado da expressão da vontade de todo o povo mediante leis públicas, conforme ao direito. Seria, então, contraditório insurgir contra ela. A passagem na qual Kant demonstra esse posicionamento encontra-se na *Expressão*, tal como segue abaixo:

Daí se depreende que toda a oposição ao poder legislativo supremo, toda a sedição para transformar em violência o descontentamento dos súditos, toda a revolta que desemboca na rebelião, é num corpo comum o crime mais grave e mais punível, porque arruína o seu próprio fundamento (KANT, *Expressão*, p.31).

A postura de Kant vai de encontro com a compreensão de que a lei instituída deve representar o povo em todas as instâncias. Ela deve ser a expressão da liberdade de todos. Então, opor-se a ela é colocar-se contra si mesmo. Esse direcionamento é proposto tanto na obra supracitada como se pôde perceber através da citação acima, como na *Metafísica dos Costumes* (1797), na qual ele observa que:

Uma mudança de constituição (deficiente), que pode certamente ser necessária ocasionalmente, é exequível, portanto, somente através de reforma do próprio soberano, porém não do povo e, por via de consequência, não por meio de *revolução* (KANT, 2003, p. 165, grifo do autor).

Causa certa estranheza a postura de Kant em relação às possíveis mudanças na constituição, em virtude da recusa de que tais mudanças não possam ocorrer por meio de revoluções, se todo o processo revolucionário ocorrido na França foi bem recepcionado pelo autor, considerando aqui as ressalvas por ele feitas em relação aos excessos causados pelo movimento. Mas, o que se deve levar em conta é o entendimento que o filósofo teve sobre a Revolução, na medida em que esta promoveu mudanças não só nas consciências, mas em toda realidade, as quais passaram a oferecer condições para o aperfeiçoamento humano, pautado em princípios morais, na medida em que estes se projetam como ideais que possibilitam o direcionamento da espécie humana para o melhor. Como dito acima, os anseios do povo encontraram ânimo no movimento revolucionário e, mesmo que os acontecimentos oriundos desse movimento, como ocorreu na França, possam suscitar perigos e riscos, ainda assim há entusiasmo por parte do povo, devido à disposição moral no gênero humano.

A causa dessa disposição moral é dupla, tal como Kant relata no *Conflito*:

[...] primeiro, é a do *direito* de que um povo não deve ser impedido por outros poderes de a si proporcionar uma constituição civil, como ela se lhe afigurar boa; em segundo lugar, a do *fim* (que é ao mesmo tempo dever), de que só é em si *legítima* e moralmente boa a constituição de um povo que, por sua natureza, é capaz de evitar, quanto a princípios, a guerra ofensiva – tal não pode ser nenhuma outra a não ser a constituição republicana, pelo menos segundo a ideia, por conseguinte, apta para ingressar na condição graças à qual é afastada a guerra (fonte de todos os males e corrupção dos costumes), e assim se assegura negativamente ao género humano, em toda a sua fragilidade, o progresso para o melhor, pelo menos, não ser perturbado na progressão (KANT: 2017, p. 95-96, grifo do autor).

A citação revela, como destaca Bobbio, “[...] que a disposição moral se manifesta na afirmação do direito – um direito natural - que tem um povo a não ser impedido por outras forças de se dar a Constituição civil que creia ser boa” (BOBBIO, 2004, p. 58). Essa Constituição é configurada no Estado, considerado como ideia, cuja forma “[...] deve ser de acordo com os princípios de direito” (KANT, 2003, p. 155), no qual os membros da sociedade atuam como cidadãos, isto é, legislam através “[...] de uma vontade concorrente e unida de todos, na medida em que cada um decide o mesmo para todos e todos para cada um, e assim somente a vontade geral unida do povo pode legislar” (KANT, 2003, p. 156).

A compreensão do Estado como ideia, erigido sob as leis do direito, nos dá pistas da negação do direito de resistência, um posicionamento de Kant que parece não se alinhar ao entusiasmo do autor pelo movimento revolucionário, uma vez que este representou uma transgressão à constituição de um Estado. No entanto, há de se considerar a legitimidade de qualquer Estado de direito que se dá por meio de um *contrato originário*, através do qual os indivíduos renunciam sua liberdade natural, sem lei, para alcançá-la, de forma totalizada, em uma dependência às leis, isto é, em uma condição jurídica, resultante de suas próprias vontades legisladoras. Nesse sentido, insurgir contra o Estado soberano, o qual representa “uma multidão de seres humanos”, seria, pois, uma contradição, que encerraria uma oposição a si mesmo. Por isso, mesmo que o soberano de um povo (um monarca) faça do exercício da lei uma máxima a seu favor somente, ato que em si já constitui uma transgressão da lei, ainda assim não é facultado o direito de insurreição pelo povo. Isso só seria possível se estivesse garantido na constituição pública.

O posicionamento de Kant em relação à negação ao direito de resistência suscitou muitos questionamentos e oposições, em virtude da incompatibilidade com a revolução. Mas, é preciso considerar que muito dessa negação se deve à postura dos que ainda permaneceram atrelados à ideologia feudal e teocrática e, por isso, não aceitavam as conquistas alcançadas no processo revolucionário, referentes à tolerância e liberdade de consciência, as quais tiveram oposição das potências feudais e das contra revoluções, ocorridas, inclusive, na França. Para

compreender esse processo, Losurdo (2015, p.32) chama a atenção para os “[...] problemas que a época apresentava ao filósofo”. Surgiram várias reações ante a Revolução francesa, entre elas, a revolução vandeana¹⁹.

A postura de Kant que parecia mais alinhada à tradição conservadora, na medida em que defendia lealdade e obediência ao Estado, acabou por desestabilizar os ambientes conservadores e reacionários e a favorecer a nova têmpera revolucionária, pois sua defesa convergia para a uma constituição jurídica, capaz de expressar o Estado de direito, no qual a vontade de todo o povo é que deve governar e não a vontade pessoal do monarca. A expressão da vontade coletiva era, pois, o propósito da Assembleia Nacional. A Revolução Francesa propõe um novo ordenamento político, sustentado pelos ideais republicanos, a partir do qual se pretende opor resistência a todo e qualquer súdito que tem a presunção de ser mais do que simples cidadão. É nesse sentido que Kant defende a necessidade de um senhor para quem é reservado a soberania do Estado e a quem não se pode opor resistência. Esse foi o modo de impedir que nenhuma vontade particular se impusesse como lei do Estado, haja vista que esta é tão somente a ideia configurada de todas as vontades submetidas às leis do direito. Como realça Losurdo (2015, p. 49) a figura do senhor, após a experiência da *Revolução Francesa*, acaba se identificando com o povo, quando este obedece a lei constituída por si mesmo, e nessa condição o povo constitui o autêntico poder legislativo. Opor resistência ao soberano, é colocar-se contra o povo, como fora, amiúde, declarado acima. Nesses termos, a negação do direito de resistência é *perfeitamente* compreensível, pois o que Kant quer destacar e preservar é a constituição do poder soberano, que nada mais é do que o povo reunido numa vontade comum, cuja representação e legalidade assegura todos os seus direitos. É, pois, a constituição civil que garante a liberdade do povo e, através da qual ele pode reivindicá-la, caso ela seja ameaçada. Nesse contexto, permitir o direito de resistência é investir contra a constituição civil, cuja expressão reflete a vontade comum do povo que se sabe livre. A ideia de uma constituição civil é também um comando absoluto que a razão prática, julgando conceitos jurídicos, confere a todo o povo, e isso é o que a torna *sagrada e irresistível* (KANT, 2003, p.215).

¹⁹ Movimento contra revolucionário ocorrido na Vendeia, sul do Vale do Loire. A revolta da Vendeia (1793) foi considerada um dos episódios mais obscuros e polêmicos que atravessou a Revolução Francesa. Era composta por camponeses simples, trabalhadores, fortemente marcados pela crença religiosa. Insatisfeitos com os rumos da Revolução, na qual eles depositaram a esperança de um mundo melhor, assim como as condições dignas de trabalho, eles se armaram contra o recrutamento dos homens das aldeias e deram início a um dos maiores episódios sangrentos da história. O recrutamento foi apenas o estopim do descontentamento provocado pela Revolução, pois perceberam já nos primeiros meses que o poder ficou concentrado nas mãos da burguesia, a qual privilegiou os proprietários e comerciantes urbanos.

Deve-se ressaltar que Kant dirige essa negação do direito de resistência ao movimento contrarrevolucionário que intenta retomar o poder e minar o movimento revolucionário, especificamente a Revolução Francesa que, como acreditava Kant, expressava, através da nova constituição, a soberania da nação. Todavia, o posicionamento de Kant em relação a esse grande evento revela uma aparente contradição, diante do modo entusiástico com o qual ele recepciona o movimento revolucionário francês e a recusa dos atos de resistência. Porém, se levarmos em conta que a constituição elaborada é expressão da liberdade, tanto do soberano como dos súditos, veremos que toda resistência a ela é uma investida contra a vontade unida do povo. Por isso, Kant não admite qualquer oposição ao Estado soberano, uma vez que ele é fruto da constituição sob leis de direito, as quais se efetivam numa vontade legislativa geral. Essa é a condição que legitima o Estado e faz dele o único meio de promover a coerção e a obrigação recíprocas. O direito de rebelião tinha, portanto, que ser autorizado pelo Estado, através de uma lei pública, mas, isso implicaria a anulação de sua própria soberania, na medida em que faz do povo, “[...] na qualidade de súdito, por um e o mesmo critério, soberano sobre aquele ao qual está submetido” (KANT, 2003, p. 163). Essa possibilidade traz em si mesma uma contradição, uma vez que, ao ser compartilhado, o poder soberano deixaria de expressar a universalidade da lei. Somente o Estado, enquanto Ideia, é capaz de decidir quando uma lei é racional.

Se, pois, o direito de resistência é negado de forma ativa, através das revoluções, Kant permite que os indivíduos resistam apenas de forma passiva, caso o Estado venha a cometer injustiças. Uma das possibilidades é através da reforma, todavia, ela só poderá ser empreendida pelo próprio soberano. O outro modo como o povo pode expressar suas insatisfações é através do uso da razão pública, embora essa possibilidade se limite à tentativa de “persuadir o soberano a adotar ou revogar decisões”.

