

A esfera pública entre a Aufklärung e o antagonismo - a prioridade da filosofia social de Kant na reflexão sobre a história¹

Bernardo Santos

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa  

<https://dx.doi.org/10.5209/kant.91620>

PT Resumo: Neste trabalho, procurarei explicitar qual a relação entre as caracterizações substancialmente distintas da esfera pública efetuadas por Kant. Nos escritos sobre a Ilustração é enfatizada a componente produtiva deste espaço e são identificadas as condições que permitem fomentar um progresso social e político. Por outro lado, nos opúsculos sobre a ideia de uma história universal, é antes enfatizada a sua dinâmica antagónica. À primeira vista, a história teleológica segundo um plano de natureza parece relegar para segundo plano o papel da esfera pública e do uso público da razão. Porém, dado o estatuto epistémico da filosofia da história, procurarei evidenciar que, pelo contrário, esta ideia regulativa apenas possui significância filosófica devido aos efeitos da sua difusão pública. Assim, aquilo que motivou a elaboração de uma filosofia a história foi antes o potencial político do pensamento público e, como tal, a teleologia da história é secundária face à conceção da esfera pública.

Palavras-chave: esfera pública; uso público da razão; teleologia; história; Kant

ENG The public sphere between the Aufklärung and antagonism - the priority of Kant's social philosophy in his reflections on history

Abstract: In this work I seek to explain the relationship between the substantially different characterizations of the public sphere made by Kant. In his writings on the Enlightenment, the productive component of this space is emphasized and the conditions that allow social and political progress to be fostered are identified. On the other hand, in the texts on the idea of a universal history, its antagonistic dynamics are rather emphasized. At first glance, the teleological history according to a plan of nature seems to relegate the public sphere and the public use of reason to a secondary role. However, given the epistemic status of the philosophy of history, I will seek to highlight that, on the contrary, this regulative idea only has philosophical significance due to the effects of its public dissemination. Thus, what motivated the elaboration of a philosophy of history was rather the political potential of public thought, and, thus, the teleology of history is secondary to the conception of the public sphere.

Keywords: public sphere; public use of reason; teleology; history; Kant.

Resumo: Introdução. 1. Pensamento, comunicação e ilustração na esfera pública. 2. Antagonismo e a destinação do género humano: a outra face da esfera pública. 3. A ideia da história no sistema da filosofia transcendental. 4. O pensamento público como a verdadeira fonte de progresso. Bibliografia.

Cómo citar: Santos, B., (2024): A esfera pública entre a Aufklärung e o antagonismo - a prioridade da filosofia social de Kant na reflexão sobre a história, *Con-Textos Kantianos*, 19, 197-208. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.91620>

Introdução

Na filosofia da história de Kant encontramos uma concatenação única de várias das ideias cardeais do pensamento iluminista. Entre elas está um inevitável pendor universalista que, por sua vez, projeta como marca

¹ Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto «UIDP/00310/2020» com o identificador DOI 10.54499/UIDP/00310/2020.

decisiva do desenrolar histórico o progresso sociopolítico. A orquestrar esta história universal está a concepção teleológica de uma natureza providencial que forçosamente garantiria a consecução de um estado jurídico pleno por meio do antagonismo social.

Tal como a filosofia da história iluminista em geral, estas ideias foram alvo de algumas críticas significativas. A experiência histórica do século XX acentuou uma legítima desconfiança na narrativa de um progresso inexorável. E quando esse mesmo progresso é invariavelmente obtido através da sucessão de disputas e do sofrimento dos indivíduos, assim justificando-os, então essa suspeição naturalmente acentua-se. De um ponto de vista teórico, a filosofia da história de Kant parece também consistir numa metafísica da história difícil de conjugar com os princípios basilares da filosofia crítica². Estas são algumas das razões que tornam esta parte do pensamento kantiano alvo de interpretação e discussão contínuas.

Paralelamente a esta visão sistemática da história, Kant desenvolve, naquilo que se pode chamar a sua filosofia social, uma visão do progresso sociopolítico baseada em princípios possivelmente mais consensuais – nomeadamente, numa visão da esfera pública baseada na liberdade de expressão e no que o autor qualifica de um “uso público da razão”. No presente ensaio pretendo compreender de que modo a ideia do desenvolvimento social por meio do pensamento público e da comunicação se relaciona com a ideia de uma história universal teleologicamente orientada para um propósito cosmopolita. Em face desta última, o pensamento público não parece ser nem uma condição necessária para o desenvolvimento sociopolítico (pois, a “arte forçada” da natureza conduziria sempre a esse desfecho), nem uma condição suficiente (pois, como Kant afirma, o antagonismo social e as pulsões egoístas são mais comuns do que as manifestações de sabedoria e racionalidade e, como tal, determinam mais significativamente os acontecimentos). Será, então, a noção de uma esfera pública aberta, com as devidas condições epistémicas e políticas estabelecidas, secundária face à ideia da história universal? Após explorar cada uma destas faces do pensamento de Kant, concluirei que, ao invés de relegar a esfera pública para segundo plano, a filosofia da história de Kant apenas possui significância enquanto um ato de pensamento público cujo propósito é pragmático. Assim, enquanto a ideia da história possui um carácter meramente regulativo, a noção da esfera pública livre e do progresso que esta pode desencadear é uma tese acerca das potencialidades do espaço público e da comunicação do pensamento filosófico neste espaço. Nesta ótica, toda a filosofia da história de Kant é orientada por uma compreensão da esfera pública e do potencial produtivo deste espaço, e a sua elaboração tem, acima tudo, como propósito a sua própria divulgação, numa tentativa de desencadear efeitos sociais, políticos e, em última instância, morais através do mundo letrado. Ao abordar a importância fulcral desta concepção do espaço público, desvelar-se-á igualmente uma conexão conceptual entre esta concepção e o conceito de filosofia que, para Kant, confere dignidade à mesma – nomeadamente, o conceito de uma filosofia em sentido cosmopolita.

1. Pensamento, comunicação e ilustração na esfera pública

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. (KrV, A XI, Nota)

Em várias instâncias da sua obra, Immanuel Kant não se absteve de se imergir nas preocupações do seu tempo, oferecendo mesmo a sua própria concepção da *Aufklärung*. E ainda que plenamente imbuído do espírito da sua época, no entanto, a *filosofia crítica* não só se distingue pelo seu contributo único, como de certo modo constitui o pináculo da reflexão iluminista: nomeadamente, ao colocar a própria razão sob escrutínio. De facto, poder-se-á afirmar que o excerto que inicia este capítulo, retirado da introdução da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781), estabeleceu, à época, o mote da vindoura obra do pensador prussiano - um mote perfeitamente enquadrado no espírito das luzes. Assim, anos antes de publicar as obras onde empreenderia tais projetos, Kant anunciava que toda e qualquer autoridade, seja esta científica, ética, religiosa ou política, apenas poder-se-ia considerar justificada se suportasse o “livre e público exame” da razão.

É no famoso opúsculo de 1784 que Kant apresenta a sua célebre definição do iluminismo:

O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo. (WA, AA 8:35)

Mais do que um progresso material no corpo das ciências ou nas condições sociais e institucionais, o iluminismo seria primeiramente a *passagem da humanidade à maioridade*. A menoridade, por sua vez, consistiria numa “incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem”. Retido nesta menoridade, o ser humano permaneceria antes dependente de *tutores*: isto é, se por um lado, tal como indica o excerto que inicia este ensaio, a época do autor era para este a época da crítica, onde qualquer autoridade deveria ser submetida à pública avaliação racional, inversamente a menoridade é a incapacidade de realizar tal crítica. Ao invés, o indivíduo comodamente menor tem como *grilhões* “preceitos e fórmulas,

² Segundo Yovel (1980, p.155), a filosofia da história elaborada na *Ideia* é ainda “um vestígio do seu pensamento dogmático, cronologicamente, mas não sistematicamente, simultâneo com o início do período crítico”.

instrumentos mecânicos do uso racional ou, antes, do mau uso dos seus dons naturais” (WA, AA 8:36). No opúsculo “*Que significa orientar-se no pensamento?*”, de 1876, Kant completa a ideia apresentada dois anos antes, afirmando que “*pensar por si mesmo* significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima de pensar por si mesmo é a *Ilustração (Aufklärung)*” (WDO, AA 8:146). A ilustração plasma-se, pois, simultaneamente num momento histórico e numa máxima subjetiva segundo a qual o homem deverá procurar no exercício da sua própria razão – portanto, no pensamento – o assentimento crítico para qualquer autoridade, lei ou princípio.

