

Sapere Aude: Filosofia, Esclarecimento e Antiautoritarismo em Sócrates e Kant

Francisco Jozivan Guedes de Lima¹
Universidade Federal do Piauí-UFPI/CNPq
jozivan2008guedes@gmail.com

Resumo: o objetivo deste artigo consiste em abordar duas propostas filosóficas acerca do tema do esclarecimento: os modelos de Sócrates na filosofia antiga e Kant na filosofia moderna. Apesar de contextos diferentes e pensamentos diversos, é possível encontrar um ponto em comum em ambos os filósofos, a saber, a defesa da razão contra qualquer forma de autoritarismo que prejudique a liberdade humana. Inclusive, Sócrates pagou um alto preço por isso, a sua própria vida. Kant, por sua vez, teve sua liberdade de expressão restrita, como foi o caso da proibição da primeira tentativa de publicação de seu livro *A religião nos limites da simples razão*. O legado principal que esses filósofos transmitiram às gerações é a necessidade de uma razão crítica e autônoma que ecoa como um apelo à justiça, o *sapere aude*, a ousadia para servir-se do próprio entendimento, a coragem de pensar criticamente e de usar a razão contra toda e qualquer forma de opressão.

Palavras-chave: Esclarecimento. Filosofia. Antiautoritarismo. Sócrates. Kant.

Sapere Aude: Philosophy, Enlightenment, and Anti-authoritarianism on Sócrates and Kant

Abstract: the objective of this article is to approach two philosophical proposals on the topic of enlightenment: the models of Socrates in ancient philosophy and Kant in modern philosophy. Despite different contexts and different thoughts, it is possible to find a common point in both philosophers, namely, the defense of reason against any form of authoritarianism that prejudice human freedom. In fact, Socrates paid a high price for this, his own life. Kant, in turn, had his freedom of expression restricted, as was the case with the prohibition of the first attempt to publish his book *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. The main legacy that these philosophers transmitted to generations is the need for a critical and autonomous reason that echoes as a call to justice, *sapere aude*, the boldness to use one's own understanding, the courage to think critically and use reason against forms of oppression.

Keywords: Enlightenment. Philosophy. Anti-authoritarianism. Socrates. Kant.

¹ Professor do Departamento e do PPG Filosofia -Universidade Federal do Piauí UFPI. Pesquisador Produtividade CNPq
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8231159547990641> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4483-8393>

Introdução

“Sapere aude” é uma expressão latina recepcionada por Kant em O que é esclarecimento, que etimologicamente significa “ouse saber”, e que o filósofo de Königsberg a ressignificou como “ouse pensar por si mesmo”, conhecida como a máxima suprema do Iluminismo: a autonomia. “Sapere aude! Ousa fazer uso de teu próprio entendimento! Eis o lema do Esclarecimento” (Kant WA, AA 08: 35).

Saindo do contexto filosófico do Iluminismo alemão do século XVIII e indo ao contexto filosófico grego do século V a.C., encontrar-se-á este apelo à autonomia em Sócrates – que defenderei ser o primeiro filósofo iluminista. Até hoje não se sabe ao certo se ele existiu de fato ou se foi apenas um personagem fictício nos diálogos de Platão. Mas o que me interessa aqui é precisamente a sua pertinência no que diz respeito a um projeto filosófico ocidental em termos de esclarecimento e antiautoritaríssimo.

A metáfora da caverna e a apologia socrática: um itinerário de crítica e emancipação

No livro VII (514a) de A República, Platão põe em diálogo Sócrates e Gláucon. O experimento evocado por Sócrates supõe que homens estão acorrentados numa morada subterrânea de uma caverna desde o nascimento. Os grilhões nos pés e cabeça os deixam imóveis de modo que eles não têm acesso ao mundo externo. O único acesso lhes é dado por meio da iluminação vinda de um fogo que projeta através da fresta imagens na parede da caverna. Estas imagens são, em geral, de homens transportando objetos, tais como estatuetas de pedras, madeira etc.