As reformas são sempre preferíveis às revoluções e sua necessidade se dá quando há um desvio dos princípios constitucionais por parte do executivo. No entanto, dizer que elas são realizadas apenas pelo soberano, não significa que o povo deva submeter-se a ela de forma passiva, pois é preciso que este esteja sempre atento às ações dos poderes do Estado, no intuito de evitar que estes violem os princípios celebrados na constituição civil. Guedes (2015, p. 72) destaca a importância do Parlamento enquanto mediador entre o governo e o povo. Através do Parlamento, diz Guedes, o povo pode questionar e recusar todas as propostas do governo em relação à administração do Estado quando este não contempla o que está disposto na lei. Essa afirmação pode ser verificada na passagem na qual Kant se posiciona da seguinte forma:

“naquilo que é denominado constituição limitada, a constituição contém uma cláusula segundo a qual o povo pode legalmente *se opor* ao poder executivo e ao seu representante (o ministro), por meio de seus representantes (no Parlamento)” (KANT, 2003, p. 165, grifo do autor). Isso porque, a acomodação do povo diante de todas as decisões do soberano, implicaria, sem dúvida, corrupção e isso facilitaria o suborno dos representantes, o despotismo por parte do chefe de governo, e resultaria na traição sobre si mesmo. É necessário, pois, que o povo manifeste publicamente suas críticas contra toda forma de abuso que, porventura, possa ser cometida pelo Estado e, para isso, é necessário a liberdade para pensar e atuar como um ser social ativo, “[...] membro de uma comunidade total, chegando até à sociedade constituída pelos cidadãos de todo o mundo” (KANT, 2005, p. 66), diferentemente do cidadão passivo que apenas cumpre ordens, ou segue preceitos, sem questioná-los, pois, a condição de passividade permite que ele apenas obedeça. Mas, como um sábio, diante do público leitor, ele deve criticar as decisões do soberano, para que tais decisões sejam julgadas pelo público.

Além da liberdade para pensar, Kant destaca outra condição fundamental para o exercício da opinião pública – a autonomia. Se para fazer uso público da razão é necessário a liberdade de pensar, essa liberdade de pensamento precisa ser cultivada, para não correr o risco de ser negada. No ensaio *Que significa orientar-se no pensamento* (1786), Kant (2005, p. 59) afirma que “[...] à liberdade de pensar opõe-se em primeiro lugar a coação civil”, pois não há liberdade de pensamento quando é retirado “[...] dos homens a liberdade de comunicar publicamente seus pensamentos”. Afirma ainda que a liberdade de pensar “[...] se opõe a toda coação à consciência moral”, pois sem o exame da razão, facilmente os indivíduos sucumbiriam à orientação de outrem. Por fim, a liberdade de pensamento se submete apenas à lei que ela dá a si própria, pois do contrário, teria que se submeter a outra lei exterior, visto que tudo que existe necessita de leis. Todavia, se se admite essa ausência de lei no pensamento, “[...] a liberdade de pensar em última análise fica perdida, e como a culpa não cabe a alguma infelicidade, mas se deve a uma verdadeira arrogância, a liberdade, no sentido próprio da palavra, é perdida por leviandade” (KANT, 2005, p. 59-60). A liberdade de pensamento deve, pois, ancorar-se sempre na razão, para não correr o risco de destruir a si mesma. Kant (2005, p. 61), no final do ensaio supracitado, chama a atenção para o que faz dela (a razão) o bem maior na Terra, qual seja, ser a pedra de toque da verdade. Considerá-la de tal modo, garante a autonomia de pensamento, que equivale a pensar por si mesmo, a partir das leis que a razão dá a si, sem recorrer a qualquer autoridade que não seja ela mesma. A liberdade de pensamento e

o uso autônomo da razão constituem, pois, as condições para o exercício e legitimidade do uso público da razão.

3.3 A ousadia do pensamento autônomo

A marca do pensamento autônomo, caracterizado pela capacidade de pensar por si mesmo de forma razoável, foi o mote do Esclarecimento, tema que assumiu, na Alemanha, com Kant, sua máxima expressão e sobre o qual o filósofo discorre no opúsculo, cujo título se dá na forma de resposta ao tema proposto: *O que é Esclarecimento?* publicado no número de dezembro da *Berlinische Monatsschrift* (1784). A pergunta surge inicialmente de uma objeção feita pelo pastor berlinense Johann Friedrich Zöllner (1753-1804) em uma nota de pé de página no ensaio escrito para a mesma revista, um ano antes, no qual ele se posiciona contra o casamento civil, assunto que fora levantado por um autor anônimo no mês de setembro do mensário e provocou a reação de Zöllner, que se põe a favor dos interesses do Estado na defesa do matrimônio religioso e argumenta que o conceito do esclarecimento, provocou confusão na cabeça e no coração dos homens. Daí ele levanta a questão sobre a temática, e argumenta que tal questionamento é quase tão importante quanto a verdade, por isso, deveria ser respondido antes mesmo de iniciar o processo de esclarecimento. Entretanto, acrescenta que não encontrou resposta sobre tal questão em lugar algum. Diante da provocação feita por Zöllner, as respostas começaram a aparecer: primeiramente foi dada por Moses Mendelssohn (1729-1786), no mês de setembro do ano seguinte, na mesma revista, na qual Zöllner publicou a resposta com o título: *Sobre a pergunta: o que quer dizer esclarecer?* E logo em seguida, três meses depois, Kant publica o ensaio *“Em resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?”* que marcaria significativamente o período das *Luzes*. O tema se torna para Kant bastante instigante, de modo que ele prossegue com as reflexões em outros escritos, como *“O que significa orientar-se no pensamento?”* (1786), a *Crítica do Juízo* (1790) e a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), os quais oferecem uma visão mais ampla sobre a compreensão kantiana do Esclarecimento.

Entre todos os que se envolveram com a questão, inicialmente proposta por Zöllner, Kant oferece linhas de abertura para o esclarecimento, distintas daquelas apresentadas por seus contemporâneos, pelo menos para a maioria, que o identificavam com a posse de conhecimento que favorece a superação da ignorância, provocada, na maioria das vezes pela superstição e preconceito. Cabe salientar que nem todos os que se preocuparam em escrever sobre o

esclarecimento tinham por objetivo responder à provocação de Zöllner, mas em todos se evidenciou certa inquietação com a expressão, cujo desdobramento vinha assumindo contornos políticos, embora muitos não soubessem o que ela significava. Nesse sentido, os escritos e debates em torno da questão se tornaram fundamentais para que se pudesse compreender o sentido que a palavra “esclarecimento” assumia no âmbito das transformações que possibilitaram o alvorecer de uma nova era.

A contribuição de Kant foi marcante nesse processo, o que fez dele uma das mais importantes figuras do Iluminismo, ou do Esclarecimento, tal como o movimento fora designado na Alemanha. Ele relaciona o esclarecimento ao uso da razão do indivíduo, quando este se propõe a sair da imaturidade na qual está imerso por sua própria culpa, para uma condição autônoma do pensamento. Esta condição passa a ser a máxima do movimento que se traduz na exortação que o filósofo faz no ensaio *Esclarecimento* aos indivíduos que estão sob o jugo de outras pessoas, nas quais depositam confiança. Não é, pois, uma orientação para substituírem crenças ou conselhos, pautados na racionalidade dos mais instruídos, mas um chamado para que os indivíduos usem sua própria razão ao invés de se apoiarem na razão dos outros, sejam elas dignas de confiança, ou não. Na verdade, o problema não está no conteúdo da crença professada pelos tutores, assim como nas orientações que as pessoas bem instruídas podem dar aos outros, mas no abandono da capacidade que cada um tem de pensar por si mesmo. Situação que, segundo Kant, é promovida por aqueles que alimentam a servidão, quando exigem que os tutelados apenas obedeçam. A denúncia do filósofo é de que há uma limitação da liberdade dos tutelados, construída sob a autoridade de quem determina a ordem, tal como ele expressa na citação que, novamente se faz necessária:

Ouçó, agora, porém, exclamar de todos os lados: *não raciocineis!* O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: *raciocinai* o quanto quiserdes, mas obedecei!) (KANT, 2005, p.65, grifo do autor).

O tipo de autoridade exercida pelo tutor sobre o tutelado depende e exige, como enfatiza Deligiorgi, uma conformidade inquestionável, na medida em que não oferece oportunidade para uma avaliação crítica sobre o que é “ordenado”. Isso explica a urgência com que Kant reclama a saída da menoridade auto imposta, estampada na exortação *Sapere aude!*: Tenha coragem de fazer uso do seu próprio entendimento.

Sobre a convocação feita por Kant, Allysson (2012, p. 230) destaca quatro pontos principais: a primeira de que o esclarecimento deve ser entendido negativamente como libertação ou fuga de uma condição ao invés de ser entendido positivamente como a posse ou

compreensão de um corpo de conhecimento; a segunda, a condição da qual alguém deve ser libertado não é simplesmente ignorância, mas imaturidade, entendida como a incapacidade de usar seu próprio entendimento sem a orientação de outrem; terceiro, que a condição de tutelado deve-se a ele mesmo, não é resultado de incapacidade natural, ou de ser enganado por outrem; e quarto, que a condição para sair dessa imaturidade auto imposta depende de um ato de vontade para pensar por si mesmo.

Há de se considerar, todavia, algumas limitações relacionadas ao processo de esclarecimento, como aqueles que não estão em condições de fazer uso de suas capacidades intelectuais, assim como as crianças que, são naturalmente imaturas. Para essas condições os tutores são necessários. No entanto, Kant chama a atenção para outro tipo de menoridade relacionada àqueles que, em total harmonia com suas faculdades intelectuais, não têm interesse em compreender a si mesmos como responsáveis por deixar essa condição. É esse o imaturo, o menor, a quem o filósofo invoca. Ele o faz porque sabe que, dadas as condições que permitem aos homens pensarem por si mesmos, o uso do próprio entendimento é o que lhes permite sair do estado de menoridade no qual se encontram.

Diante da exortação para que os indivíduos assumam a ousadia de pensar por si mesmos, Kant diz que é necessário somente a liberdade para “fazer uso público de sua razão em todas as questões”. Afirmção, que Deligiorgi diz ser inicialmente opaca, uma vez que Kant não elabora nenhum método ou regra necessária para possibilitar a passagem da menoridade à maioridade. No entanto, prossegue a autora, o que inicialmente se revela denso, vai se tornando compreensível se atentarmos para a estrutura oculta dessa liberdade. Para tanto, é necessário identificar “[...] as restrições normativas implícitas no conceito de ‘uso público da razão’” (DELIGIORGI, 2002, p. 5)²⁰, quais sejam: a universalização e a publicidade. Ao lado dessas condições formais, há o acréscimo de uma condição material - a comunicação com os outros. Esses três elementos presentes no raciocínio público formam a base normativa para o favorecimento de uma cultura esclarecida, cuja expressão se dá a partir da prática discursiva, mediada pela argumentação pública, na qual estão inseridas a liberdade de comunicar os pensamentos, assim como a liberdade para participar de discussões públicas. Essas condições de liberdade possibilitam um espaço público de debates construído sob a argumentação e a crítica, os quais têm na razão auto-legisladora sua única fonte. Nesse caso, a liberdade necessária para o esclarecimento é a que favorece o posicionamento público mediante razões. A crítica é, portanto, a mola propulsora e definidora do esclarecimento. A decisão corajosa de

²⁰ “The normative constraints that are implicit in the concept of a ‘public use of reason’”.

fazer uso do próprio entendimento pressupõe razões para agir e essa é a característica essencial de um público esclarecido. Público esse que poderá se manifestar de forma crítica em todos os lugares, sobre todos os assuntos. Esse direito é assegurado com a autorização do próprio soberano, principalmente quando este, na qualidade de chefe de Estado, assume posicionamentos que, aos olhos dos cidadãos, parecem injustos para com o povo. Mas, é através da discussão pública que o povo poderá manter esses direitos. Kant comenta sobre a seguridade desses direitos na citação abaixo:

[...] todo o homem tem os seus direitos inalienáveis a que não pode renunciar, mesmo se quisesse, e sobre os quais tem competência para julgar, mas como a injustiça de que, na sua opinião, ele é vítima só pode, segundo aquele pressuposto, ter lugar por erro ou por ignorância do poder soberano quanto a certos efeitos das leis, é preciso conceder ao cidadão e, claro está, com a autorização do próprio soberano, a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, lhe parece ser uma injustiça a respeito da comunidade (KANT: *Expressão*, p. 36).