Não obstante, é certo que o momento subjetivo onde um dado indivíduo atinge a maturidade crítica, fomentando em si o espírito da liberdade de pensamento e da avaliação racional, está ainda distante da efeméride civilizacional onde uma sociedade, ou o todo da humanidade, inaugurariam uma nova época das luzes. Isto é, à primeira vista esta concepção poderia aparentar depositar em demasia as esperanças de um progresso na condição subjetiva e mental de cada indivíduo. De que modo poderia a ilustração marcar uma época? Porquê esperar que os membros de uma sociedade atinjam simultaneamente a maioria intelectual? Em suma, como poderão as luzes concretizar-se num dado momento histórico? Ora, se a apresentação do iluminismo enquanto uma máxima do pensamento autónomo poderá tornar aparente que esta é uma questão do foro íntimo de cada indivíduo, no entanto, a principal tese de Kant remete indubitavelmente a ilustração para o *espaço público*. Poder-se-á inclusive afirmar que Kant transporta radicalmente a *própria possibilidade de pensar com correção* para a esfera pública³ ao afirmar que:

A liberdade de pensar contrapõe-se, em primeiro lugar, à coação civil. Sem dúvida, há quem diga: 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 pensaríamos nós se, por assim dizer, não pensássemos em comunhão com os outros, a quem comunicamos os pensamentos e eles nos comunicam os seus! Por conseguinte pode muito bem dizer-se que o poder exterior, que arrebatava aos homens a liberdade de comunicar publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de pensar [...] (WDO, AA 8:144)

A possibilidade da passagem de uma sociedade à maioria intelectual não está, pois, dependente da concomitante, mas exteriormente alheada, ilustração de cada indivíduo. Ao invés, na base do pensamento autónomo está a *comunicação* do mesmo. O constrangimento da liberdade de comunicar redundaria na incapacidade de pensar corretamente e, por isso, impossibilitaria a ilustração. Segue-se, então, a necessidade de promover a liberdade de *pensar publicamente*. Ora, recuando ao texto de 1784, encontramos no seu núcleo justamente esta tese. Aqui, Kant afirma que “são muito poucos os que conseguiram mediante a transformação do seu espírito arrancar-se à minoridade e iniciar então um andamento seguro” (WA, AA 8:36). No entanto, ao contrário da tentativa solitária de saída da minoridade, “é perfeitamente possível que um público a si mesmo se esclareça. Mais ainda, é quase inevitável, se para tal lhe for dada liberdade. [ênfase acrescentada]” (*Ibidem*). Essa liberdade é, então, nada mais do que a liberdade de pensar publicamente, ou nas palavras do autor, a liberdade de “fazer um *uso público* da razão”.

A distinção que Kant efetua entre um uso público e um uso privado da razão é peculiar face à habitual distinção entre o público e o privado. O contraste entre ambas as concepções do domínio público e privado fica de imediato patente quando Kant afirma que o uso privado da razão é aquele que “alguém pode fazer [...] num certo *cargo público* ou função a ele confiado” (WA, AA 8:37). Se o uso público da razão não se resume à condução de assuntos institucionais, estando estes antes incluídos no seu uso privado, então, em que consiste exatamente o seu uso público? Considerem-se os exemplos que o autor oferece: na qualidade de súbdito, que tem a obrigação de pagar os seus impostos, de oficial, que deve acatar as ordens dos seus superiores, ou de clérigo, que deve transmitir os ensinamentos ortodoxos da sua igreja, cada um destes indivíduos, ao agir segundo a norma que cada uma das suas instituições lhe impõe (seja este uma instituição pública ou privada, segundo a distinção comum) efetua, pois, um uso privado da sua razão. No exemplo do clérigo, afirma Kant que este, como “ensina em consequência da sua função”, então “não tem o livre poder de ensinar segundo a sua opinião própria, mas está obrigado a expor *segundo a prescrição e em nome de outrem*. [ênfase acrescentada]” – em suma, o seu uso da razão “não é livre e também o não pode ser, porque exerce *uma incumbência alheia* [ênfase acrescentada]” (WA, AA 8:38). Através destes exemplos, podemos apreender a que se refere Kant quando alude a um uso público da razão: trata-se, pois, de comunicar os pensamentos a um público, não em nome de uma dada instituição ou organização, mas, sim, em nome do próprio, nomeadamente, enquanto erudito. Consequentemente, trata-se de exercer e comunicar publicamente um pensamento autónomo, que não visa representar o interesse de uma dada facção, mas, antes, apresentar uma reflexão exclusivamente guiada pela razão. A verdadeira liberdade de pensamento alicerça-se justamente nesta autonomia: diz-nos Kant que “a liberdade de pensamento significa também que a razão não se submete a nenhuma outra lei a não ser àquelas que ela a si mesmo dá” (WTO, AA 8:145). Assim sendo, o exercício desta liberdade denota, primeiramente, o alheamento face às normas e princípios de raciocínio *particulares*, de quaisquer instituições (*privadas*, na medida em que são *parciais*) que cada um daqueles indivíduos possa representar ou fazer parte. Inversamente, na qualidade de erudito, cada um dos indivíduos tem, para o autor, a liberdade e até responsabilidade de apresentar “todos os seus pensamentos

³ Este foi um dos aspetos da filosofia política de Kant destacados por Hannah Arendt nas suas *Lectures on Kant* (Arendt, 1992). Mais recentemente, este ponto é igualmente enfatizado pelos denominados *construtivistas kantianos* que, dada esta ligação entre pensamento e comunicação, procuram defender que de um ponto de vista kantiano a própria razão tem uma natureza pública, inerentemente plural e, até, quase dialógica. Veja-se, por exemplo, (O’neill, 2017) e (Bagnoli, 2017)

cuidadosamente examinados e bem-intencionados sobre o que de erróneo há naquele símbolo” (WA, AA 8:38). O uso público da razão é, pois, aquele que não está privado, por força de uma autoridade englobante, de questionar qualquer lei, norma ou costume. É justamente aquele que deve caracterizar a “época da crítica”.

Embora o autor considerasse que a sua época foi a época da crítica, porém, não a considerou uma “época esclarecida” (WA, AA 8:40): enquanto período da crítica, esta seria justamente caracterizada por um gradual processo de ilustração em curso, possibilitado pelo exercício público do pensamento e pela avaliação racional. Era evidente para o autor que, enquanto momento histórico, a consecução da maioria intelectual não era ainda uma realidade. O entusiasmo das luzes dirigia-se antes para os “claros indícios de que se lhes abre [aos indivíduos] agora o campo em que podem atuar livremente” (WA, AA 8:37) – dirigia-se, pois, para os primeiros esforços de um público intimamente reduzido e privilegiado, de se arrancar à minoridade e de pensar livremente. E se tais considerações parecem de facto dirigir-se ao socialmente circunscrito público que habitava os emergentes salões literários – ideia reforçada por um aparente elitismo que parece restringir o uso público da razão ao “mundo letrado” – não obstante, uma leitura sóbria do texto sobre as luzes permite verificar que este aponta claramente para um público mais extenso.