O que os habitantes da caverna julgam como imagens reais e verdadeiras acerca desses objetos, não passam de sombras. Mesmo se um deles fosse libertado dos grilhões e tivesse acesso ao mundo real fora da caverna, passaria por algumas complicações: primeiro seria ofuscado pelo sol (que na metafísica de Platão simboliza a ideia em si, o inacessível), depois teria um baque ao constatar que as projeções eram meras sombras e, a par desta verdade, teria receio em retornar e contar aos demais sobre a facticidade das coisas externa à caverna. A reação de seus colegas poderia ser desde o desdém à morte.

O significado desta metáfora por ser interpretado de diversos modos. Do ponto de vista metafísico demarca a divisão entre mundo sensível (a cópia) e mundo inteligível (o verdadeiro); epistemologicamente divide opiniões (doxa) de conhecimento (episteme) e mostra a ascensão das imagens (eikasia) e das crenças (pistis) à contemplação da verdade por meio da razão (noesis e dianóia); pedagogicamente, em sentido freireano, alude à passagem de uma consciência mítica e mágica para uma consciência crítica; em sentido místico e teológico acentua o processo de conversão do material e corpóreo ao espiritual; do ponto de vista ético enfatiza a passagem do erótico e do

emotivo à razão; e no campo político e ideológico simboliza a passagem do obscurantismo ao esclarecimento.

Poder-se-ia fazer outras leituras e ampliações do significado desta metáfora, mas quero circunscrever apenas estas. Interessa-me, em especial, o sentido político que aponte como sendo a superação do obscurantismo e o adentrar no esclarecimento. Aqui emerge o iluminismo socrático-platônico que denuncia todas as formas de negação da realidade que deve ser acessada de modo crítico pela razão.

A saída da caverna simboliza deste modo o ato pelo qual os indivíduos rompem com as práticas heterônomas de dominação e perfazem o caminho à luz da razão crítica em busca da verdade que extrapola os limites das sombras. Isso constitui um itinerário de autonomia, crítica e emancipação.

Sócrates nos ensina a romper com os costumes, práticas e ordens estabelecidas arbitrariamente mediante a corrupção do livre juízo. Até os deuses devem render-se à razão. Os juízos e crenças são submetidas à crítica, ao discernimento do livre pensar. A condenação de Sócrates se deu justamente por isso: por subverter a ordem dada, o status quo, e incitar os indivíduos a pensar por si mesmos, a rever suas crenças e (pré)conceitos. Assim, ele foi acusado pelos obscurantistas de sua época de corromper a juventude e de recusar o culto aos deuses. A maiêutica, o parto das ideias, constituía para a classe dominante uma ameaça à ordem estabelecida. Nesse sentido, defendendo que Sócrates foi o primeiro filósofo iluminista.

Para os atenienses que condenaram Sócrates à pena de morte, a cicuta era o fim; porém para Sócrates, como ele mesmo esclarece a Hermógenes em sua Apologia, a morte era a melhor saída, constituía o emancipar-se do corpo, da velhice, do obscurantismo. Sócrates contesta a acusação narrando sua intimidade com os deuses, inclusive, remetendo-se à declaração de Apolo de que ele era um homem livre, justo e sensato. “Querefonte dirigiu-se ao oráculo de Delfos para o interrogar a meu respeito, na presença de grande número de testemunhas, e Apolo respondeu-lhe que nenhum homem era mais livre, nem mais justo, nem mais sensato do que eu” (Xenofonte, 2008).

Em igual tom Sócrates contesta a acusação de corrupção da juventude dizendo que apenas teria sido para os jovens apenas um educador. Mas isso era o bastante para as autoridades que o julgavam, pois a educação implicava confrontar as estruturas de poder. Questionar constituía um crime na visão dos acusadores de Sócrates. É por isso que Sócrates a certa altura do seu julgamento, confronta-lhes pedindo justificativas sobre o porquê da punição, haja vista ele não ter cometido furto, tirado a vida de alguém etc.

O certo é que a tentativa de Sócrates de dissuadir seus julgadores não surtiu efeito algum: a punição já estava previamente acordada independentemente de qualquer prova ou esforço persuasivo.

É nesse sentido que Hannah Arendt interpreta o julgamento de Sócrates e a inutilidade da persuasão diante dos julgadores como inaugurando um abismo entre filosofia e política (Arendt, 2002, p. 91):

O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates, que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, assim como o julgamento e a condenação de Jesus constituem um marco na história da religião. Nossa tradição de pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da polis e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos. O fato de que Sócrates não tivesse sido capaz de persuadir os juízes de sua inocência e de seu valor, tão óbvios para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez com que Platão duvidasse da validade da persuasão (Arendt, 2002, p. 91).