Kant não ignora a possibilidade de erro por parte do soberano, por isso, assegura ao cidadão o direito de tentar corrigi-lo, com o pressuposto de que o chefe de Estado possa ter se equivocado, considerando que a vontade deste deva estar atrelada à vontade geral do povo para o qual dá ordens, ou seja, o soberano representa vontades e só em virtude destas pode dar ordens. Nesse caso, o erro do soberano certamente causaria injustiça a toda comunidade.

A discussão pública deve, portanto, ser a expressão das vontades, contidas “nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive” e sobre as quais o chefe de governo legisla. Essa condição deveria afastar todo o receio do soberano de que pensar por si mesmo poderia trazer algum dano à Constituição, assim como ao poder que ele exerce sobre o povo. Kant afirma que:

[...] o princípio geral, segundo o qual um povo deve julgar negativamente o seu direito, isto é, apenas o que se poderia considerar pela legislação suprema como não ordenado com a melhor vontade, está contido nesta proposição: *o que um povo não pode decidir a seu respeito também o não pode decidir o legislador em relação ao povo* (KANT, *Expressão*, p. 36, grifo do autor).

O povo não pode dar para si uma lei na qual estejam inseridos artigos de fé e formas de religião que, uma vez estabelecidas, devam permanecer eternamente, pois estariam cometendo abusos contra os fins da humanidade. Tampouco poderá uma lei desse tipo resultar da vontade do soberano. Mas, caso isso aconteça, poderá haver pronunciamentos públicos em relação a ela, mas nunca resistência. Toda comunidade deverá obedecer ao mecanismo da constituição política que se erige sob leis gerais coercitivas. Mas, também deverá existir um espírito de liberdade que permita que cada um possa por meio da razão assentir a lei, à qual todos são

submetidos, como dada conforme o direito, para que a adesão a ela, não implique contradição consigo mesmos.

A obediência sem o espírito de liberdade é a causa que induz a todas as sociedades secretas. É, de facto, uma vocação natural da humanidade comunicar reciprocamente, sobretudo a propósito do que diz respeito ao homem em geral; por isso, se a liberdade se favorecesse, eliminar-se-iam aquelas (KANT, *Expressão*, p. 37).

A República na qual os cidadãos respeitam e obedecem a Constituição dificilmente sofrerá ataques provenientes da crítica pública, principalmente se for uma república em processo de esclarecimento, pois essa condição permite que os homens compreendam tanto seus direitos, os quais são assegurados pela constituição, como seus deveres para com o Estado, entres eles a obediência às ordens do governo. Deve-se considerar que a obediência à constituição não significa completa restrição da liberdade do ser humano, mas somente a renúncia da “[...] liberdade selvagem e sem lei para se ver com sua liberdade total não reduzida numa dependência às leis, ou seja, numa condição jurídica, uma vez que essa dependência surge de sua própria vontade legisladora” (KANT, 2003, p. 158). O esclarecimento afirma-se, portanto, no âmbito do direito, embora haja determinações que o restrinja, como a comodidade de permanecer menor, a investida dos tutores em favorecer e perpetuar a menoridade, sob o pretexto de que haverá riscos e danos aos que ousam pensar por si mesmos. Na condição de menor os sujeitos apenas obedecem, mas o esclarecimento favorece o pensamento autônomo e a passagem da menoridade para a maioridade não colocará em risco o Estado de direito. Torres Filho (2004, p. 109) enfatiza que “[...] uma distinção precisa entre o conceito transcendental da Ilustração, de um lado, e suas determinações empíricas, de outro, irá permitir a Kant romper com o pressuposto: “Quem raciocina por si, não obedecerá”. Kant afirma que pensar autonomamente e de forma irrestrita é lícito, é até mesmo um dever, mas o território no qual se pode pensar desse modo não é o da obediência civil. O território no qual se pode expressar livremente, é o da esfera pública, através do uso público da razão. Diferentemente do espaço privado, no qual se pode apenas seguir as determinações impostas pelo ofício que cada um ocupa, como funcionário do governo, a quem ele deve obediência civil.

Na esfera pública, o cidadão pode fazer uso da razão publicamente, falar em seu próprio nome, sem precisar condicionar sua fala à função que ocupa, direcionada para um público específico, no âmbito privado. Mas, deve falar para todo um público, sem que haja qualquer restrição; deve falar para todo o mundo de leitores, e não para uma massa irrefletida. É nesse espaço que o esclarecimento acontece e onde o sábio (*Gehlerter*) pode falar o quê e o quanto quiser, sem prejuízo de ferir os preceitos que constituem o espaço privado, nos quais se deve

obediência. O sábio fala para um público que nele se reconhece, uma vez que fala por uma razão que é fim em si mesma, que não depende de nenhum outro interesse senão daquele que compreende toda a humanidade. Torres Filho (2004, p. 109) acentua que:

[...] tomada a Ilustração no rigor de sua definição transcendental – ter a decisão e a coragem de servir-se de seu próprio entendimento sem a condução de outrem – não cabe impor-lhe restrição alguma. Ela é um fim em si mesma. Não está a serviço de nenhum outro interesse em nome do qual pudesse ser desviada de sua destinação própria. É a causa comum da humanidade no seu todo.

Esse modo irrestrito para usar a razão publicamente está relacionado à própria natureza do esclarecimento, na qual reside o seu próprio fim – a liberdade para pensar e se expressar sobre todas as questões, sem nenhum interesse ulterior, senão aquele que favorece o aperfeiçoamento da humanidade. Diferentemente do uso privado da razão, o qual se atém a fins outros, vinculados às condições impostas pelo Estado, através de cargos ocupados, ou mesmo do interesse daqueles que fazem uso da razão para seus próprios fins. A questão que Kant nos coloca com a distinção entre uso público e privado da razão, é a possibilidade de um mesmo sujeito usar a razão nos diferentes âmbitos – o público e o privado - sem que tais usos entrem em conflito um com o outro. É como se houvesse duas jurisdições atuando sobre ele: uma que vige na realidade sensível, na qual ele é afetado por condições naturais e, como indivíduo social, sujeito às determinações impostas pela constituição civil, a quem ele deve obediência, e outra que incide diretamente sobre sua consciência – a lei moral – que o permite agir de forma irrestritamente livre.

O uso privado da razão é usado para especificar um cargo civil, através do qual o funcionário executa o que lhe foi confiado. Já o uso público é o que o sábio se apropria ao se dirigir a um público capaz de compreendê-lo. Há, pois, um limite entre um âmbito e outro, um limite transcendental, que justifica os diferentes usos que um mesmo indivíduo pode fazer da razão, a partir dos diferentes sentidos de liberdade – a liberdade espiritual e a liberdade civil. E, para garanti-lo, é necessário um mediador. Alguém que possa estipular o limite dos diferentes usos da liberdade, um único senhor que possa dar voz de comando; aquele capaz de assegurar a tranquilidade, mesmo que precise lançar mão de um exército numeroso e forte, mas, ao mesmo tempo, alguém que seja ele mesmo esclarecido.

Para Kant, Frederico II era o monarca capaz de limitar a liberdade de forma aceitável, no seu uso privado. O filósofo se refere ao contexto histórico no qual o monarca governava como o *Século de Frederico*, ou o *Século do Esclarecimento*, embora não considerasse que já vivesse em uma época esclarecida. O filósofo afirma que: “[...] se for feita então a pergunta: “vivemos agora em uma época esclarecida [*aufgeklärten*]?”, a resposta será: “não, vivemos em

uma época de esclarecimento [*Aufklärung*]” (KANT, 2005, p. 69, grifo nosso). Pelas condições nas quais viviam os homens daquela época, não apenas influenciados, mas fortemente determinados pelos preceitos que serviam de norte para suas vidas, especialmente os religiosos, os quais, por força de persuasão, impediam a saída da menoridade, Kant (2005, p. 69-70) afirma que já é possível perceber, na época de Frederico II “[...], claros indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento [*Aufklärung*] geral ou à saída deles, homens, de sua menoridade, da qual são culpados”.

Causa certa estranheza pensar que um déspota possa favorecer o esclarecimento de todo um povo, mas essa é para Kant a prova de que Frederico II é um esclarecido. Um chefe de Estado que promove e até incentiva em cada homem a liberdade de pensar por si mesmo, não deve temer se o espírito de liberdade já tiver se espalhado, pois o temor indica que ele mesmo não compreendeu a liberdade, que sequer compreende a si mesmo enquanto representante do povo e essa condição demonstra que ele se encontra no estado de menoridade.

No final do opúsculo *Esclarecimento* aparece uma passagem que também causa estranheza quando Kant diz que, mesmo um esclarecido, na posição de chefe de Estado, que dispõe de um numeroso e disciplinado exército capaz de garantir a tranquilidade dos cidadãos, “[...] pode dizer aquilo que não é lícito a um Estado livre ousar: *raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre qualquer coisa que quiserdes; apenas obedeci!*” (KANT, 2005, p. 71, grifo do autor). Recorro novamente à distinção entre os diferentes usos da razão – o público e o privado – para mostrar que, no âmbito privado, deve-se obedecer. Nesse caso, a limitação do uso da liberdade fica atrelada à constituição, no sentido de que esta poderá assegurar a liberdade toda do cidadão, o qual se submete a ela (à constituição) por “sua própria vontade legisladora” (KANT, 2003, p. 158). Todavia, e aqui parece ser a questão colocada por Kant, se é consentido um grau maior de liberdade civil no sentido de favorecer a liberdade de espírito do povo, mas também lhe é imposto limites intransponíveis, essa restrição, dada em menor grau, favorece o empenho em ampliá-la tanto quanto for possível. Kant mais uma vez recorre à Natureza para explicar essa dinâmica do movimento da humanidade em seu progressivo desenvolvimento para o melhor:

Se portanto a natureza por baixo desse duro envoltório desenvolveu o germe de que cuida delicadamente, a saber, a tendência e a vocação ao *pensamento* livre, este atua em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo (com o que este se torna capaz cada vez mais de *agir de acordo com a liberdade*), e finalmente até mesmo sobre os princípios do governo, que acha conveniente para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que simples *máquina*, de acordo com a sua *dignidade* (KANT: 2005, p. 71, grifo do autor).

Essa tendência e vocação ao pensamento livre, embora seja algo inevitável é também desejável que ocorra de forma lenta e gradual, como compreende Torres Filho (2004, p.112), só por meio de reforma essa maturação do pensamento pode acontecer e não por meio de revolução, pois para que essa última seja empreendida, pressupõe-se que os sujeitos já estejam esclarecidos.