O corpo do texto é frequentemente pautado pela aparição de uma omnipresente figura que lhe parece subjazer, nomeadamente, a *natureza*: refere Kant que há muito foi o homem liberto pela natureza de qualquer controlo alheio; reitera igualmente a “vocação de cada homem para por si mesmo pensar [ênfase acrescentada]” (WA, AA 8:37), e afirma ainda que o “avanço progressivo da ilustração” é a “determinação original” da natureza humana. Finalmente, na conclusão do opúsculo encontramos a seguinte passagem:

Se, pois, a natureza, debaixo deste duro invólucro, desenvolveu o germe de que delicadamente cuida, a saber, a tendência e a vocação para o pensamento livre, então ela atua por sua vez gradualmente sobre o modo do sentir do povo (pelo que este tornar-se-á cada vez mais capaz de agir segundo a liberdade) e, por fim, até mesmo sobre os princípios do governo, que acha salutar para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que uma máquina, segundo a sua dignidade. (WA, AA 8:41-2)

Em relação ao que anteriormente foi exposto há, pois, um forte reforço da possibilidade da concretização da ilustração: Kant apresenta o livre pensamento como uma vocação dos indivíduos, fomentado por uma determinação original da natureza humana, um germe que a natureza “delicadamente cuida”. Enquanto momento histórico, a passagem à maioria seria algo mais substancial que uma mera hipótese ou tendência histórica, mas, antes, uma garantia alimentada pela constituição natural dos seres humanos. Por paradoxal que possa soar, estes seriam, portanto, *naturalmente impelidos* para a liberdade. Ora, um conhecimento da restante obra de Kant facilmente revela o caráter problemático da anterior afirmação: a ideia de desvelar filosoficamente um plano histórico, teleologicamente orientado pela natureza, através da análise da totalidade das causas que influem no campo da história, está certamente para lá do estrito limite que a *Crítica da Razão Pura* estabeleceu para a especulação metafísica.

Esta aparente contradição proporcionou uma discussão quanto ao lugar da filosofia da história no sistema da filosofia crítica e tem sido objeto da literatura ao longo das últimas décadas⁴. Porém, averiguar a validade crítica desta tese é apenas um passo para a conclusão que este ensaio pretende alcançar. As próximas secções serão dedicadas a apurar o lugar, propósito e propriedades da tese acerca do pensamento livre na esfera pública que aqui expus, quando confrontada com tais considerações, mais desenvolvidas e de pendor distinto, igualmente presentes nos escritos sociais de Kant.

2. Antagonismo e a destinação do género humano: a outra face da esfera pública

Na leitura da *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (daqui em diante, denominada *Ideia*) rapidamente nos apercebemos que ao otimismo que ressalta do anterior opúsculo subjaz uma visão profundamente desencantada dos modos da sociedade e da cultura:

Não é possível conter uma certa indignação quando se contempla a sua azáfama [dos homens] no grande palco do mundo; e não obstante a esporádica aparição da sabedoria em casos isolados, tudo, no entanto, se encontra finalmente, no conjunto, tecido de loucura, vaidade infantil e, com muita frequência, também de infantil maldade e ânsia destruidora: pelo que, no fim de contas, não se sabe que conceito importará instituir para si acerca da nossa espécie, tão convencida da sua superioridade. (*IaG*, AA 8:17-8)

Longe está, pois, a cómoda minoridade anteriormente descrita de ser o maior dos entraves ao progresso social e político. Mais do que uma cobardia intelectual, colmatável pelo pensamento público, o maior problema que o género humano enfrenta é antes a “loucura, vaidade infantil [...], infantil maldade e ânsia destruidora” que caracteriza a história das suas ações. A esperança de uma passagem à maioria parece assim reduzida a um devaneio otimista, com tanto de improvável quanto de ingénuo. No entanto, chegados a este ponto, estamos já cientes da ideia de uma determinação original da natureza humana que, em face da possível condenação da história humana a errática deambulação, garantiria que as múltiplas manifestações de irracionalidade da humanidade, ao invés de ditarem a sua perdição, constituíssem antes os próprios motores do seu progresso. Na *Ideia*, o propósito de Kant é justamente o de explicar como um tal plano é

⁴ Ver, por exemplo, Yovel (1980) e Soromenho-Marques (1998).

possível e como se manifesta – em suma, visa responder à questão, será possível encontrar um *fio condutor a priori* para a potencialmente errática história humana?

A dificuldade de descrever a história da humanidade segundo um tal fio condutor, patenteia-se de imediato na dupla natureza dos seres humanos (tal como Kant a concebe). Divididos entre uma capacidade racional para a cooperação e sociabilidade e, contrariamente, uma propensão natural para o antagonismo, a manifestação das suas ações faz transparecer esta contradição interna. Em face deste quadro desanimador, afirma Kant que não há outra opção o filósofo senão a de procurar descobrir “uma *intenção da natureza* no absurdo trajeto das coisas humanas, a partir do qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio, mas, no entanto, em conformidade com um determinado plano de natureza.” (IaG, AA 8:18).

Da perspetiva do autor, enquanto criatura natural o ser humano teria uma qualidade que o distingue das restantes criaturas terrestres: a posse de uma faculdade racional. No entanto, embora este seja um *animal rationabile*, deve ainda tornar-se um *animal rationale* (Anth, AA 7:321). É a posse desta faculdade que permite transpor uma conduta instintiva e que, como tal, ao invés de o tornar de antemão um ser plenamente finalizado do ponto de vista da sua racionalidade, indica antes o intento da natureza para com a espécie humana: nomeadamente, que este “tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal, e que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão” (IaG, AA 8:19). Enquanto uma faculdade que possibilita uma transgressão do instinto, a razão abre espaço para uma nova conduta, definida a partir da livre vontade dos seres humanos. É por esta razão que Kant afirmava no opúsculo sobre o iluminismo que a natureza havia há muito liberto o homem da tutela alheia – do ponto de vista das suas habilidades naturais, este encontra-se determinado a retirar da própria razão tudo aquilo que necessita, não sendo apenas cegamente guiado pelo instinto, como seriam as outras criaturas naturais. Tal como traçado na sua antropologia, para Kant, este é o próprio caráter do género humano: uma potência historicamente distendida e a capacidade de determinar os seus próprios fins – sejam estes técnicos, culturais ou políticos⁵.

Porém, para concretizar estas disposições naturais a mera existência das mesmas no ser humano não é suficiente para as ver historicamente potenciadas – a fragilidade da cultura e das instituições e as inclinações destrutivas dos seres humanos colocam constantemente sob pressão qualquer progresso civilizacional. Não obstante, como a estrutura da *Ideia* indica, a noção de *natureza* aqui empregue não se extingue na determinação de um caráter potencial para a natureza humana: o principal elemento de ligação entre este caráter e a sua evolução histórica é uma “doutrina teleológica da natureza”, que afirma que “todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e apropriado” (IaG, AA 8:18). A disposição transforma-se assim numa *destinação*, destinação esta que, mesmo não se materializando integralmente nos indivíduos, materializar-se-ia na espécie ao longo de um vasto período e de sucessivas gerações.

É na quarta proposição da *Ideia* que vemos introduzido o elemento que completa esta história filosófica da humanidade. Quais são, afinal, os meios que a natureza emprega para realizar a destinação racional do ser humano? Pois poder-se-ia questionar se os seus instintos contraproducentes anulariam, por via do livre-arbítrio, as disposições racionais que a natureza neles coloca, assim negando a sua pretensa destinação. A resposta de Kant a esta questão é negativa, pois é partir do próprio conflito entre as inclinações que a realização dos intentos da natureza se verifica. O meio da natureza para realizar as suas disposições do ser humano “é o antagonismo das mesmas na sociedade” e, portanto a “sociabilidade insociável” dos indivíduos (IaG, AA 8:20).