Com a condenação de Sócrates a filosofia cinde-se, a meu ver, em dois espectros: um idealista; outro mais realista. O primeiro diz como as coisas devem ser (normatividade); o segundo diz como as coisas são (descritividade). Um dá margem acorrentes normativistas, outro à *Realpolitik*.

Um outro ponto interessante é que o rechaço ao esforço persuasivo de Sócrates não apenas marcou a ruptura e o abismo entre filosofia e política como também atestou a contradição grega, porque de um lado Atenas é o berço ocidental das grandes filosofias, mas de outro, paradoxalmente, é antifilosófica, é obscurantista, pois ela não creditou e não subscreveu à verdade socrática, e acabou cedendo ao enredo de seus algozes e detratores. Sócrates não foi morto em terras bárbaras, foi morto em Atenas. Platão, o discípulo de Sócrates, também sofreu rechaços com a recusa de seu projeto republicano do filósofo-rei; quando tentou implementá-lo na região da Sicília, foi vendido como escravo aos espartanos por Dionísio I, o tirano de Siracusa, conforme a *Sétima Carta*.

Segundo Xenofonte (2008), o discípulo de Sócrates, era possível dar testemunho que o julgamento fora injusto, e Sócrates estava plenamente cômescio do processo e, diante disso, afirmou o seguinte no tribunal: “não é por morrer injustamente que tenho de me mostrar menos orgulhoso, porque a vergonha não é minha, mas daqueles que me condenaram.” Isso deve ser reafirmado, a certeza de Sócrates que aqueles que o condenaram seriam desmentidos e envergonhados pela história, o verdadeiro tribunal do tempo aliado ao tribunal da razão. Ele repetida vezes em seu julgamento, dizia que tinha consciência que seu julgamento, sua honestidade, hombridade e coragem lhe conduziriam à imortalidade. Xenofonte testemunha o seguinte no final de sua versão sobre a apologia de Sócrates (Xenofonte, 2008):

Ao elogiar-se a si próprio diante do tribunal, Sócrates despertou a inveja dos juízes e tornou-os ainda mais veementes na sua condenação. A mim, contudo, parece-me que completou um destino grato aos deuses, pois evitou a parte mais penosa da vida e encontrou a mais fácil das mortes. [...]. Eu, por minha vez, ao refletir sobre a sabedoria e nobreza de espírito daquele homem, não posso deixar de o lembrar, e, ao lembrá-lo, de o elogiar. Se algum dos que aspiram à virtude tiver conhecido alguém que lhe tenha trazido mais benefícios do que Sócrates, julgo que esse merecerá mais do que todos ser considerado um homem feliz (Xenofonte, 2008).

O crime de Sócrates foi, portanto, o de subverter a ordem obscurantista ateniense e evocar a reflexão filosófica e o questionamento acerca das obviedades, dos costumes e das crenças como a marca de sua atividade de pensador. A filosofia não pode renunciar a isso; ela não pode esquecer do espírito socrático de emancipação e crítica.

A justiça socrática: um breve excuro

Retornando do Pireu depois de dirigir preces provavelmente à deusa Atena, Sócrates é persuadido a ir à casa de Polemarco e na ocasião encontra-se com Céfalos – pai de Polemarco – e estes põem-se a conversar sobre vários assuntos, tendo como culminância as questões sobre a justiça, a questão par excellence de A República-*πολιτεία*.

Em fase senil, Céfalos confessa a Sócrates que à medida que se aproxima da morte, junto com a velhice sobrevêm as desconfianças e os temores à consciência; um humano consciente em idade avançada calcula se as suas ações cometidas ao longo da vida foram justas ou injustas. O medo do Hades (ou região subterrânea dos mortos) e do processo de expiação das faltas cometidas em vida é o que preocupa e ativa o sensor moral em indivíduos virtuosos. Como narra o próprio Céfalos (331a):

aquele que encontrar na sua vida muitas injustiças atemoriza-se, quer despertando muitas vezes no meio do sono, como as crianças, quer vivendo na expectativa da desgraça. Porém aquele que não tem consciência de ter cometido qualquer injustiça, esse tem sempre junto de si um doce esperança, bondosa ama da velhice, como diz Píndaro (Céfalos, 331a).