A revolução pode surtir um efeito desejado se o motivo pelo qual se luta é alcançado, porém, se não houver uma mudança na forma de pensar dos homens, eles passarão por outras formas de opressão. O esclarecimento exige mais do que a rápida adesão aos acontecimentos motivados por movimentos libertários, como foi o caso da *Revolução Francesa*, pois, ele deve favorecer uma mudança no interior do próprio ser humano e não apenas mudanças nas estruturas externas, as quais poderão ser desvirtuadas, quando nele essa mudança ainda não ocorreu. Somente o esclarecimento favorece uma libertação efetiva de toda opressão, da alienação e de todos os preconceitos, entre eles, a superstição. Kant (1993, 158, grifo do autor) afirma que o maior dos preconceitos “[...] é o de representar-se na natureza como não submetida a regras que o entendimento por sua própria lei essencial põe-lhe como fundamento, isto é, a *superstição*”. Para realizar o esclarecimento é necessário promover, mediante reflexão, a libertação da consciência individual das condições particulares de julgamento para, então, conectar o seu julgamento à faculdade do universal que é a própria razão (BIANCHI, 2017, p. 04). Esse processo exige uma compreensão do próprio desenvolvimento da racionalidade, o qual se dá na história concreta dos homens, a partir dos seus modos de existência, em meios aos conflitos e tensões. É, pois, em meio a essa contingência que o homem poderá emergir de sua imaturidade auto imposta, uma vez que o esclarecimento resulta da compreensão que o homem pode ter de si mesmo, mas sempre em relação com os acontecimentos, dos quais ele não pode alienar-se. A compreensão de si, assim como a compreensão de tudo que está à sua volta, se subjugados às leis racionais, garantem autonomia ao pensar e fazem do ser humano o sujeito racional do Iluminismo.

3.4 A emancipação como correlato do Esclarecimento: uma tarefa inextinguível

Pensar por si mesmo equivale ao pensar esclarecido na acepção adotada por Kant no ensaio *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento? (Aufklärung)*. Este texto, considerado como um dos textos “menores” escritos pelo filósofo, assim como em outros ensaios, como a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, entre outros, Kant se dirige

ao futuro. Esse direcionamento é sentido na exortação que ele faz para que os indivíduos usem seu próprio entendimento, que pensem por si mesmos, pois ele considera que até então, os seres humanos ainda não haviam conseguido se libertar da autoridade de outrem. O despreendimento da autoridade alheia é o que Kant define como esclarecimento, cuja construção se traduz na autonomia do pensar a partir da própria razão. E, muito embora não se possa falar de uma época esclarecida no contexto de Kant, ele acredita que as condições para o esclarecimento já tenham sido germinadas e que os resultados desse processo já se faziam sentir, especialmente no denominado período das *Luzes*, no qual a razão assumiu sua máxima expressão e no qual se revelaram muitas descobertas no campo da ciência, da arte, entre outras formas de compreensão do real, assim como a maneira de comunicar essa realidade. Todavia, como se deu ênfase por vários momentos, para Kant a libertação de todo e qualquer tipo de dominação não acontece de forma rápida, e o que pode caracterizar uma revolução no modo de pensar, não se dá exclusivamente por ocasião das transformações ocorridas em determinados períodos da história, como foi o caso da *Revolução Francesa*, embora os efeitos desse movimento tenha causado muita inquietação e, como Kant afirma, muito entusiasmo naqueles que acompanharam o movimento como expectador. Porém, ainda assim não se pode dizer que movimentos como esses sejam, via de regra, o motor para o esclarecimento de um povo. Uma revolução, afirma Kant (2005, p.65):

[...] poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar. Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento.

Embora Kant afirme que sua época não seja ainda esclarecida, ele acredita que o esclarecimento esteja em processo, pois, mesmo que algumas pessoas vivam sob a tutela de outrem e, muitos deles se recusem a sair dela por pura acomodação ou covardia, é necessário considerar as possibilidades latentes de esclarecimento de um público para quem o sábio se dirige quando fala sobre as suas ideias, as quais são criteriosamente analisadas e “bem intencionadas”, no intuito de desvelar o que há em cada credo ou constituição instituídos que não estejam conforme os fins da humanidade. Para isso é necessário que lhe seja possibilitada a liberdade “[...] de fazer *uso público* de sua razão em todas as questões” (2005, p. 65, grifo do autor). E, diferentemente do uso privado que qualquer funcionário possa fazer da razão, a qual, nessa condição, está sujeita a outra incumbência, o sábio fala em seu próprio nome, pois é livre para fazer uso público de sua razão, de forma irrestrita.

O sábio esclarecido é aquele que faz uso da razão de forma pública, mas dentro dos limites que a própria razão encerra, na medida em que ela se conforma à lei, ao mesmo tempo em que não se submete a nenhuma autoridade que não seja ela mesma, por isso ele tem o papel de favorecer ao grande público para quem se dirige, a compreensão de que este poderá também fazer uso da sua razão, sem submeter-se a outra autoridade sem qualquer fundamento. O uso público da razão autônoma ocorre quando é possível submetê-la apenas a “[...] a princípios que todos possam seguir” (O’NEILL, 2009, p. 360). Eis o processo de esclarecimento, ou a saída da menoridade auto culpada, tal como Kant apresenta no *Esclarecimento*.

A questão do esclarecimento é tratada por Kant como a possibilidade dos envolvidos no debate público discutir sobre todas as questões de forma livre, o que justifica a exortação de Kant para que os homens saiam do estado de menoridade no qual se encontram. O traço marcante da participação do filósofo no contexto que acenou a possibilidade de um engajamento do homem nos assuntos referentes à política, à religião e em todas as esferas que determinavam as condições da vida em sociedade, deu-se através de debates, na tentativa de não apenas compreender, mas também de responder às questões fundamentais que emperravam ou até mesmo impossibilitam o esclarecimento dos homens. Para tanto, procedeu, como sua própria filosofia indicava, de forma crítica, investigando os fundamentos teóricos dessas questões, assim como as consequências práticas que essa investigação possibilitou. A questão principal orbitava em torno do próprio significado de esclarecimento, o que fez com que Zöllner provocasse um debate que traria respostas, como a de Kant, Mendelsson, entre outros, respostas estas que nem sempre iam na mesma direção, mas que revelavam inquietação e incômodo sobre tal significado.

Os debates em torno da questão sobre o esclarecimento versavam sobre a confiança no potencial da razão, enquanto capacidade humana para julgar sobre todos os assuntos de maneira absoluta e autônoma. Confiança que fora mais tarde dada como excessiva, ingênua e até mesmo dogmática, na medida em que pretendeu banir todos os preconceitos, entendidos aqui como saberes prévios, tal como propõe a hermenêutica contemporânea. Preconceitos esses que se encontram em nós, quando nos deparamos com situações factuais, assim como as linguagens, próprias de cada contexto e cultura, que nos permitem compreender melhor as situações atuais. O próprio esclarecimento, enquanto “presença constitutiva de uma geração extinta” (KANT, 2011, p.13), oferece através de sua linguagem própria, aquilo que Gadamer chama “o milagre da compreensão”, o que possibilita o entendimento de uma época que depositou na capacidade racional humana, a compreensão de toda a realidade, assim como a sua pretensão de verdade.

Contudo, não é esse o direcionamento que proponho aqui, mas o de percebermos no contexto do século XVIII, através do *Iluminismo*, como os movimentos derivados desse processo, em especial o *Esclarecimento* com Kant na Alemanha, oferecem subsídios para se pensar a emancipação na atualidade. Como lembra Deligiorgi (2005, p. 1), a pergunta sobre o que é esclarecimento, apesar de ter sido feita há mais de dois séculos, continua viva para nós hoje, no sentido de que a questão proposta ainda faz sentido para os nossos dias. Então, mesmo que não seja possível encontrar nos dias de hoje quem se declare iluminista, ou um *Aufklärer*, tal como eram designados os que pretendiam promover as condições da emancipação, embora essa expressão tenha sido usada posteriormente, ainda assim temos que considerar que todo o empenho realizado, especialmente os debates acerca dos acontecimentos que possibilitaram as mudanças naquele contexto, favorece a compreensão do nosso tempo, com os nossos problemas e anseios e, mais ainda, oferece perspectivas para as preocupações políticas e filosóficas que se apresentam hoje.

Se tomarmos o *Iluminismo* na sua amplitude, considerando as expressões que esse movimento assumiu em cada contexto, veremos que há ganhos e perdas do que costumamos chamar a herança desse acontecimento, pelo menos para a cultura ocidental contemporânea. Dos ganhos podemos citar a defesa da liberdade de pensamento e expressão, pautadas na crítica, a “influência do moderno entendimento dos direitos humanos e do multiculturalismo” (LLOYD, 2013, p.1)²¹, os ideais de tolerância, invocados pelo respeito ao outro, a investigação científica baseada em evidências, assim como a racionalização das formulações políticas, das ações humanas, entre outras conquistas. Mas, também podemos destacar que a crença excessiva na razão encontrou limites frente às outras faculdades que não se mostraram tão autônomas quanto ela, mas que foram celebradas pelo *Romantismo* - movimento que sucedeu o *Iluminismo* - com o propósito de valorizar a subjetividade humana; aquilo que é específico e particular, contra as abstrações voltadas para o universal, assim como contrastar as rígidas formalidades da razão com as sutilezas da emoção e da imaginação (LLOYD, 2013, p. 1). Esses contrastes apresentados nos dão um direcionamento do que é possível extrair do *Iluminismo*, no sentido de reforçar a necessidade de nos desprendermos de autoridades externas que se pretendem detentoras, embora de forma camuflada, das vontades dos homens. Nesse sentido, tais autoridades atuam com o propósito de inviabilizar o pensamento livre e autônomo, escamoteando o direcionamento do pensar por si, cujo direcionamento aponta a possibilidade de alcançarmos a maioria, alicerçada na autonomia do pensamento livre. Claro que não

²¹ “Influence on modern understanding of universal human rights and multiculturalismo.”

podemos omitir as consequências desastrosas do avanço da razão, principalmente da razão científica em direção à dominação da natureza. Consequências que são destacadas por Deligiorgi na citação abaixo:

Os procedimentos avançados para a 'dominação' e 'Manipulação' da natureza que impulsiona a tecnologia contemporânea são identificados como resultados desastrosos da promessa emancipatória realizada pelo raciocínio científico esclarecido. A crença de que as práticas sociais devem estar firmemente ancorada em fundamentos racionais é visto como tendo contribuído para o esgotamento de recursos vitais para sustentar o tecido da vida moral e social. Mais especificamente, a demanda que ações sejam julgadas com base em princípios abstratos e universalistas é visto como tendo contribuído para uma desvalorização dos recursos locais, familiares e laços comunitários que podem funcionar como bases de obrigações éticas (DELIGIORGI, 2005, p. 03)²².