Assim, de modo a solucionar o maior desafio para a constituição de uma história orientada para fins racionais, segundo um fio condutor *a priori* – nomeadamente, o desafio do antagonismo e inconstância que caracterizam a história, colocando permanentemente em causa os avanços civilizacionais – Kant incorpora na sua conceção este mesmo antagonismo enquanto principal fator de desenvolvimento, tornando-o assim o meio predileto de uma natureza que assume as proporções providenciais de grande artífice. A história desenrolar-se-ia de tal modo que à aparente aleatoriedade das ações humanas, mesmo quando compostas pelo somatório de fins pessoais, egoístas e arbitrariamente selecionados, subjaz, na realidade, a intenção da natureza de ver o género humano retirar da sua razão os fins que lhe permitam atingir um máximo de perfeição social e política. Nas palavras de Kant,

Assim se desenvolvem pouco a pouco todos os talentos, se forma o gosto e, através de uma ilustração continuada, o começo converte-se na fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode mudar a grosseira disposição natural em diferenciação moral relativa a princípios práticos determinados e, deste modo, metamorfosear também por fim uma consonância para formar sociedade, patologicamente provocada, num todo moral. (IaG, AA 8:21)

Delineado este esquema, chega, pois, a altura de abordar a seguinte questão: nesta história universal, orientada para uma finalidade social e política, qual o lugar da ilustração concebida enquanto progresso social e político através do *livre pensamento* e da *comunicação*? Em face deste movimento naturalmente determinado, que engloba não só a conduta “natural” dos homens, como também as manifestações da sua

⁵ Cada tipo de fins corresponde às três disposições que Kant identifica no ser humano: a disposição *técnica*, que lhe permite preservar a sua espécie, satisfazendo as suas necessidades elementares; a disposição *pragmática*, cujo principal propósito é o de se educar através dos produtos da cultura; e, finalmente, a disposição *moral* que lhe garante a possibilidade de se governar segundo uma constituição civil definida pela razão. Cf. Anth., AA 8:321-325

livre vontade, o uso público da razão parece ser relegado para segundo plano enquanto motor de desenvolvimento social. Contrariamente, o progresso social é patologicamente provocado e relega para segundo plano a importância do uso público da razão. Como verificámos anteriormente, segundo Kant, as aparições de sabedoria na esfera pública são esporádicas e, pelo contrário, a loucura e irrazoabilidade são omnipresentes. De igual modo, como o anterior trecho indica, a “ilustração continuada” parece estar agora imersa no plano de natureza que garante que os indivíduos abandonarão inevitavelmente a menoridade intelectual, com ou sem um esforço consciente para pensarem conjuntamente.

De modo a dar resposta a esta questão será necessário responder primeiramente a outra: qual é o estatuto epistémico e filosófico deste plano de natureza? De que modo pretende este aplicar-se à realidade social e histórica? E de que modo evita o autor a transgressão dos limites estabelecidos pela primeira *Crítica*, que restringe o conhecimento dos objetos aos limites da experiência possível? O ponto seguinte será assim dedicado a dar resposta a tais questões. De seguida procurar-se-á diferenciar a tese do uso público da razão, realçando a sua importância na filosofia social e histórica de Kant e contrariando a ideia de que este foi relegado para segundo plano.

3. A ideia da história no sistema da filosofia transcendental

Na primeira *Crítica* é estabelecido que, no seu uso lógico, a razão “procura reduzir a grande diversidade dos conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios (condições gerais) e assim alcançar a unidade suprema dos mesmos” (KrV, A 305 / B 361). Esta procura, pois, ascender na série de condições que determinam os juízos e conceitos do entendimento, sendo que estes últimos são o único material sobre o qual incide o seu uso (i.e., a razão trabalha sobre conceitos e não sobre intuições sensíveis e, por isso, não está diretamente relacionada com as aparições sensíveis dos objetos). Assim sendo tal como o entendimento está para a intuição como garantia da sua unidade transcendental, de igual modo, a razão, enquanto faculdade dos princípios, procura conferir a máxima unidade ao entendimento e aos seus conteúdos. Para lá desta função lógica, poder-se-ia questionar se, no seu uso puro, esta faculdade possui um princípio transcendental que, na senda do seu uso lógico, procura ascender na série de condições até ao *incondicionado* e apresentar a *totalidade de condições* enquanto objeto – ou, sinonimamente, se é possível obter um conhecimento sintético *a priori* desse mesmo objeto. O corpo deste conhecimento consistira num conjunto de proposições que Kant denomina de *transcendentes*, pois encontrar-se-iam para lá do âmbito de qualquer experiência possível. Ora, o desenlace do exame à possibilidade de um tal conhecimento sintético *a priori* é conhecido: é justamente por transpor o limite de qualquer experiência possível que o princípio *a priori* que impele a razão para a busca da totalidade das condições não tem qualquer uso empírico adequado (KrV, A 308/ B 365). A *Crítica* procurou demonstrar que todos os raciocínios dialéticos da razão pura “são ilusórios e destituídos de fundamento” (KrV, A 642/ B 670) e que às suas ideias nenhum objeto da experiência poderá corresponder. Esta breve exposição da propensão dialética da razão ser-nos-á essencial para a compreensão da natureza epistémica dos escritos sobre a história.

Num texto de 1786 sobre a temática da história (*Começo Conjetural da História do Homem*) Kant elabora novamente uma história filosófica da destinação moral do género humano que, segundo o autor, procura por via de um “fio condutor ligado à experiência pela razão” deduzir dessa experiência – mais concretamente, deduzir do “antecedente, enquanto causa remota, e [d]o subsequente, enquanto efeito” (MAM, AA 8:110) – as causas intermédias que explicam o processo histórico do desenvolvimento do homem. Tal como na *Ideia*, a “causa remota” é a disposição humana para um uso pleno da faculdade racional. Ambas as versões para uma história filosófica são, pois, efetuadas segundo um “fio condutor *a priori*”, tendo como propósito justamente “representar como *sistema*, pelo menos em conjunto, o *agregado*, aliás sem plano, das ações humanas” (IaG, AA 8:29–30). O objetivo é, pois, o de representar enquanto sistema a *totalidade de condições* que influem no nexos causal histórico, seja esta uma causalidade natural ou por liberdade, e, por via de um exercício reflexivo, descobrir na sua aparência errática um desenvolvimento constante em direção a um propósito, delimitando assim uma *causa final*.

A luz do que foi anteriormente dito é claro que uma tal história universal *a priori* consiste numa tentativa da razão em conferir aos conceitos e conhecimentos históricos uma unidade plena. Assim sendo, é, pois, indubitável que este exercício consiste numa transgressão dos limites de qualquer experiência possível. Caso Kant pretendesse conferir um tal propósito ao objeto histórico representado enquanto sistema e englobando a totalidade das condições, estaria, então, a incorrer num raciocínio dialético que o próprio, poucos anos antes, havia declarado inválido. No entanto, uma leitura da *Ideia* e dos restantes opúsculos históricos e sociais que identifique uma clara transgressão dos limites da *Crítica* e a subsequente incursão no campo da metafísica, revelar-se-ia precipitada. Pois, já nesta última obra havia o autor identificado um uso possível para as *ideias* da razão, nomeadamente um *uso regulativo*.

Um conceito da razão ou *ideia* é definido como

[...] o conceito da *totalidade* das *condições* relativamente a um condicionado dado. Como, porém, só o *incondicionado* possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém o fundamento da síntese do condicionado (KrV, A 322 / B 379).