Mas o interpela Sócrates, “o que é a justiça?” Céfalos recorre ao poeta e moralista grego Simónides e diz que ela consiste na *verdade* e em *restituir aquilo que se tomou de alguém* (331c). Em termos mais ampliados, a justiça requer na visão de Céfalos em “não ludibriar ninguém nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem, e depois partir sem temer nada” (331b). Sócrates tenta refinar o conceito de justiça como *verdade* e *restituição* (dar a cada um o que lhe é devido) perguntando a Céfalos se seria justo devolver (restituir) uma arma a um homem transtornado e tomado de loucura, e se também seria justo revelá-lo a verdade sobre algo. Céfalos fica desarticulado e concorda com Sócrates que nesse caso seria injusto devolver a arma ou dizer a verdade ao homem tomado de loucura. Desse modo, é necessário ir além na definição do que é justiça.

Dando prosseguimento, põem em discussão a tese de Simónides anuída por Polemarco que toma o lugar de seu pai Céfalos no diálogo; Polemarco defende que *a justiça consiste em fazer bem aos amigos e mal aos inimigos* (332d). Amigo é o homem honesto e de bem; o inimigo é o desonesto e malvado.

Todavia, Sócrates não se dá por satisfeito e confronta essa tese interpelando se um homem justo se tornaria pior ou melhor cometendo injustiça a um homem mau. Polemarco concorda com Sócrates que tal conceito não alcança a magnitude da justiça, pois a prática da maldade mesmo para com um homem injusto e mau tornaria o homem bom distante da perfeição. Nos termos do próprio Sócrates, “fazer mal não é ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas pelo contrário, é ação de homem injusto” (335d).

Se nenhuma dessas definições esgotou o conceito de justiça, o que então seria a justiça, pergunta Sócrates. Neste momento entra em cena o sofista Trasímaco, que era estudante de retórica, provavelmente convidado de Lísias, irmão de Polemarco. Trasímaco diz que caso sua definição de justiça seja melhor que as anteriores, Sócrates deveria pagar-lhe algum dinheiro – Platão obviamente não poderia deixar passar imperceptível ao leitor a relação entre os sofistas e o mercenarismo.

Sócrates diz não possuir dinheiro algum para compensar Trasímaco, mas Gláucon, irmão de Platão, promete se juntar aos demais a fim de pagá-lo. Trasímaco retoma a questão e responde: “afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (338c). Assim, nos Estados os governantes como os mais fortes fazem leis de acordo com o que lhes convém para que os súditos as obedeam, e a justiça nesse caso consiste em obedecê-las.

Sócrates o interroga se o governante é infalível, ele o responde que não; sendo assim seria justo obedecer às leis frutos de conveniências falíveis? Trasímaco acusa Sócrates de estar agindo de má-fé e continua a defender que justiça é *a conveniência do mais poderoso*. Sócrates rebate o argumento de Trasímaco defendendo que a razão de ser do governo não é a sua própria conveniência, mas a conveniência do mais fraco (345e / 347a), assim como o médico cuida do corpo e o pastor do rebanho.

Nesse sentido, a justiça não é a conveniência do mais forte. Além disso, é trazido à tona a outra conjectura de Trasímaco, a saber, que a vida dos injustos é mais vantajosa do que a dos justos (348b). A injustiça por ser vantajosa seria um vício, e a justiça por não o ser seria uma virtude. “Assim, ó Sócrates, a injustiça, quando chega a um certo ponto, é mais potente, mais livre e mais despótica do que a justiça” (344c).

Neste breve excurso é possível perceber a capacidade crítica de Sócrates em desarticular as conceituações presumíveis e óbvias acerca da justiça. Ele leva o interlocutor a se dar conta que aquilo que presume como óbvio e apodítico é subsumível ao crivo da razão. Costumes, argumentos de autoridade e crenças são alvos da crítica. Desse modo, Sócrates significou uma oposição aos (pré)conceitos. Ele foi um incômodo a todos aqueles que usavam de autoritarismos para legitimar seu poder na sociedade.