Falar em consequências desastrosas, frente ao uso material que fazemos dessas conquistas parece contraditório, mas, por outro lado, quando tentamos identificar a razão de fazer tais usos, ou seja, o sentido que atribuímos ao nosso fazer, assim como o comprometimento com os efeitos das nossas ações, percebemos que a tão sonhada emancipação ainda não aconteceu. A confiança na razão como fundamento das ações humanas, na medida em que estas se pretendiam universais parece ter esbarrado nas condições subjetivas que revelam o modo de ser de um povo, em sua diversidade e pluralidade cultural, as quais ficaram comprometidas por não serem contempladas nas suas especificidades. A essa situação estão relacionadas a falta de estruturas sociais e políticas capazes de atender a essa demanda. Esse é um dos motivos que levou muitos autores a olhar para o *Iluminismo* com desconfiança, pois ao invés de “trazer luzes”, ele teria apenas espalhado “sombras”.

Todavia, embora o movimento iluminista tenha lançado sombras sobre seus próprios propósitos, deixando em seu rastro incertezas e instabilidades, o que se busca ao olhar para esse movimento é a motivação entusiástica dos processos intelectuais que o engendraram. Mesmo que a razão iluminista carregue em seu seio uma série de contradições, não podemos esquecer os avanços conquistados. Nessa perspectiva, a orientação é para que façamos uma crítica dessas mesmas contradições inerentes ao pensamento iluminista, para que possamos extrair o que há de melhor no período no qual se pôde falar de uma “razão esclarecida”, no intuito de que ela volte a “brilhar”. Para compreendermos essas contradições é necessário que estabeleçamos limites para o conceito de esclarecimento, que entendamos as condições que o engendraram, assim como suas aspirações, as quais foram erigidas sob um envoltório intelectual que tinha na crítica seu suporte central. Por isso, conhecer o contexto no qual ele foi construído, nos dá

²² The advanced procedures for the ‘domination’ and ‘manipulation’ of nature that drive contemporary technology are identified as a disastrous result of the emancipatory promise held out by enlightened scientific reasoning.”

pistas das conquistas alcançadas, independente dos desencantos que dele restou. Deligiorgi destaca alguns pontos levantados por vários autores, entre eles, Lawrence Klein (apud Deligiorgi, 2005, p. 3), no momento em que ele alerta para o perigo de tentarmos compreender as necessidades e condições do nosso tempo, assim como a compreensão de nós mesmos, através do *Iluminismo*, sob o risco de torná-lo uma mera abstração, principalmente porque, para Klein, ressalta Deligiorgi, o *Iluminismo* não foi um projeto pan-europeu unificado, mas um fenômeno histórico altamente diferenciado, cujas fronteiras não são nem óbvias nem acordadas. Todavia, Deligiorgi (2005, p. 6)²³ afirma ser o *Iluminismo* uma “abreviação útil para a fé otimista nos poderes da razão humana para determinar tanto nossa relação com a natureza quanto nossa relação conosco mesmos como agentes políticos e sociais”. A autora afirma ainda que esse acontecimento histórico se dá como reflexão para pensarmos os problemas atuais, sem cairmos nos excessos que outrora a crença na razão iluminista incorreu. Reconhecer, pois, a história desse movimento é compreender a dinâmica e a motivação que o constituiu. Foi esse o processo ocorrido com o esclarecimento na Alemanha, que se desenvolveu a partir de uma reflexão sobre a necessidade de compreender o significado da palavra em si. *O que é Esclarecimento?* foi a questão que, ao lado de outras inquietações, como a de compreender os limites e a própria natureza do que o termo significa, conduziu a reflexão para o âmbito prático, no sentido de que o esclarecimento poderia incidir nas questões morais e políticas, mas também que essa questão poderia favorecer outra compreensão da natureza da razão, a relação entre razão e liberdade, assim como a distinção entre teoria e prática (DELIGIORGI, 2005, p. 7).

Considerando, pois, o rigor com o qual se buscou o significado do *Iluminismo* no século XVIII, a questão se coloca para nós com o mesmo propósito e exigência, qual seja, a tentativa de responder sobre o nosso tempo, juntamente com as conquistas que alcançamos e o que ainda é possível alcançar, a partir dessas condições. Mas, é preciso atentar, como argumenta Lloyd (2013, p. 12), para o conteúdo dos textos sobre o esclarecimento daquele século, assim como para a forma como eles foram escritos. Eles falam de uma maneira própria dos problemas vivenciados naquela época, cuja identidade intelectual foi construída no intuito de responder às necessidades e anseios que surgiram em um momento específico da história humana, construída a partir de cada contexto no qual a razão lançou luzes. O que Kant nos oferece a partir dos seus textos, especialmente no ensaio *Esclarecimento* e na *Ideia*, é uma orientação para o futuro. O filósofo se refere ao seu tempo, considerando as condições propostas pela Alemanha “de

²³ “Useful shorthand for an optimistic faith in the powers of human reason to determine both our relation to nature and our relation to ourselves as political and social agents.”

Frederico, o Grande”, como o de um esclarecimento em processo, no qual se verificam os sinais da diminuição dos obstáculos que o impossibilitam. Entre os sinais podemos citar os que foram propostos pelo monarca, como a introdução de reformas legais, a restrição à prática da tortura judicial e da pena de morte, a redução da censura, assim como oferecimento da proteção para os intelectuais e o incentivo do escrutínio público do funcionamento do Estado (LLOYD, 2013, p. 10). É notório o quanto a atuação de um chefe de governo esclarecido - como Kant via Frederico - favorece igualmente o esclarecimento de um povo, na medida em que ele proporciona as condições de pensar e agir livres. Por outro lado, deve-se levar em conta a disposição humana para o melhor que, a partir do plano oculto da natureza, é elaborada e concretizada na história de muitas gerações. Por esse motivo Kant deposita no sistema político cosmopolita a credibilidade de que nele os propósitos da natureza serão alcançados, a partir do desdobramento moral da consciência humana, sob o nome de esclarecimento, numa perspectiva universal. Eis a noção de progresso, na qual Kant envolve seus contemporâneos, no sentido de que estes já se encontram inseridos em um processo de esclarecimento e por isso atribui a eles a responsabilidade de lançar continuamente as luzes para as gerações futuras. Como destaca Lloyd (2013, p. 11)²⁴, “[...] os "projetos racionais" de seus contemporâneos podem acelerar a vinda do futuro esclarecido, que trará grandes benefícios aos seus descendentes”. Por outro lado, se falharem, eles poderão colocar em risco as gerações vindouras.

Essa projeção para o futuro nos coloca diante da compreensão do esclarecimento estabelecida por Kant como uma atividade intelectual contínua e inesgotável, que deve estar orientada para as variadas situações enfrentadas pelos homens em qualquer tempo na história, sempre na perspectiva de compreendê-las e atuar sobre elas com os recursos que a razão esclarecida pode favorecer. A *Aufklärung*, como apontam André Campos de Camargo e Guazzelli (2013, p. 81), “[...] não é uma postura que se toma e se detém até o fim da vida, mas uma reativação permanente de uma atitude crítica no sujeito para manter sua autonomia”.

A autonomia, enquanto capacidade que cada um tem de dar leis a si mesmo é o motor que alimenta o ideal de uma sociedade livre e emancipada. Ser autônomo significa pensar a partir das diretrizes da própria razão, o que equivale à condição de maioridade, na medida em que a lei que determina a vontade é originada na razão mesma e não fora dela. Significa a libertação das amarras que aprisionam o ser humano a uma concepção de realidade inquestionada, imposta pela religião, ou qualquer instituição que se pretenda detentora do poder

²⁴ “The ‘rational projects’ of his contemporaries can accelerate the coming of the enlightened future, which will deliver such great benefits to their descendants.”

sobre os demais. Para tanto, a razão se mostra, dentro dos seus limites, apta a realizar esse novo projeto de construir uma sociedade, sob seus princípios, na qual todas as pessoas devam realizar sua liberdade.

Deve-se considerar que o ser humano é um ser natural e, como tal, é determinado pelas leis da natureza, mas estas não atuam sobre ele de forma absoluta, pois além de sua natureza finita, afetado pelas inclinações naturais, ele também é racional e portador de uma vontade que o permite agir sob a representação da lei – a lei moral. Essa dupla dimensão da existência humana – a finita e a racional – coloca o ser humano sempre na perspectiva de uma realização futura. Situado na finitude dessa existência, na qual ele procura atender às pulsões e necessidades dessa sua condição, ele aspira uma vida melhor do ponto de vista material. Entretanto, os limites impostos pela natureza inviabilizam uma cooperação espontânea entre os demais seres humanos, capaz de promover o bem-estar material de todos. Nesse caso, só é possível vislumbrar o indivíduo dissociado da história e do mundo, restando apenas as condições que o encerram na sua existência empírica (WEILL, 2012, p. 110). Deixado à solidão cada ser humano é forçado a encontrar em si mesmo as forças necessárias para conter seus impulsos naturais e, diante da resistência que cada um oferece ao outro, eles são forçados a desenvolver os seus talentos, ocasionando assim o surgimento da cultura. O progressivo desenvolvimento dos talentos ocasiona uma mudança no modo de pensar que favorece o aperfeiçoamento moral da humanidade. É essa compreensão do progresso humano tecida na História o que dá ao projeto iluminista de Kant uma orientação para o futuro e revela o esclarecimento como uma marcha contínua que permite submeter os acontecimentos de qualquer época à crítica. Kant realizou esse propósito quando colocou o próprio esclarecimento em questão, instigando uma postura crítica de todo processo que se pretendia esclarecedor. Essa é a condição da maioria reclamada por Kant, que permite o posicionamento crítico sobre todas as questões. Esse posicionamento exige um público para quem a crítica possa ser dirigida, assim como a liberdade para se falar publicamente sobre qualquer questão, desde que se esteja investido de conhecimento para tal.

O uso público da razão se estende, não simplesmente a todos, no sentido de se fazer ouvir, mas esse uso é relacionado aos interesses comuns, por isso precisa ser compreendido e debatido. Quando Kant se refere ao uso que se faz da razão para um público letrado, ele pretende exatamente a emancipação de todos, embora não haja uma resposta imediata dessa pretensão, considerando aqui que nem todo público tenha alcançado essa condição. Para um indivíduo que não esteja ainda corrompido, o esclarecimento é facilmente alcançado,

principalmente se lhe for dada uma educação adequada. Mas, para as massas submersas na ignorância, torna-se um tanto mais difícil realizar esse processo a curto e médio prazo. Todavia, isso não significa que seu projeto seja vazio. A perspectiva de um melhoramento da humanidade no decorrer da história, agregada a um plano oculto da natureza, se coloca como condição possível para que toda uma geração possa alcançar o esclarecimento.

A relação que se estabelece entre o sábio e o público para quem ele se dirige não pode se fundamentar apenas no repasse de informações, mas este (o público) deve ser instigado a usar sua própria razão. A posse de informações, tal como defendia a maioria dos pensadores no contexto do Iluminismo, não pode ser a condição do esclarecimento de um público, mas o que está envolvido nesse processo é a compreensão de que a razão ou as razões pelas quais se realiza uma ação, pode ser identificada nas demais, ou seja, deve-se observar se as razões que levam um indivíduo a agir podem fundamentar as razões dos outros. Para certificar-se de que a razão está sendo usada como um princípio universal, basta perguntar a si mesmo se o fundamento que motiva a ação serve de regra para a motivação da ação de todos. Kant, referindo à típica da faculdade de julgar afirma que a regra que a sustenta, sob leis da razão prática pura é: [...] pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosses uma parte” (KANT, 2002, p. 110). Essa regra permite que “[...] mesmo o entendimento mais comum” (KANT, 2002, p. 110) possa ajuizar sobre suas ações, se elas são boas ou más. O uso da própria razão, nesse caso, não exige um grau alto de erudição, pois, a possibilidade de universalizar as razões que motivam as ações do indivíduo, é, como sugere Allysson (2012, p 233), suficiente para “evitar os males gêmeos do fanatismo e da superstição”.