Tal como anteriormente indicado, a razão visa conceber a totalidade das condições, sendo que aqui acresce que o produto de uma tal conceção é uma *ideia* da razão. Referiu-se igualmente que tais ideias,

não possuindo qualquer utilidade para o conhecimento empírico da natureza, prescrevem, no entanto, “a tarefa de fazer progredir, tanto quanto possível, a unidade do entendimento até ao incondicionado e estão fundados na natureza da razão humana [itálico acrescentado]” (KrV, A 323 / B 380). Assim, embora tais ideias falhem em fornecer um conhecimento real dos objetos, ou sequer em aplicar-se às intuições dos mesmos, não obstante, estas guiam o entendimento na sua síntese do diverso da intuição, apontando-lhe uma progressão para um máximo racionalmente concebível - o “incondicionado”, ou seja, a mera ideia de uma compreensão total do objeto que, todavia, é inatingível. A sua função para com o entendimento e o conhecimento empírico que provém da síntese que este último efetua é, então, uma de *orientação*. Esta é a atividade da razão por excelência e a espontaneidade e propensão para a formulação destas ideias reguladoras está fundada na própria natureza desta faculdade.

Deste modo, longe de substituir a investigação empírica, uma história universal concebida através da razão visa antes estabelecer o fundo transcendental no qual a apreciação da história se dá. Ao fazê-lo não procura prescrever conceitos racionais aos objetos da experiência, mas antes dirigir o entendimento para a máxima unidade e compreensão dos seus conteúdos. Face a este uso da faculdade racional, não só possível, mas, segundo o autor, *necessário* para as nossas pretensões teóricas, o lugar sistemático da ideia de uma história universal parece ficar esclarecido. Tal ideia, concebida enquanto uma reunião meramente hipotética dos conceitos do entendimento num todo unitário e logicamente coerente, não consiste numa prescrição metafísica à história empírica, mas, antes, num “*focus imaginarius*” (KrV, A 644/ B 672), que nos leva a interrogar os fenómenos “segundo essas ideias” e a considerar “defeituoso o nosso conhecimento enquanto não lhes for adequado” (KrV, A 646/ B 674). O propósito é o de postular uma instância universal que permita a subsunção do particular dado – isto é, uma ideia que esteja para os conceitos do entendimento como estes estão para as intuições da sensibilidade, nomeadamente, enquanto fontes *a priori* de unidade transcendental. A tais princípios exclusivamente subjetivos que operem este propósito de orientação e sistematização, chama o autor de *máximas* da razão⁶.

Embora o uso regulador da ideia de uma história universal dê já parcialmente conta do seu lugar sistemático, falta ainda a introdução de uma peça essencial, que apenas seria desenvolvida anos mais tarde pelo autor: nomeadamente a doutrina do *juízo reflexivo teleológico*, que incorpora o conceito de finalidades naturais na filosofia crítica. Como aponta António Marques no seu estudo sobre a filosofia do organismo de Kant (Marques, 1987), embora a doutrina do uso regulativo das ideias procurasse responder a alguns dos problemas que a *Crítica da Faculdade do Juízo* procuraria solucionar, no entanto, face ao que fora apresentado na primeira crítica, deu-se um desenvolvimento do pensamento kantiano. A doutrina do uso regulativo das ideias, apresentada no *Apêndice à Dialética Transcendental* (KrV, A 642/ B 670 – A 688/ B 696), consistia já numa primeira tentativa de dar conta da diversidade do particular na natureza, procurando estabelecer a possibilidade de reuni-lo cientificamente segundo leis gerais do entendimento, sem, no entanto, deixar de representar a natureza como um todo dinâmico cuja heterogeneidade é passível de uma organização de algum modo sugerida pelo próprio particular. No entanto, segundo Marques, na tentativa da primeira *Crítica* há ainda “um hiato demasiadamente profundo entre a logicidade do uso das ideias, como hipótese transcendental, e a real aplicação à multiplicidade do entendimento” (Marques 1987, p. 80). A doutrina do juízo reflexivo teleológico surgirá, então, para responder à necessidade de “constituição de uma natureza una, contida em limites e essencialmente dinâmica”, consistindo num abandono “do âmbito meramente lógico e heurístico” (*Ibidem.*, p. 83-4). Ora, esta progressão da filosofia transcendental não vem propriamente acrescentar novos elementos ao máximo racional de uma história universal anteriormente formulada, mas, antes, consolidar os elementos teóricos que aí já estavam presentes, particularmente, ao alocar claramente a doutrina teleológica no seio do seu sistema – de que modo, analisaremos sucintamente de seguida.

Como referimos anteriormente, o papel regulativo das ideias da razão é concebido como necessário para a organização interna do entendimento, procurando dar aos conteúdos deste uma forma maximamente coerente. Tal uso regulativo é, então, uma ferramenta conceptual própria da lógica interna da faculdade do conhecimento, faculdade essa que tem como legislação *a priori* os conceitos puros do entendimento. A terceira *Crítica*, por sua vez, não incidiu sobre esta legislação *a priori* de uma natureza possível, efetuando antes uma análise da *faculdade do juízo* e dos princípios *a priori* desta. Esta faculdade, definida como “a faculdade de pensar o particular como que contido no universal” (KU, AA 5:179), atua essencialmente de dois modos: (i) enquanto a faculdade de subsumir o particular nos conceitos puros do entendimento, que legislam universalmente e *a priori* uma natureza possível, sendo que neste caso o juízo é *determinante*; e (ii) enquanto faculdade do juízo *reflexivo* que para o particular dado procura uma instância universal que lhe confira unidade segundo leis. O juízo reflexivo surge essencialmente para ocupar o espaço que as categorias do entendimento deixam indeterminado – isto é, este visa viabilizar a possibilidade de uma ciência empírica das “tantas formas múltiplas da natureza” que se assemelham “a outras tantas modificações dos conceitos de natureza universais e transcendentais que serão deixados indeterminados por aquelas leis, dadas *a priori* pelo entendimento puro” (KU, AA 5:179). Ou seja, está-se, pois, no domínio mais imediato investigação empírica, onde a natureza, embora determinada na sua estrutura formal pelo entendimento, possui, porém, uma diversidade tal nas suas manifestações particulares que se torna necessário um distinto elemento cognitivo que permita formular uma ciência capaz de articular leis gerais que ultrapassem a

⁶ “Dou o nome de *máximas* da razão a todos os princípios subjetivos, que não derivam da natureza do objeto, mas do interesse da razão por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto. Há, pois, máxima da razão especulativa, que assentam unicamente no interesse especulativo desta razão, embora possa parecer que são princípios objetivos.” (KrV, A 666/ B 694)

aparente contingência deste particular. Esse elemento encontra-se, segundo Kant, no princípio *a priori* que a faculdade do juízo reflexivo dá a si mesma, o *princípio da conformidade a fins*, que dita que as leis empíricas particulares devem “ser consideradas segundo uma tal unidade como se igualmente entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento” (KU, AA 5:180)⁷. Tal como as ideias da razão, este não é um princípio constitutivo pois não atribui uma tal unidade à própria natureza. É antes um princípio regulativo próprio da faculdade de julgar, cujo exclusivo propósito é o de guiar a reflexão acerca dos objetos da natureza, *como se estes*, segundo a sua constituição interna, estivessem orientados para fins, de tal modo que se poderia afirmar que as múltiplas manifestações da natureza possuem uma unidade própria de um outro entendimento que não o nosso. Trata-se, pois, de um princípio transcendental desta faculdade que determina as condições segundo as quais esta deve julgar os objetos naturais, de maneira que a natureza esteja adequada ao exercício da nossa faculdade de conhecimento e, da mesma maneira, apta para o exercício da nossa vontade, que visa realizar os seus fins nessa mesma natureza. Ao pressupor *a priori* uma “concordância da natureza com a nossa faculdade de conhecimento” (KU, AA 5:185), e, da mesma forma, abrindo “perspetivas que são vantajosas para a razão prática” (KU, AA 5:195) a faculdade de julgar assume-se assim enquanto a instância intermédia entre as duas partes da filosofia, a teórica e a prática, nomeadamente ao favorecer o exercício do entendimento, adequando a natureza às suas necessidades, assim como favorecendo (ainda que indiretamente) a realização dos fins da razão prática, ao postular uma natureza apta e orientada para fins.