O criticismo de Kant: o tribunal da razão

Se Sócrates foi o primeiro filósofo iluminista no sentido de submeter ao crivo da razão crítica as crenças tidas como óbvias em seu tempo, Kant foi o patrono moderno do Iluminismo pensado como projeto filosófico de impacto tanto teórico quanto prático. O próprio nome pelo qual a filosofia de Kant é rotulada de “crítica” denota como o filósofo conduziu seu olhar sobre o mundo e sobre o conhecimento.

O criticismo kantiano foi entendido como uma postura filosófica que consistiu em avaliar os limites do racionalismo e do empirismo a partir do crivo da razão transcendental. A razão não é para Kant apenas *res cogitans* nem *res extensa*, mas a composição de ambas as dimensões. No processo do conhecer a razão não parte do *ex nihilo*, mas de sensações advindas do aparato sensorial. A sensibilidade fornece o material, o entendimento o abstrai, e a razão formula conceitos.

A razão é transcendental no sentido que é o sujeito crítico a partir de suas categorias do entendimento que determina os limites do conhecer. Com Kant a filosofia passa do paradigma do ser (metafísica) para o paradigma do conhecer (epistemologia). O erro da metafísica clássica consistiu em pensar o ser (*ontos*) sem se perguntar pelas condições de possibilidade de conhecer tal ser.

A partir desse giro copernicano em que a ênfase do processo epistemológico é posta no sujeito crítico, Kant colocou *sub judice* da razão crítica todas as presumíveis obviedades, aqui em especial aquelas que a metafísica pressupôs como apodíticas ao longo de séculos: Deus, liberdade, imortalidade da alma. A lição iluminista de Kant é que a razão é o ponto de baliza de investigação desses “objetos”; ela diz que nós apenas conhecemos fenômenos, isto é, aquilo do qual temos “pedra de toque” (*KrV*). Aquilo que extrapola os limites do fenomênico é *noumenon*, portanto, dimensão inteligível pensada enquanto condição de possibilidade acerca da qual extrapola os limites da razão provar ou negar a sua existência.

Sobre Deus, por exemplo, a razão não tem capacidade para provar ou refutar a sua existência, pois ela comprova apenas objetos que tenham “pedra de toque”, isto é, objetos sensíveis, fenomênicos. Ao mesmo tempo que é a juíza, a razão também é ré, no sentido que julga a sua própria incapacidade e limitação. Ela recolhe-se a si. No campo teórico ela é agnóstica quanto ao noumênico, e este é redimensionado no campo prático enquanto postulado e parâmetro para a vida ética. Deus denota perfeição, a imortalidade o constante progresso de efetivação do reino dos fins que é a união sistemática dos legisladores morais, e a liberdade indica a pedra normativa do agir.

O projeto iluminista de fundamentação da ação ética

O giro copernicano operado por Kant no campo teórico também se deu em nível prático. Em especial na Fundamentação há uma subversão da justificação normativa das ações. Kant defende que

tal fundamento não pode ser oriundo de Deus (teonomia), das tradições, de exemplos, da felicidade (eudainomia), das virtudes, mas da razão (logonomia). Alguns buscaram o princípio moral na perfeição, outros na felicidade, ou no temor de Deus, mas todos esqueceram de perguntar se eles estão assentados na razão.

Uma ação justa deve ser praticada por dever, isto é, sem esperar resultados, sem olhar para as finalidades e para as consequências. Uma ação moral é boa em si mesma. A boa vontade (*der gute Wille*) é o que há de mais sublime na ação ética porque ela impulsiona o agente a agir sem qualquer outra motivação senão a do dever (*sollen*). Kant ilustra algumas situações dentre elas a do comerciante que não aumenta o preço de um produto para uma criança facilmente ludibriável por uma questão de dever moral em vez do medo de perder clientela, da repercussão social etc.

O comerciante não o fez porque simplesmente não era, do ponto de vista moral, a coisa certa a se fazer. Trata-se de uma questão de dever. O dever é um imperativo categórico que é o oposto de imperativos pragmáticos que são aqueles hipotéticos, porque não ordenam de modo absoluto, mas indicam os meios (conselhos subjetivos e contingentes) para se alcançar determinado fim (relação de instrumentalidade – relação meio/fim).