A saída da menoridade, através do uso do próprio entendimento, evidencia a liberdade de poder se expressar livremente para um público, cujos interesses convergem para a vida em sociedade. Por isso, só faz sentido falar em uso público da razão no âmbito da coletividade. É nele que o sujeito emancipado contribui para a emancipação e toda a sociedade. Porém, mesmo emancipado, o sujeito em sua vida privada está inserido em um sistema de regras que definem as condições da função referente à posição que ele ocupa e, como tal, ele só pode fazer uso da razão dentro desses limites impostos por sua condição funcional, ou seja, um uso privado. Mas, enquanto cidadão livre, pode usar a razão no âmbito público, manifestando-se de forma crítica sobre todas as questões que não estão conforme aos interesses de todos. A distinção proposta por Kant dos dois usos da razão – o uso público e o privado – permite diferenciar o que é defensável dentro das estruturas privadas pelos indivíduos que se encontram associados a elas

e para as quais têm obrigações, do que é defendido publicamente, levando em conta os interesses comuns em sociedade. Mas, há de se considerar que a autonomia, pautada no critério de racionalidade deve estar presente tanto no âmbito privado quanto no público pois, embora no primeiro, o “funcionário” tenha que obedecer, mesmo não concordando com as diretrizes que definem os sistemas privados, ele poderá se manifestar publicamente como cidadão livre sobre as inconveniências que tais sistemas podem apresentar. É, portanto, pela autonomia que o ser racional atua na sociedade, se expressando através da crítica sobre tudo o que diverge das condições que traduzem os interesses coletivos. No entanto, o agente esclarecido sozinho não consegue garantir que a emancipação aconteça, que as pessoas se esclareçam. É necessário, para isso, que as vontades convirjam para os mesmos interesses, os quais a razão sustenta; é mister que compreendam o sentido de querer somente aquilo que é bom para todos e não o que atende somente aos seus próprios interesses. Para tanto, a emancipação não pode ser constituída a partir das condições externas que determinam o indivíduo; não pode ser construída em função da orientação de outrem, mas somente através da orientação que a razão dá a cada um que procura nela a pedra de toque suprema da verdade, o que equivale a pensar com autonomia.

Quando Kant define a autonomia como o pensar por si mesmo, ele está deixando ao agente racional o poder de decisão sobre suas próprias ações, na medida em que este compreende sua própria liberdade. Essa compreensão de um sujeito capaz de agir orientado por sua própria razão, nos coloca diante de um processo emancipatório original, pois apesar do filósofo não usar especificamente esse termo, ele o faz a partir do conceito de esclarecimento, através do qual ocorre a passagem da menoridade à maioridade. A originalidade que Kant imprime à emancipação, refere-se à re colocação do sentido jurídico deste conceito. No âmbito jurídico a passagem da menoridade para a maioridade é realizada pela transferência da autoridade do poder familiar para a independência do indivíduo, mediante ato jurídico, possibilitando-lhe sua autonomia legal, no âmbito do direito civil. Para Kant, a emancipação deixa de ser o resultado de uma coação externa e passa a ser derivada de uma dinâmica subjetiva que se constitui independente das determinações externas, apesar de não as ignorar.

Deve-se considerar que o tempo necessário da passagem que marca o processo emancipatório é, como já fora amiúde reiterado, demasiado lento e gradual, pois mesmo que o sujeito da emancipação participe dos movimentos libertários, como foi a *Revolução Francesa*, isso não significa que ele esteja, de antemão, “pronto”, mas que esse processo ocorre ao longo

de sua existência e não apenas em períodos marcados historicamente por acontecimentos que, apesar de promoverem mudanças significativas, não realizam a verdadeira reforma no pensar.

Esse processo de maturação do próprio pensamento possibilita um posicionamento crítico sobre as condições externas, como a opressão, a superstição, o preconceito, assim como sobre o próprio homem. Trata-se de compreender a si mesmo como agente racional, com possibilidades de pensar e agir sob seu próprio entendimento. Nesse caso, o movimento é realizado de dentro para fora, contrariamente ao movimento realizado durante o processo revolucionário, que ocorre de fora para dentro, a partir dos objetos externos que marcaram as lutas contra a opressão exercida pelo poder dos monarcas que subjugaram as vontades à sua autoridade.

Enquanto motivação externa, a revolução caracteriza heteronomia e por isso não pode ser a causa da emancipação. É certo que as revoluções ocorrem como enfrentamento dos abusos das relações de poder que causam opressão e tirania e, a contar pela *Revolução Francesa*, pode-se dizer que ocorreram avanços no que tange às conquistas em relação aos direitos dos cidadãos, mas Kant adverte que esses movimentos revolucionários ainda que eventualmente possam acabar com alguma tirania, não são suficientes para conduzir os homens por um processo contínuo de liberdade, aquele que permite que em qualquer tempo e lugar estes consigam pensar e agir por si mesmos. Além do mais, o tempo exigido para esse amadurecimento das consciências se faz demasiadamente longo, porque não é tão simples como compreender as estruturas de construção dos movimentos que ocorrem em um determinado contexto, sobre determinadas condições e situações, mas exatamente porque é necessário garantir que a crítica permaneça como o desdobramento que o homem tem ou poderá ter de si mesmo, como ser de razão. Por isso, não basta saber o que acontece, mas como se posicionar criticamente sobre tudo o que acontece, em qualquer lugar e sobre qualquer situação. Essa condição está proposta na filosofia de Kant, não apenas através da educação ou pelo avanço científico, mas está relacionada a uma concepção subjetiva da faculdade de julgar, a qual permite, por meio da reflexão, “[...] libertar a consciência individual das condições particulares de julgamento para, então, conectar o seu julgamento à faculdade do universal, que é a própria razão” (BIANCHI, 2017, p. 04).

O esclarecimento é compreendido como o movimento da razão, na medida em que ela constitui os princípios do pensar e do agir, adotáveis livremente por todos, ou seja, quando ela se afirmar de forma autônoma e oferece princípios que todos possam seguir. Adotar os princípios da razão autônoma significa conformar-se à lei sem, necessariamente, submeter-se

a um legislador. Essa postura, como enfatiza O'Neill (2009, p. 362), “[...] evita tanto a anarquia como a submissão a poderes sem fundamentos” e para esclarecer essa afirmação a autora recorre ao trio de máximas do *sensus communis*, das quais Kant fala na seção 40 da *Crítica da faculdade de julgar* e sobre as quais já fora feita alusão no segundo capítulo da presente tese, para inseri-las como exemplos da exigência de que é possível conformar à lei sem um legislador. A adoção das três máximas é fundamental para a revolução do pensar que possibilita a emancipação de uma pluralidade de agentes, por isso elas prescrevem que estes pensem por si mesmos, que pensem do ponto de vista de todos os outros e que esse pensamento seja coerente. As máximas atendem a toda uma pluralidade porque, pensar por si mesmo, do ponto de vista de todos, inclui a disposição de ver as coisas do ponto de vista do outro e não apenas do seu, mesmo que as ações estejam fundamentadas em princípios racionais. O pensamento coerente inclui uma forma de pensar alargada, capaz de agregar os demais pontos de vista em um todo que atenda aos interesses universais. Dentro dessa perspectiva, elas são dadas como restrições normativas para as ações realizadas dentro de um processo dinâmico do qual participam uma pluralidade de agentes, que encontram na razão uma direção legal, que dispensa a coação externa. Além disso, o direcionamento racional do pensar e do agir assegura que as diferentes opiniões e práticas coexistam, sem que qualquer delas se afirme sobre as demais e que as tensões e contradições resultantes dessas diferenças sejam abordadas como uma exigência contínua de análise.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O interesse de pesquisar um fundamento para a emancipação política na atualidade, a partir da concepção de autonomia e do uso da razão pública na filosofia de Immanuel Kant, foi encontrando suporte no modo singular com o qual o filósofo tratou da autonomia no contexto moderno e no destaque que ele deu ao uso da razão no âmbito público, sob a condição da liberdade. Essa singularidade é traçada no modo como Kant desenvolve a autonomia, como a capacidade que os seres racionais têm de atribuir leis a si mesmos, independentemente de qualquer fator externo. Trata-se de elevar a vontade subjetiva à universalidade, na perspectiva de contemplar a vontade de todos. Essa orientação para o universal marca o ponto de interseção entre a filosofia teórica especulativa e a prática no pensamento de Kant, o que reclama para a autonomia o mesmo rigor metodológico com o qual ele realizou a investigação da possibilidade do conhecimento.

A investigação sobre a autonomia convergiu para a moralidade, mas nesse domínio, não há possibilidade de conhecimento. Por esse motivo, Kant recorreu a um outro uso da razão – o uso prático – na intenção de que este pudesse preencher a lacuna deixada pelo uso especulativo, através do qual a razão tentou, sem êxito, ultrapassar o domínio da experiência. Nesse sentido, outro tipo de causalidade se fez necessário, uma causalidade livre que, diferentemente da causalidade natural, é capaz de determinar a priori as ações. Essa causalidade é tão somente a autonomia, na medida em que ela se dá como forma de lei universal.

A relação da autonomia da vontade com a moralidade foi se impondo e Kant recorreu aos métodos analítico e sintético, no intuito de demonstrar a validade da moralidade. Dessa relação resultou a ideia de um imperativo, admitido por motivos puramente racionais – o Imperativo Categórico, do qual se pode deduzir o princípio supremo da moralidade; o princípio de uma vontade para quem a lei é dada por si mesma, uma vontade autônoma. Mas, uma vontade capaz de colocar-se acima de qualquer determinação empírica, só pode ser, para Kant, uma boa vontade, aquela segundo a qual as ações se assentam em razões. Ocorre que as ações nem sempre se respaldam nas razões oferecidas, e mesmo que o fizessem, não há garantias de que elas devam ocorrer conforme o que a razão oferece. Então, Kant recorre ao dever, o qual se impõe à vontade como força de obrigação, para que ele possa determinar a ação moral. O dever encontra-se ligado à lei moral, na qual o conteúdo moral da autonomia encontra seu fundamento. É assim, porque ela ordena de modo incondicional, sem estar atrelada a qualquer

determinante externo. Somente nesse caso a ação terá valor moral. Em alguns casos, a ação pode até se conformar ao dever, mas isso não constitui moralidade, apenas legalidade.

A consciência da lei aponta a possibilidade de agirmos moralmente, embora as determinações naturais às quais estamos submetidos não nos permite agir sempre desse modo. O fundamento dessa lei está na vontade de um ser razão, a qual lhe possibilita agir segundo princípios. Essa possibilidade é o que nos permite ter autonomia sobre todos os fundamentos de determinação da vontade vinculados às condições empíricas, e o que faz da *autonomia* “[...] a propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei” (KANT: 2009, p. 349).