Ora, do ponto de vista da concepção histórica que nos conduziu à sondagem das suas fundações transcendentais, o juízo reflexivo teleológico assume-se, então, como o elemento teórico que permite a manifestação do conceito de uma finalidade de natureza no particular, conferindo deste modo aos múltiplos acontecimentos históricos uma unidade sistemática meramente subjetiva. Tal finalidade é concebida à luz de uma *analogia*⁸, formulada de modo meramente problemático, com uma *causalidade segundo fins*. Esta analogia serve para colmatar a ausência de poder explicativo de uma causalidade meramente mecânica, que tornaria as formações da natureza (e da história) meramente contingentes, dado que poderiam possuir qualquer outra forma. Deste modo, o juízo teleológico reflexivo permite olhar para os eventos particulares da história *como se estes estivessem submetidos a leis*, leis que fazem transparecer o intento da natureza, concebida como artifice, para com o género humano. Tal como no opúsculo da *Ideia*, no parágrafo §83 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant reitera que no sistema de fins que é a natureza segundo o juízo teleológico, a consecução da sociedade civil e de um todo cosmopolita regidos pelos princípios do Direito são o “último fim (*letzten Zweck*) da natureza” (KU, AA 5:431).

Após esta incursão ao fundamento crítico da filosofia social e histórica de Kant é necessário não perder de vista o nosso propósito: nomeadamente, clarificar qual o estatuto epistémico desta história universal de acordo com um plano de natureza. Desta clarificação pretendemos esclarecer e delimitar a importância do conceito de uma esfera e pensamento públicos no seio da filosofia social de Kant, e verificar se estes se incluem como uma parte pouco relevante de um plano de natureza que patologicamente provocaria o progresso sociopolítico ou, inversamente, a força motriz deste progresso. Ora, a conclusão evidente a retirar quanto ao estatuto epistémico da história filosófica de Kant é que esta se trata de uma concepção meramente *regulativa e problemática*. A filosofia da história de Kant ocupa o peculiar lugar de uma filosofia da história da qual se pode afirmar que, à maneira de toda a filosofia kantiana, sofreu uma “revolução copernicana”: pois, ao invés de prescrever à história o progresso como sua propriedade constitutiva, coloca antes o progresso enquanto condição *a priori* das faculdades de conhecimento humanas. Assim, longe de consistir numa metafísica da história que delinea *a priori* o rumo dos acontecimentos, a filosofia da história de Kant afirma antes que não podemos deixar de olhar para a história *como se esta estivesse orientada para fins racionais*, apesar das poucas evidências que os acontecimentos factuais possam deixar transparecer de um tal progresso. Kant ocupa, pois, o peculiar lugar – difícil de adjetivar – da simultânea advocacia dos ideais do seu tempo, nomeadamente da otimista ênfase iluminista no progresso civilizacional, e do desencantado realismo que relembra as pulsões destrutivas da humanidade e o risco que estas pulsões colocam sobre os frágeis avanços da cultura, permanentemente sujeitos à rutura e à regressão.

O pendor meramente regulativo da ideia da história poder-nos-ia inclinar para uma leitura que enfatize mais o realismo de Kant quanto à dinâmica social e política da esfera pública: pois, dado que a ideia do progresso histórico serve apenas o propósito de conferir unidade aos conceitos históricos, estando baseada numa doutrina teleológica meramente reflexiva, então, abandonados estes mecanismos heurísticos e reflexivos, parecem apenas sobrar os evidentes e ubíquos sinais da impetuosidade egoísta dos seres humanos que, sem uma intenção da natureza, permaneceriam sob o risco constante de decadência civilizacional. E embora o autor reconheça nos seus textos que o progresso segundo um plano de natureza é, em última instância, “simplesmente uma opinião e uma mera hipótese” (TP, AA 8:311-12), e reconheça também

⁷ “[...] assim como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza) assim têm as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, que ser consideradas segundo uma tal unidade como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares.” (KU, AA 5:180)

⁸ “Contudo o julgamento teleológico pode, ao menos de uma forma problemática, ser usado corretamente na investigação da natureza; mas somente para submeter a princípio de observação e da investigação da natureza; mas somente para a submeter a princípios da observação e da investigação da natureza segundo a *analogia* com uma causalidade segundo fins, sem por isso pretender *explicá-lo* através daqueles” (KU, AA 5:360)

que é evidentemente impossível “colocar-nos neste ponto de vista, quando interessa a previsão das ações livres”(SF, AA 7:38), no entanto, dificilmente se poderá concluir que o próprio autor não fosse ainda capaz de entrever na história esta possibilidade. Apesar do estatuto hipotético da sua filosofia da história, parece haver nos seus textos claros sinais de que o autor confere valor e utilidade a esta ideia. De facto, como o próprio afirma na oitava proposição de *Ideia*

Vê-se que a filosofia também pode ter o seu quiliasma; mas será um quiliasma tal que, para a sua emergência, a sua ideia pode, embora apenas de longe, ser igualmente estimulante, portanto de nenhum modo fantasiosa. (laG, AA 8:27)

Ora, de seguida procurarei explicitar de que modo pode a ideia de uma história universal não ser meramente fantasiosa, mas antes “estimulante”. Como procurarei demonstrar, tal utilidade prende-se diretamente com o papel da tese de uma ilustração alcançada através do uso público da razão. Deste modo, revelar-se-á que no seio da sua filosofia social, histórica e antropológica, o conceito do uso público da razão se diferencia, assumindo uma importância central.

4. O pensamento público como a verdadeira fonte de progresso

O presente ensaio iniciou-se com a exposição do papel que Kant confere ao pensamento livre e à comunicação no seio da esfera pública. Verificámos que um uso público da razão seria, pelo menos, uma condição suficiente para o advento da ilustração, isto é, para o advento de uma autonomia crítica da humanidade que se traduziria na forma das instituições políticas. No entanto, a parte mais extensa da filosofia social e histórica de Kant pareceu englobar a ilustração no movimento teleológico de uma história concebida segundo um plano de natureza, indicando que o pensamento autónomo não seria uma condição necessária para a transformação social, política e jurídica. Pelo contrário, a consecução de uma constituição civil perfeita seria alcançada a partir de uma “arte forçada” que não dependeria do esforço intencional dos membros da comunidade. Dado que este delineamento histórico se revelou meramente regulativo, conseqüentemente, o aperfeiçoamento cultural transformou-se igualmente numa hipótese de carácter problemático, não estando necessariamente fundamentada em como a história de facto é, mas antes em como as nossas faculdades de conhecimento a concebem. No entanto, plenamente ciente do carácter hipotético da sua história filosófica, o autor não deixou de a conceber como algo útil que poderia inclusive surtir efeitos no decurso da história. Na nona proposição da *Ideia*, é-nos dito que

Um ensaio filosófico que procure elaborar toda a história mundial segundo um plano de Natureza, em vista da perfeita associação civil no género humano, deve considerar-se não só como possível, mas também como fomentando esse propósito da Natureza. [...] se, por suposição, a Natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem plano e meta final, semelhante ideia poderia ser muito útil. (laG, AA 8:29)

Surpreendentemente, apesar de mera suposição, uma história filosófica não só é possível de conceber, como até *fomenta o fim para o qual aponta*. Em o *Conflicto das Faculdades* (1798), Kant esclarece este ponto ao questionar definitivamente: como é possível efetuar uma tal história *a priori* da humanidade? Ao que responde simplesmente que esta é possível “se o próprio adivinho *faz* e organiza os eventos que previamente enuncia” (SF, AA 7:79-80). Por trás de todo o aparato transcendental e da dúvida que este poderia suscitar quanto às intenções filosóficas do autor e ao estatuto epistémico da filosofia da história, surge, nesta clara resposta, o verdadeiro modo como a ideia da história universal pode ser “estimulante” e “útil”. A história é *feita* pela sucessão de ações arbitrariamente determinadas pelos seres humanos, cuja vontade, “como faculdade de apetição, é nomeadamente um entre muitas causas da natureza no mundo, nomeadamente *aquela que atua segundo conceitos [ênfase acrescentada]*” (KU, AA 5:172). Nesta medida, a disseminação do conceito racional de uma história universal com um propósito cosmopolita poderá surtir efeito no decorrer da história factual ao influenciar as ações livres dos sujeitos históricos que daí em diante agem *como se* a história estivesse teleologicamente orientada por uma intenção da natureza. Este propósito da ideia da história está explicitado em várias passagens da *Ideia*, nomeadamente quando Kant afirma que um tal fio condutor *a priori* para a história pode “abrir a vista consoladora do futuro, na qual o género humano se *representa ao longe* como atingindo finalmente o estado em que todos os germes [...] se podem desenvolver plenamente e o seu destino cumprir-se aqui na Terra [ênfase acrescentada]” (laG, AA 8:30). Recordemos que este modo de representar a natureza e a história, embora surja do interesse teórico da razão e seja possibilitado mediante a faculdade de julgar reflexiva, não obstante, beneficia igualmente os interesses da razão prática justamente deste modo – ao representar a natureza e a história como que favoráveis à consecução de fins morais.