Agir por dever é seguir o procedimento do imperativo categórico segundo o qual “deves agir segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (GMS). A máxima, enquanto princípio subjetivo de ação, deve ser convertida em lei universal para a comunidade a qual o agente participa. A lei moral deve ter validade para todos os seres racionais. Aqui se trata de um projeto universal e iluminista em que há uma aposta na razão enquanto faculdade orientadora das ações. Claro que há duras críticas de pós-modernos dizendo que este projeto de ilustração colapsou, sobretudo, com os horrores de Auschwitz. Todavia, penso que a resposta do neoiluminista Habermas (2002) é interessante ao dizer que não foi a razão como um todo que serviu aos intentos do holocausto, mas a razão instrumental. De fato, no próprio Kant há uma defesa veemente da dignidade humana e da não instrumentalização da humanidade a partir do seu imperativo segundo o qual devemos agir de modo a usar a humanidade, tanto na nossa pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio (GMS).

A interdição da publicidade e o projeto de autonomia e esclarecimento

O projeto de fundamentação ética em Kant culminou na autonomia enquanto o princípio supremo da moralidade em contraposição a todas as formas de heteronomias. Uma ação legítima é aquela baseada na auto legislação da razão. “Autonomia é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (GMS). É nesse sentido que Schneewind (2001) afirmou que Kant foi o inventor da “autonomia”. Não apenas “inventou” o conceito moderno de

autonomia enquanto auto legislação, mas o vinculou às bases normativas da dignidade humana. A autonomia kantiana se interpõe não apenas como um projeto ético, mas como um projeto social e político em termos de esclarecimento. O indivíduo autônomo é aquele que alcançou a maioria crítica da razão, aquele que rompeu com a minoridade do obscurantismo e com a dependência do pensamento de outrem (WA, AA 8: 35):

Esclarecimento é a saída do homem da minoridade pela qual é o próprio culpado. Minoridade é a incapacidade de servir-se do próprio entendimento sem direção alheia. O homem é o próprio culpado por esta incapacidade, quando sua causa reside na falta, não de entendimento, mas de resolução e coragem de fazer uso dele sem a direção de outra pessoa. Sapere aude! Ousa fazer uso de teu próprio entendimento! Eis o lema do Esclarecimento (WA, AA 8: 35).

O indivíduo autônomo e esclarecido age corajosamente contra a ordem perversa que manipula e domina arbitrariamente os sujeitos. Ele rompe com o círculo da dependência e da covardia em se manter suscetível à dominação alheia. Ele pensa por si mesmo, não egoisticamente, mas do ponto de vista da autorreflexão e do olhar crítico sobre seu contexto e sua conjuntura sociopolítica e cultural.

Para Kant, o culpado pela minoridade crítica da razão, isto é, pela ausência de autonomia e subserviência a outrem, não é culpa de Deus, do acaso, mas algo que se deve à falta de coragem romper com o comodismo da dependência ou mesmo com a violência da dependência. A autonomia pensada como chave de leitura do Iluminismo é um exigente processo de emancipação.

Lutar pela emancipação implica ir contra uma ordem de dominação em que padrões foram estabelecidos intencionalmente há décadas, séculos, ou mesmo milênios para favorecer a determinado grupo. O próprio Kant vivenciou este contexto de restrição e dominação na Prússia de seu tempo.

Ele próprio narra em *O Conflito das Faculdades* a interdição de seu livre exercício do pensar e do escrever quando o ministro da religião da época restringiu a publicação de *A religião nos limites da simples razão*, acusando Kant de ir contra o Estado cristão e, *ipso facto*, contra o poder político que se alimentava da religião. Não é à toa o seu seguinte diagnóstico de época (WA, AA 8: 37):

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! [...]. Eis aqui por toda a parte a restrição da liberdade. *Der Offizier sagt: rasonniert nicht, sonder exercit!* *Der Finanzrath: rasonniert nicht, sondern bezahlt!* *Der Geistliche: rasonniert nicht, sondern glaubt!* [...]. *Hier ist überall Einschränkung der Freiheit* (WA, AA 8: 37).