O apanhado histórico proposto para avaliar a concepção de autonomia nos diferentes contextos, no intuito de relacionar com a noção de autonomia oferecida por Kant, revelou que, em muitos aspectos, há uma aproximação da concepção apresentada pelo filósofo com a noção de autonomia, desenvolvida da Antiguidade até a contemporaneidade. A diferença marcante que separa a concepção de autonomia de Kant de outras concepções é que tanto na Antiguidade como na contemporaneidade a argumentação da autonomia repousa sobre bases empíricas, convicção abandonada por Kant em favor do apriorismo. Apesar de destacados outros pontos de divergência das concepções apresentadas com a concepção kantiana de autonomia, foi o caráter racional da lei no âmbito da moralidade que constitui a marca distintiva do filósofo.

Os argumentos *a priori* utilizados para fundamentar a lei, são compreendidos a partir da distinção que Kant faz entre fenômeno e *noúmeno*, realidades a partir das quais podemos compreender as dimensões da existência humana - uma finita, marcada pela determinação natural, e outra racional, na qual o ser humano se revela como causa livre, independentemente de qualquer determinação empírica. Essa causalidade pela liberdade revela a lei moral, a partir da qual a ação é determinada de modo *a priori* e pela qual o ser humano pode realizar-se como fim em si mesmo. Pela vontade livre ele é capaz de engendrar o reino da moralidade, no qual as ideias transcendentais, que não encontram suporte no mundo físico, ganham realidade objetiva.

A atuação livre do ser humano, marcada pela escolha dos fins determinados pela própria razão, caracteriza o sentido positivo da liberdade, em oposição à liberdade de nos movermos em relação a qualquer propósito que nos desperte interesse. O sentido positivo da liberdade, apontou para a compreensão de mais dois sentidos de liberdade que a filosofia de Kant comporta, a liberdade como espontaneidade e liberdade como autonomia, os quais se prestam aos interesses da ciência e aos interesses da moralidade, respectivamente. Ambos os sentidos revelam a exigência de totalidade da razão em cada âmbito no qual ela opera, seja para dar

conta do conhecimento no campo da experiência, seja pela referência às ideias transcendentais, nas quais a razão apoia a necessidade de encontrar a totalidade que está para além das experiências particulares, mas que faz parte da exigência de realização humana.

No que tange à correspondência entre a espontaneidade e a ideia transcendental de liberdade, considerou-se ainda, a partir da indicação de Allysson, que a espontaneidade pode ser percebida no âmbito prático, quando o sujeito decide agir por si mesmo, independente das determinações externas. Trata-se da ação resultante do poder de escolha, através do qual é possível transformar uma máxima subjetiva em uma regra universal.

A consciência da primazia da lei que manda agir de modo incondicionado sobre as necessidades naturais e os interesses particulares, revelou-a, segundo Kant, como o único fato da razão. E, embora alguns leitores de Kant estejam em desacordo no que tange ao modo de concebê-la como um fato da razão, a preocupação que estes mostraram em apontar outras saídas para essa compreensão, destacou a importância desse conceito na ética kantiana, a partir do qual é possível pensar no ser humano para além do determinismo.

A concepção de autonomia como autogoverno arremata a compreensão do ser humano como ser de liberdade, capaz de agir segundo princípios inteiramente racionais, ou seja, agir de acordo com a própria vontade, quando ela obedece à lei dada por ela mesma. Essa compreensão ultrapassou todas as concepções que atrelavam a vontade humana a outro fator de determinação, expressas através da obediência. A autodeterminação da vontade traduz, desse modo, a possibilidade de um reino da liberdade, no qual os fins são admitidos somente se ampliados a todos que se dispõem a agir moralmente. Nesse caso, como destaca Onora O'Neill, trata-se “[...] da ideia de *legislação de todos os agentes, para todos os agentes*” (O'NEILL, 2014, p. 21, grifo da autora).

É, pois, pela autonomia que o ser racional constrói a sua humanidade partilhada de forma sistemática com outras pessoas, sob as mesmas condições de liberdade. E, desse modo, ele pode vislumbrar as possibilidades da concretização de uma sociedade livre, da qual ele participa ativamente, sob os ditames da sua própria razão.

A participação dos sujeitos na sociedade supõe a adequação às regras morais ou políticas constituídas com o propósito de regular a vida de todos, sob condições razoáveis. Nesse sentido, acentuamos a ideia de razão pública como condição sob a qual essas regras são avaliadas e, conseqüentemente, aceitas. Essa ideia, todavia, apesar de encontrar pontos comuns em relação à compreensão que vários autores têm sobre ela ganha contornos bem específicos na filosofia de Immanuel Kant, na medida em que a reivindicação feita pelo autor de que o uso

público da razão seja sempre livre, possibilita a participação de todos nas discussões, assim como o comprometimento com o objeto da discussão, uma vez que, nesse âmbito, a razão é a única autoridade da qual a comunicação deriva. Principalmente porque, fazer uso público da razão, significa falar em nome de todos e não apenas em favor de si ou de alguns.

Os diferentes usos da razão – o público e o privado – propostos por Kant, nos possibilitou a compreensão de que os limites impostos pelas leis civis, ao invés de inviabilizar o esclarecimento, o possibilita, na medida em que assegura as condições de igualdade para uma época na qual o esclarecimento ainda está em processo. Essa distinção reflete a sistematização, própria da filosofia kantiana, que situa o ser humano em duas realidades: a empírica, na qual ele age determinado por condicionantes externos e a transcendental, quando a ação é respaldada na sua própria razão. Nesse caso, ele faz uso público da razão e pode falar a todos, porque não fala apenas o que é de interesse próprio, mas somente o que a razão autoriza, em nome de todos. Nesse sentido, Torres Filho (2004, p. 110) diz que a Ilustração é tomada “no rigor de sua definição transcendental” e nesse âmbito, o uso da razão dá-se de forma irrestrita.

A perspectiva proposta pelo uso público da razão é de que no transcorrer da comunicação as pessoas possam chegar a consensos, assim como avaliar as diferentes convicções para que, no encontro com as outras subjetividades, seja possível identificar o que é razoável. O debate livre e comprometido permite, pois, ampliar as condições da emancipação, na medida em que favorece a construção de uma sociedade livre e justa. Nesse âmbito, o destaque dado à publicação é de que esse instrumento possibilita uma análise cuidadosa de tudo que é comunicado, proporcionando legitimidade ao que é acordado, especialmente no que diz respeito às leis instituídas.

Outro recurso extraído da filosofia de Kant que se oferece como suporte para equacionar os juízos subjetivos e privados à universalidade foi a ideia de *sensus communis*, a qual foi integrada ao pensamento de outros autores, como Arendt, que viu nessa ideia uma possibilidade de efetivação de uma práxis política. Essa ideia é assumida como mediação do compartilhamento das subjetividades no espaço público, na medida em que ela promove um ajuizamento reflexivo que se coloca acima de interesses particulares, em razão daqueles que são comuns a todos, garantindo desse modo, a universalização dos juízos. Sob essas condições, o pensamento vai amadurecendo, provocando uma revolução no interior de cada ser humano e o conseqüente desprendimento das amarras que ora sustentavam a menoridade.

O amadurecimento do pensar, do qual resulta a saída da menoridade, assim como as condições para que ele ocorresse, ancorou-se na crítica, à qual a razão foi submetida para que

ela realizasse um contínuo questionamento de si. A orientação da razão através da crítica nos deu subsídio para compreender como as três *Críticas* se complementam, no sentido de direcionar o ser humano rumo à sua realização última, embora Kant tenha se dirigido a essa temática de forma mais específica na *Ideia* e no *Conflito*. A concepção de história desenvolvida por Kant aponta, pois, para a possibilidade de concretização do fim terminal/moral, o qual resulta de um processo no qual se descortina o sentido da humanidade, construído no chão de muitas tensões, lutas e adversidades, mas que resultam do aperfeiçoamento do pensamento, permitindo, desse modo, o progresso da humanidade. Essa ideia de progresso agrega não somente o progresso moral, mas também o progresso da civilização, na qual as condições para o aperfeiçoamento do espírito são dadas.

O aperfeiçoamento do homem na história, marca o processo de um gradativo esclarecimento, para o qual não há regras capazes de orientar esse movimento, senão o amadurecimento do pensar. Os movimentos de grande impacto, como foi a *Revolução Francesa*, por mais que tenha provocado mudanças políticas, sociais e culturais, não são a causa direta dessa revolução no pensar, a não ser pelo entusiasmo que eles provocam nas pessoas, permitindo-as compreender o movimento de sua própria razão, ou seja, o seu próprio pensar. Todavia, embora Kant tenha visto na *Revolução Francesa* as condições que permitiriam a saída da minoridade, ele abdica das revoluções em favor das reformas, sob alegação de que os movimentos que se amotinam contra a constituição de um Estado de direito, cuja ideia representa a “vontade concorrente e unida de todos” (KANT, 2003, p. 155), insurge contra o próprio povo. Essa postura se alinha à negação do direito de resistência, que ele vê como resistência a si mesmo, o que é contraditório.

A compreensão do Estado como *Ideia* já pressupõe esclarecimento, uma vez que essa ideia configura todo o povo. Nesse sentido, a promoção de reformas por parte do soberano se constitui como manifestação da “vontade unida de todos”. E, mesmo que o soberano venha a atentar contra os direitos do povo, este pode se manifestar publicamente contra toda forma de abuso. Para isso, basta a liberdade, mas uma liberdade apoiada em razões. Trata-se, portanto, de uma razão crítica, na qual os argumentos se sustentam. Responder, pois, à exortação – *Sapere Aude!* – é uma questão de coragem e ousadia!

O olhar sobre o *Esclarecimento/Iluminismo* do século XVIII, mostrou-nos que apesar do movimento ter desvirtuado muito dos propósitos que o edificou, assim como os efeitos desastrosos e pouco iluminados que dele resultou, ainda é possível suscitar o entusiasmo que o permitiu, diante da exigência de sentido que anima a condição humana e o que é necessário

para responder a ela. O esclarecimento, tal como Kant designou e experimentou esse entusiasmo na Alemanha é marcado pela pergunta sobre o próprio termo: O que é Esclarecimento? Esse questionamento nos coloca diante da exigência de responder às questões do nosso tempo, assim como da possibilidade de atuarmos com compromisso e responsabilidade. O esclarecido é aquele que se sabe livre, capaz de agir com autonomia, assim como fazer uso público da razão, na medida em que ela oferece razões que norteiam tanto o pensar como o agir. Conquistar essa autonomia, assim como promovê-la, mediante reflexão, através do uso público da razão é a condição do esclarecimento, do engajamento político e da emancipação humana.

Considerando o propósito com o qual se buscou uma ressignificação do *Iluminismo*, a partir da exigência de fazer da razão uma orientação segura, crítica, salvaguardando as diferenças marcadas pelos diferentes contextos e épocas, constatou-se que a pergunta pelo esclarecimento, na medida em que ela se relaciona com a necessidade de compreender as transformações e problemas enfrentados ao longo da nossa existência, é sempre atual e contínua.