A esperança de Kant em ver um progresso jurídico-político, materializado através do desenvolvimento dos produtos da legalidade, não está, pois, depositada numa suposta “arte forçada” de uma natureza providencial: esse ponto de vista providencial consiste apenas num ponto de vista útil para *orientar a razão* na sua reflexão sobre a história. A autêntica fonte de progresso social está antes na *disseminação pública* da ideia que resulta desta reflexão: está, conseqüentemente, no *uso público da razão*. Assim, através da difusão da ideia da ilustração enquanto momento histórico e da ideia de progresso que a acompanha - teoricamente possíveis de conceber de forma meramente regulativa – tornar-se-ia possível efetivar o próprio progresso histórico factual e a ilustração. Nesta medida, no contexto da filosofia social e histórica de Kant, a tese do uso público da razão não assume um papel secundário face à ideia de uma teleologia da história *a priori*

– inversamente, enquanto tese central da filosofia social de Kant, é justamente esta concepção da esfera pública e da razão que nela atua, na qual o pensamento livre e a comunicação desempenham o papel crucial no advento da ilustração, que confere utilidade ao plano histórico da *Ideia*. No contexto da filosofia social de Kant há, pois, que distinguir a tese da mera hipótese: ao passo que a história universal é uma hipótese da nossa faculdade racional que, no entanto, não determina teoricamente o objeto histórico, por sua vez, a tese que afirma o valor e os efeitos políticos do pensamento público *pretende descrever* como as sociedades e o seu espaço público de facto funcionam. Nesta medida, numa ótica contemporânea, a tese kantiana estende-se, em parte, pelo campo que as vindouras ciências sociais (como a sociologia ou a psicologia social) viriam a ocupar. No contexto da filosofia social da história de Kant não é, então, a história universal que engloba a ilustração – é antes a ilustração, entendida enquanto a saída da menoridade intelectual de um público pensante, que engloba e utiliza a ideia de uma teleologia da história *a priori*. No seu todo, a filosofia da história de Kant é, pois, um curioso exercício que vê na causalidade histórica das ideias e no potencial que estas têm de mudar o rumo dos acontecimentos ao serem publicamente difundidas o próprio motivo da sua elaboração. Tal como o profeta que autorrealiza o que vaticina, esta ideia procura realizar o que profetiza por via da esfera pública. De facto, o autor acreditava que através da sua difusão a ideia do advento histórico da ilustração poderia “subir pouco a pouco até aos tronos e influenciar mesmo os seus princípios de governo” (laG, AA 8:28). Nesta medida, e dado que a ideia de uma história universal se afigura como o elemento de orientação na reflexão racional sobre a história, então, nos opúsculos sobre o tema, Kant estava justamente a fazer um uso público da razão, procurando “pensar por si mesmo” a história empírica à luz de um fio condutor *a priori*. Assim, o seu propósito era precisamente o de promover a ilustração ao dirigir-se ao mundo letrado enquanto erudito. Nesta perspetiva, o modo como adjectiva a ideia da história universal enquanto “útil” e “estimulante” é perfeitamente compreensível – afinal o propósito desta ideia não era científico, mas antes *pragmático*.

O carácter pragmático de uma parte do pensamento de Kant não se extingue nos escritos sobre a história. Estas ideias estão antes ligadas ao todo da sua *antropologia*, que, como o título da obra indica, é formulada a partir de um *ponto de vista pragmático* e que, enquanto tal, irá esclarecer mais pormenorizadamente este veio do pensamento kantiano.

Kant considera que a antropologia pode ser efetuada de uma perspetiva fisiológica, ou seja, meramente descritiva quanto à constituição natural do ser humano, ou de uma perspetiva pragmática. Esta última, consiste na “investigação do que *ele* [o ser humano] enquanto ser que age livremente, faz de si mesmo, ou pode e deve fazer de si mesmo” (Anth, AA 7:119). De um ponto de vista pragmático a antropologia não consiste, então, num catálogo de conhecimentos e dados meramente descritivos acerca do ser humano. Ao invés de considerar os seres humanos de um mesmo ponto de vista a partir do qual se consideraria uma qualquer espécie natural, a antropologia pragmática considera os seres humanos enquanto “cidadãos do mundo” (Anth, AA 7:120), ou seja, de um *ponto de vista cosmopolita*, e a sua utilidade é, pois, avaliada à luz do seu contributo para a realização de uma ordem jurídica cosmopolita – aquele que, para Kant, seria o fim do ser humano. Nas suas palavras,

Todo o progresso cultural, por meio do qual o ser humano desenvolve a sua educação, tem por objetivo aplicar este conhecimento e habilidade adquiridos para o uso do mundo. Mas o objeto mais importante no mundo ao qual ele pode aplicá-los é o ser humano: pois o ser humano é o seu próprio último fim. (Anth, AA 7:119)

Portanto, tal como com a elaboração de uma história filosófica, o propósito desta antropologia pragmática é, em última instância, prático. Kant não procurou fazer uma ciência empírica nem do humano e da sua cultura, nem da história, mas antes elaborar um pensamento que produzisse efeitos sociais e políticos aquando da sua difusão no mundo letrado.

Ora, é ainda noutro lugar, na sua *Lógica*, que encontramos a exposição do conceito de uma “filosofia no sentido cosmopolita” (Log, AA 9:25), onde a ideia de uma filosofia pragmaticamente orientada para um fim sociopolítico é novamente desenvolvida. Esta é senão o conceito da filosofia que visa aplicar os seus conhecimentos ao próprio ser humano enquanto cidadão do mundo, procurando contribuir para aquilo que este faz de si mesmo enquanto ser livre e que Kant chama o “conceito cósmico” (*Weltbegriff*) de filosofia⁹. Segundo o autor, a filosofia no sentido cosmopolita acrescenta às três principais questões da filosofia (“o que posso saber?”, “o que devo fazer?” e “o que me é permitido esperar?”) uma quarta questão à qual antropologia deve dar resposta: “o que é o homem?”. Kant afirma ainda que “as primeiras três questões relacionam-se com a última”. Finalmente, declara que as funções do filósofo, consistem em determinar “as fontes do conhecimento humano”, “a extensão do possível e proveitoso uso de todo o conhecimento” e ainda “os limites da razão”. Embora tanto a primeira como a terceira sejam as tarefas comumente associadas à filosofia de Kant, é justamente na segunda função que encontramos o cerne da filosofia em sentido cosmopolita. Neste sentido as questões da filosofia são direcionadas para a antropologia e para a questão do homem – visam, portanto, a edificação do homem enquanto ser racional e, por isso, os seus conhecimentos procuram ser proveitosamente aplicados tendo em vista o seu último fim, que é nada menos do que o próprio.