O contexto diagnosticado por Kant é de forte repressão e de interdição da liberdade, um contexto em que se deve apenas seguir ordens diversas impostas. Diante disso, ele propôs um projeto de Esclarecimento como autonomia, como exercício do livre pensar, desde que um pensar responsável que não viesse a violar os direitos de outrem; propôs uma clara divisão entre uso público e uso privado da razão, e contra leis injustas propôs a ideia de “resistência negativa” que consiste no direito constitucional que os cidadãos devem ter num Estado republicano de não consentir a leis injustas. Como escreve em *Über den Gemeinspruch* (TP, AA 08):

[...] é preciso conceder ao cidadão [...] com a autorização do poder soberano, a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, lhe parecer ser uma injustiça a respeito da comunidade. [...]. Por isso, a liberdade de escrever – contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive [...] é um paládio dos direitos dos povos (TP, AA 08).

Kant não subscreve a um direito de resistência nos moldes do defendido por Locke, isto é, o de colocar abaixo o Estado civil e retornar ao estado de natureza, porque seu entendimento disso é normativamente contraditório porque nenhuma constituição pode prever uma lei que ponha fim a si mesma, e também porque o retorno ao estado de natureza seria a maior das injustiças, haja vista ser uma condição (*Zustand*) sem leis (*Unrecht*) públicas para regular os arbítrios, e isso implicar a possibilidade de constantes conflitos.

Todavia, impedir o direito de resistência negativa, implicaria igualmente a atitude despótica e totalitária por parte do Estado, algo que no republicanismo defendido por Kant jamais poderia acontecer porque uma verdadeira república está normativamente embasada no equilíbrio entre liberdade, lei e poder.

Considerações finais

Qual foi o crime de Sócrates? Subverteu aos deuses, corrompeu a juventude? Sim e não. Não porque seguia os rituais aos deuses; não porque nunca incitou os jovens aos vícios. Sim porque ao colocar a reflexão sobre o humano no centro da filosofia, descentrou e despotencializou o papel dos deuses na vida humana. Sócrates atirou ao próprio ser humano a responsabilidade acerca das questões da vida, da justiça, do agir. E assim, ele despertou nos jovens a crítica, a reflexão, a investigação, a filosofia. Este giro iluminista em solo ateniense constituía uma afronta aos poderosos do tempo.

Sócrates nos ensinou algo que deve ressoar de modo forte atualmente: “o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós, se não quisermos governar a nós mesmos” (*A República*, 347c). Kant, em seu contexto, apesar de não se remeter a Sócrates, implementou de modo original o apelo socrático à autonomia ressignificando-o em termos de *Aufklärung* e em forma de apelo à maioria crítica da razão que significa romper com a covardia e com a preguiça e ousar pensar por si mesmo (*sapere aude*), enquanto a máxima suprema do Iluminismo.

Com isso, ambos nos despertam para a ideia e para a postura que a filosofia não é apenas especulação, mas atitude crítica diante de contextos obscurantistas de dominação. Agir de modo autônomo é, nesse sentido, a chave da emancipação não apenas individual, mas coletiva. Sociedades emancipadas são sociedades críticas e autônomas não apenas do ponto de vista ético, mas em termos culturais e políticos.

Sociedades obscurantistas e não emancipadas são sociedades reacionárias que perseguem e punem violentamente a ciência, o Esclarecimento, a autonomia, a pluralidade de ideias e a liberdade.

Diante de tais contextos repressivos resta-nos a coragem individual e coletiva de sair do obscurantismo da caverna e apropriar-se criticamente e de modo autônomo da realidade. “*Sapere aude!*” constitui, nesse sentido, um imperativo ético-político para todo indivíduo e para toda a sociedade que se pressupõem como emancipados e justos.

Referências

ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. 3ª ed. Trad. H. Martins *et al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo, 1: racionalização da ação e racionalização social**. Trad. P.A. Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

KANT, Immanuel *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (WA). **In: *Gesammelte Schriften, Vol. VIII***. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: DeGruyter, 1980.

KANT, Immanuel. *Der Streit der Fakultät*. **Im: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie***. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Verlag Meiner, 1965.

KANT, Immanuel *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

XENOFONTE. **Banquete e Apologia de Sócrates**. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

Recebido em: 16/03/2024
Aprovado em: 27/05/2024