Dada as contribuições do filósofo Immanuel Kant, ao nos propor a compreensão da liberdade de pensar como autonomia, assim como o uso público de uma razão esclarecida, livre e comprometida com questões de toda ordem, conclui-se que tais contribuições favorecem a emancipação humana, na medida em que nos possibilita atuar de forma pública, segundo os princípios da razão.

REFERÊNCIAS

ALLES, N. Kant Rawls e a razão pública. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 21, n. 1, p. 73-91, 2 jun. 2016.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Crítica, dedução e facto da razão. In: PEREZ, Daniel Omar (org.). **Kant no Brasil**. São Paulo: Editora Escuta, 2005. p. 181-209.

ALYSSON, Henry. **Essays on Kant**. Oxford: British Library, 2012.

ALYSSON, Henry. **Kant's theory of taste: a reading of the Critique of Aesthetic Judgment**, Cambridge: Cambridge University Press: 2001.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Damará, 1993.

AMBROSINI, Thiago Felipe. Educação e emancipação humana: uma fundamentação filosófica. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n.47, p.378-391, set. 2012.

BIANCHI, Bernardo. **Dois conceitos de emancipação**. 2017. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/>>. Acesso em: 07 nov. 2020.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BUENO, Vera Cristina de Andrade. A faculdade de filosofia e a prática do uso público da razão. **Estudos kantianos**, Marília, v. 3, n. 1, p. 169-176, jan./jun. 2015.

CAMARGO, André Campos, GUAZZELLI, Raphael. A Aufklärung como contra governabilidade. **Intuitio**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 71-82, jan. 2013.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2017.

DELIGIORGI, Katerina. **Kant and the culture of enlightenment**. State University of New York, 2005.

DELIGIORGI, Katerina. Universalisability, publicity, and communication: Kant's Conception of Reason. *European Journal of Philosophy*, 2002. Disponível em: < (PDF) Universalisability, Publicity, and Communication: Kant's Conception of Reason|Katerina Deligiorgi-Academia.edu>. Acesso em: 07 maio 2020.

FERRY, Luc. **Kant: uma leitura das três “críticas”**. Tradução de Karina Jannini. 2.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GIACOIA, Oswaldo Junior. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.

GODOY, Junior Felipe de. Ideais reformatórios abarcados pelo pietismo, que se secularizaram no iluminismo alemão do século 18. **Revista Teológica Brasileira**, São Bento do Sul, v. 20, n. 1, p. 155-181, dez. 2012.

GUYER Paul. **Kant**. London: Taylor & Francis Group, 2006.

GUYER Paul. **Virtues of freedom: selected essays on Kant**. United States of America: Oxford university press, 2016.

HECK, José. O princípio kantiano da publicidade na moral e no direito. **Síntese nova fase**, Belo Horizonte, v. 36, n. 115, p. 285-300, jan, 2009.

HILL, Thomas Jr. **The blackwell guide to Kant's ethics**. Wiley Blackwell. Malaysia: Vivar Printing Sdn Bhd, 2009.

HILL, Thomas Jr. The conception of autonomy. In: CHRISTMAN, John. **The inner citadel: essays on individual autonomy**. Brattleboro, Vermont: Echo Point Books & Media, 2014. p. 91-105.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005

HORN, Christoph. Qual é o fundamento da filosofia política de Kant? Santa Maria. **Studia Kantiana**, v. 7, n. 8, 2009.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. Dos usos público e privado da razão segundo Immanuel Kant. **Passages de Paris**, França, n. 7, p. 223-231, 2012. Disponível em: <http://www.apebfr.org/passagesdeparis/editione2012/articles/pdf/PP7_varia7.pdf>. Acesso em: 06 abr. 2020.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Organização: Ricardo R. Terra. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

KANT, Immanuel. et al. **O que é esclarecimento**. Tradução de Paulo Cesar Gil Ferreira; revisão: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: VIAVERITA, 2011.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.

KANT, Immanuel. **Sobre a expressão corrente**: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. Tradução de Artur Morão. Disponível em: <<http://www.lusosofia.net/>>. Acesso em: 05 ago. 2020.

KANT, Immanuel. **Textos seletos**. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes. 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KANT, Immanuel. **A Paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, Immanuel. **O Conflito das faculdades** (1798). – (Textos filosóficos; 37). Tradutor: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2017.

KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento? In: _____. **Textos seletos**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

KANT, Immanuel. **Respostas à pergunta: que é Esclarecimento?**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana**. Tradutor Edmilson Meneses. São Paulo: Editora UNESP, 2010. 132 p.

KANT, Immanuel. et al. **O que é Esclarecimento?**. Tradução de Paulo César Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. 99p

KANT, Immanuel. **Manual dos cursos de lógica geral**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2014.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Tradução de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2017.

KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987. 192 p.

KANT, Immanuel. **A Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

KANT, Immanuel. **A Religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KLEINGELD, P. (2011). Kant, história e a ideia de desenvolvimento moral. **Cadernos De Filosofia Alemã: crítica e modernidade**, v. 18, p. 105-132. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i18p105-132>>. Acesso em: 05 jan. 2021.

KEINERT, Maurício Cardoso. A história e a crítica: esclarecimento e cosmopolitismo em dois opúsculos de 1784. In: LIMONGI, Maria Isabel; FIGUEREDO, Vinicius de; REPA, Luiz (Org.). **O público e suas normas**. São Paulo: Barcarola, 2015. p. 139-155.

KLEIN, Joel Thiago. **Kant e a ideia de uma história universal**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Filosofia)

KOUKOUZELIS, Kostas. Rawls and Kant on the public use of reason. **Philosophy & social**. 2009. criticism v. 35 n. 7, p. 839–865. Disponível em: <<http://www.sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav>>. Acesso em: 27 mar. 2019.

LEBRUN, Gérard. **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras, 2012.

LIMA, Francisco Josivan Guedes de. **A teoria kantiana das relações internacionais: pressupostos Morais, Jurídicos e Políticos**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015. 160p.

Disponível em: <<https://cupdf.com/document/a-teoria-kantiana-das-relacoes-internacionais-francisco-jozivan-guedes.html>>. Acesso em: 07 nov. 2020.

LLOYD, Genevieve. **Enlightenment shadows**. New York: Oxford University Press. 2013, 185p.

LOPARIC, Zeljko. **O fato da razão**: uma interpretação semântica. Campinas, SP: Unicamp, 1999. (Analytica, v. 4)

LOSURDO, Domenico. **Autocensura e compromisso no pensamento político de Kant**. Tradução Ephrain Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

MARTINS, Estevão de Resende. **Natureza, sentimento e liberdade**: elementos da ética pré-crítica de Kant. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. (Cadernos da UNB)

MEIRELES, Agostinho de Freitas. **Crítica e história em Kant**. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

MENEZES, Edmilson. Kant: Esclarecimento e Educação Moral. **Cadernos de filosofia alemã**, São Paulo, v. 19; n. 1, p. 117-147, jan./jun. 2014.

NOUR, Soraya. **À paz perpétua de Kant**: filosofia do direito internacional e das relações internacionais. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

O'NEILL, Onora. The public use of reason. In: _____. **Constructions of Reason**: explorations of Kant's Practical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press. 1990. Disponível em: <books.google.com.br>. Acesso em: 07 out. 2020.

O'NEILL, Onora. Vindicar a razão. In: GUYER, Paul. **Kant**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

O'NEILL, Onora. Autonomia, pluralidade e razão pública. **Cadernos de Filosofia alemã**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 15-34, 2014.

PASQUARÈ, Roberta. On Kant's Concept of the Public Use of Reason: A Rehabilitation of Orality. **Estudos Kantianos**, Marília, v. 8, n. 1, p. 101-110, jan./jun., 2020.

PLATÃO. **A república**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 15.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1949.

QUONG Jonathan. **Public Reason**. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/public-reason/fromtheSpring2018Editionofthe>>. Acesso em: 22 mar. 2021.

RAUSCHER, Frederick. A Institucionalização da Razão. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 21, n. 32, p. 167-178, dez. 2012. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/381>>. Acesso em: 03 set. 2021.

REATH, Andrews. **Agency & autonomy in Kant's moral theory**. United States: Oxford University, 2006.

ROCHA, Munira Gottardello De. A filosofia política de kant, segundo Heimer Klemme. **Kant e-Prints**, Campinas, Série 2, v. 5, n. 4, p. 01 - 06, número especial, jul./dez. 2010.

RAWLS, John. The Idea of Public Reason Revisited. **The University of Chicago Law Review**, v. 64, n.3, 1997. p.765–807. Disponível em: <chicounbound.uchicago.edu>. Acesso em: 03 set. 2020.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Kant e a criação da filosofia como espaço público. In: CALOVI, Gustavo Ellwanger; CORTES, Rafael da Silva (Org.). **Reflexões sobre a filosofia prática de Kant**. Santa Maria, RS: Ed. UFSM, 2018. p. 213-245.

SANTOS, Robinson dos. Liberdade e coerção: a autonomia moral é ensinável? **Studia Kantiana**, 11, p. 201-216, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**, a imaginação; a questão do método. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

NODARI, Paulo César, SAUGO, Fernando. Esclarecimento, educação e autonomia em Kant. **Conjectura**, Caxias do Sul, v. 16, n. 1, p. 133-167, jan./abr. 2011.

SCHNEEWIND, J. B. Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant. In: GUYER, Paul (Org.). **Kant**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

SCHNEEWIND, J. B. **A invenção da autonomia**: uma história da filosofia moral moderna. Tradução de Magda França Lopes. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005.

SCHÖNECKER, Diemar, WOOD, W. Allen. **A fundamentação da metafísica dos costumes**: um comentário introdutório. São Paulo: Edições Loyola, 2014

SENEDA, Marcos César. Kant e o Esclarecimento como estratégia política para a educação a humanidade. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, n. 19, p. 89-102, nov.2012/ abr. 2013.

SENSEN, Oliver. **Kant on moral autonomy**. New York: Cambridge University Press, 2013.

TERRA Ricardo. La actualidad del pensamiento político de Kant. **Episteme** [online], v.28, n.2, p. 93-118, 2008.

TERRA, Ricardo Ribeiro. **A política tensa**: ideia e realidade na filosofia da história de Kant. São Paulo: Editora Iluminuras LTDA, 1995.

TERRA, Ricardo Ribeiro. **Passagens**: estudos sobre a filosofia de Kant. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

TERRA, Ricardo Ribeiro. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: KANT, Emmanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

TERNAY, Henry d'Aviau. Kant e a revolução francesa. **Síntese nova fase**, v. 16, n. 47, p.13-28, 1989.

TORRES FILHO, R. R. Respondendo à pergunta: quem é a ilustração? **Discurso**, v.14, p.101-112, 1983. Disponível em:< <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1983.37905>>. Acesso em: 03 set. 2020.

WALKER, Ralph. **Kant**. Tradução de Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

WEIL, Eric. **Problemas kantianos**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.

WOOD, Allen W. **Kant**. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.