Aliado ao que tem aqui sido exposto, esta sondagem ao conteúdo da antropologia permite compreender que projeto filosófico kantiano está profundamente imbuído de um carácter pragmático que, por sua vez, é inseparável da ideia da esfera pública enquanto condição necessária para o progresso social e político.

⁹ Para um estudo do conceito de filosofia kantiano, veja-se Barata-moura (2007).

Primeiramente, é evidente que, dado que o conhecimento filosófico consiste em “*conhecimento racional por conceitos*” (KrV, A 713/ B 741) e que a máxima da ilustração de *pensar por si mesmo* “significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade”, então o exercício de pensar autônomo e publicamente e comunicar é, evidentemente, o ato de *filosofar* publicamente. Por sua vez, enquanto parte da filosofia que procura responder à questão “o que é o homem?”, a filosofia da história e a antropologia, ao delimitarem um caráter e um fim para o ser humano são concebidas com o propósito de serem publicamente comunicadas – afinal, esta é uma das exigências do seu caráter pragmático. Mas, a sua difusão exige igualmente que estas sejam *públicas*, no sentido kantiano e, portanto, que sejam elaboradas de um ponto de vista que não é *privado*, ou seja, *parcial*. Ora, é neste ponto que encontramos uma sobreposição interessante: pois, uma filosofia em sentido cosmopolita é invariavelmente uma filosofia *pública* e cuja formulação implicará um uso público da razão. Por outras palavras, o ponto de vista público é equivalente ao ponto de vista do *cidadão do mundo*.

Há, portanto, uma unidade orgânica entre a caracterização kantiana da esfera pública e este conceito de filosofia que, como Kant afirma categoricamente, “dá à filosofia *dignidade*, i.e., um valor absoluto” (Log, AA 9:23-4). Ao desvelar-se esta conexão com o conceito mais valioso de filosofia, a ideia esfera pública e o pensamento social de Kant, assumem assim um lugar central no edifício filosófico do autor. É na senda deste aspeto central da filosofia cosmopolita, que o corpo de conhecimentos que responde à quarta pergunta da filosofia (a ideia da história, com todos aqueles elementos que a compõe referentes à natureza humana) é formulado. Ao articular este corpo de conhecimentos, Kant pretende, por via da sua difusão na esfera pública, afetar o real rumo histórico, que, em última instância, é determinado pelo potencialmente errático livre-arbítrio dos seres humanos. O objetivo deste exercício é, então, o de pensar filosoficamente o próprio ser humano *como se* a sua natureza e o seu caráter fossem de tal modo constituídos que poder-se-ia esperar que, ao longo da sua história, este atingisse um fim jurídico-político racional. E é nesta capacidade de contribuir para a consecução destes fins que reside o valor da filosofia da história e da própria filosofia.

A conceção kantiana da esfera pública, povoada pela noção do livre pensamento, patente numa racionalidade cosmopolita e pela comunicação deste pensamento, constitui, pois, o elemento que se distingue e que unifica os escritos sociais e históricos de Kant. Como pretendi demonstrar, todos os textos que descrevem de uma forma *a priori* a dimensão histórica das ações humanas e o progresso que a caracteriza, estão unificados sob égide não de uma teleologia da história, mas antes, de uma conceção da *Aufklärung*. Da mesma forma, tal como sugerido no anterior parágrafo, o uso público da razão e a comunicação, apenas possíveis num espaço que confira a necessária liberdade de expressão, parecem surgir igualmente como elementos de ligação entre a filosofia social, de maior orientação empírica, e a filosofia moral, racional e *a priori*. Na verdade, é esta ligação entre uma filosofia pragmática e certos fins morais, políticos, apenas possível por via da esfera pública, que confere valor à própria filosofia.

Ao olhar definitivamente para a relação entre a caracterização mais otimista da esfera pública e a visão teleológica e antagonista da história, verificamos que a aparente absorção da primeira na totalidade da segunda não só é falsa como na verdade a sua relação é invertida. É tentador atribuir à teleologia histórica de Kant uma importância excessiva na sua visão da política. Porém, como procurei demonstrar, a primeira perspetiva, intrinsecamente política, pública e comunicativa assume uma primazia que, no entanto, não transparece imediatamente. A verdadeira expectativa kantiana para a possibilidade de progresso sustenta-se nesta visão e da esfera pública e a teleologia histórica, ao invés de consistir na explicação do mecanismo pelo qual este progresso ocorre, é antes um instrumento intelectual que visa surtir o efeito pretendido no mundo letrado. Estou, por isso, convicto que a conceção kantiana da esfera pública possui um lugar de mérito destaque não só na filosofia política do autor como também na própria conceção de filosofia. Estas ideias não consistem em meros escritos de ocasião, mas, sim, na peça central da tentativa de Kant de pensar as condições sociais e políticas nas quais agimos.

Bibliografia

- Anderson-Gold, S. (2014), *The Political Foundations of Prophetic History*. Em: Paul Formosa, Avery Goldman and Tatiana Patrone (eds.), *Politics and Teleology in Kant*. Cardiff: University of Wales Press, pp. 180-193.
- Arendt, H. (1992), *Lectures on Kant*. Chicago: Chicago University Press.
- Bagnoli, C. (2017), *Kant in Metaethics: The Paradox of Autonomy, Solved by Publicity*. Em: Matthew C. Altman (ed.), *The Palgrave Kant Handbook*. London: Palgrave Macmillan, pp. 355-380.
- Barata-Moura, J., (2007), *Kant e o Conceito de Filosofia*. Lisboa: CFUL.
- Cassirer, E. (2009), *The Philosophy of the Enlightenment*. Trad. Ing. Peter Gray. Princeton: Princeton University Press.
- Fiegle, T. (2014), *Teleology in Kant's Philosophy of History and Political Philosophy*. Em: Paul Formosa, Avery Goldman and Tatiana Patrone (eds.), *Politics and Teleology in Kant*. Cardiff: University of Wales Press, pp. 163-179.
- Habermas, J. (2020), *Publicity as the Bridging Principle between Politics and Morality (Kant)*. Em: *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Trad. Ing. Thomas Burger. Cambridge: Polity, pp. 102-117.
- Kant, I. (1900-), *Gesammelte Schriften*, ed. Preussische Akademie der Wissenschaften (vols. 1-22); ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (vol. 23); ed. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (vol. 24-29), Berlin.
- Kant, I. (1800 [1992]), *The Jäsche Logic*. Trad. Ingl. Por J. Michael Young. em *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kant, I. (1798 [2017]), *O Conflito das Faculdades*. Trad. Port. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (1798b [2013]), *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trad. Engl. Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1793 [2018]), *Sobre a Expressão Corrente: Isto Pode Ser Correto Na Teoria, Mas Nada Vale Na Prática*. Trad. Port. Artur Morão. em *Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (1790 [2017]), *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Port. António Marques. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Kant, I. (1786b [2018]), *Que significa orientar-se no pensamento?*. Trad. port. Artur Morão. em *Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (1781/6 [2013]), *Crítica da Razão Pura*. Trad. Port. Manuela dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 8ª edição.
- Kant, I. (1786 [2001]), *Começo conjectural da História do Homem*. Trad. Port. Manuela Ribeiro Sanches. em *A Invenção do Homem*. Lisboa: CFUL.
- Kant, I. (1784a [2018]), *Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?*. Trad. Port. Artur Morão. Em *Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (1784b [2018]), *Ideia de Uma História Universal Com Um Propósito Cosmopolita*. Trad. Port. Artur Morão. Em *Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70. 2ª Edição.
- Marques, A. (1987), *Organismo e Sistema em Kant. Ensaio sobre o Sistema Crítico*. Lisboa: Editorial Presença.
- O'Neill, O. (2017), *Kant's Conception of Public Reason*. Em: *Constructing Authorities: Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 56-68.
- Soromenho-Marques, V. (1994), *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*. Lisboa: Edições Colibri.
- Yovel, Y. (1980), *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press.