

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MATHIAS ALBERTO MÖLLER

***O QUE É 'ESCLARECIMENTO'?***

**A PERGUNTA NO CONTEXTO DE UM OPÚSCULO**

*Apresentação, tradução e notas*

GUARULHOS

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MATHIAS ALBERTO MÖLLER

***O QUE É 'ESCLARECIMENTO'?***

**A PERGUNTA NO CONTEXTO DE UM OPÚSCULO**

*Apresentação, tradução e notas*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho.

GUARULHOS

2017

Möller, Mathias Alberto.

**O que é ‘Esclarecimento’? A pergunta no contexto de um opúsculo. Apresentação, tradução e notas.** / Mathias Alberto Möller. – Guarulhos, 2017.

224 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

Orientador: Sílvio Rosa Filho.

Título em inglês: ***What is ‘Enlightenment’? The question in the context of a minor text. Presentation, translation and notes.***

1. Aufklärung. 2. Kant. 3. Iluminismo. 4. Esclarecimento. 5. Filosofia Política I. Rosa Filho, Sílvio. II. *O que é ‘esclarecimento’? A pergunta no contexto de um opúsculo. Apresentação, tradução e notas.*

MATHIAS ALBERTO MÖLLER

***O QUE É 'ESCLARECIMENTO'?***

**A PERGUNTA NO CONTEXTO DE UM OPÚSCULO**

*Apresentação, tradução e notas*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / 2017.

---

Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho.  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr. Denílson Soares Cordeiro  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr. Alex Sandro Calheiros de Moura  
Universidade de Brasília

## DEDICATÓRIA

Dedico o que posso:

àqueles que a necessidade não permitiu chegarem até aqui;

àqueles que se impuseram ao caminho;

àquilo que ao caminhar não me deixou à necessidade sucumbir.

## AGRADECIMENTOS

...

silêncio

...

uma maneira sutil

de recorrer a uma presença impossível.<sup>1</sup>

...

quem nada fala a todos deve.

---

<sup>1</sup> A partir de Milton Hatoum em seu relato de um certo oriente, p. 120.

## EPÍGRAFE

*Metade do feito tem quem começou<sup>2</sup>; ousa ser sábio,  
começa. Quem prorroga a hora de viver corretamente,  
espera, como um campônio, que o regato seque; mas ele  
corre e correrá fluindo por toda a eternidade.  
Busca-se dinheiro e uma feliz esposa para criar  
os filhos, e a selva rústica é domada pelo arado;  
Aquele que alcança o que basta, que nada mais deseje.*

Carta de Horácio a Lólio [entre 30 e 23 a.C.]<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Reconhecida alusão ao provérbio grego: “o início é a metade do todo” (DILKE apud PICCOLO, 2009, p. 35).

<sup>3</sup> HORÁCIO. *Epístola 2, Livro I*. Tradução: Alexandre Prudente Piccolo. In: PICCOLO, Alexandre Prudente. *O Homero de Horácio: Intertexto épico no livro I das Epístolas*. 2009. 476f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

## RESUMO

O trabalho do pensamento aqui representado investiga a noção de *Aufklärung* a partir dos textos políticos de Immanuel Kant. Desde a apresentação inaugural da pergunta “O que é Esclarecimento?”, o opúsculo kantiano publicado em 1784 pela *Berlinische Monatsschrift* se insere em um arco de considerações dissonantes sobre uma palavra que já ao seu tempo não podia ser compreendida sem vir acompanhada de um comentário. Assim, sob a consideração da recepção brasileira, localizada em Rubens Rodrigues Torres Filho, procura-se aqui tornar o texto kantiano mais inteligível quando restituído a seu contexto imediato. Com efeito, certa retomada do debate original revela o mensário berlinense como órgão principal de publicação do iluminismo alemão de textos em tom popular, além de meio de publicização de debates travados sob o sigilo da Sociedade das Quartas (*Mittwochgesellschaft*). Nesse sentido, o mote iluminista *sapere aude*, empregado por Kant em latim para sua definição de saída da menoridade, leva à investigação de seu significado e apresenta a proposta kantiana de *Aufklärung* como busca pela sabedoria. Vislumbrou-se, assim, com esta exposição indicar a hipótese de que uma linha interpretativa e até mesmo as próprias opções de tradução já anunciariam uma posição filosófica. De modo que a apresentação das traduções disponíveis para o português permite avistar suas opções terminológicas e seus possíveis encaminhamentos filosóficos. Uma posição a partir da qual se mantém a tensão entre formular a questão e seu contínuo respondendo em busca do significado de sua significação.

Palavras Chave: Aufklärung. Iluminismo. Esclarecimento. Filosofia Política.



## ABSTRACT

The work of thought represented here investigates the notion of *Aufklärung* in the political texts of Immanuel Kant. Since the launching presentation of the question “What is Enlightenment”, Kant’s minor text published by the *Berlinische Monatsschrift* in December 1784 is inserted in an arch of dissonant considerations about a word that in that time already couldn’t be understood without a comment. Being so, and under the consideration of the Brazilian reception, addressed by Rubens Rodrigues Torres Filho, the Kantian text is made more understandable when restored to its direct context. In result, a given reconstruction of the original debate reveals the *Monatsschrift* as a main organ for the German Enlightenment to the publication of texts in a popular tone besides a means of disclosure of the debates engaged under the seal of the secret Wednesday Society. In this respect, the enlightenment motto *sapere aude* employed by Kant in Latin for his definition of exit of mankind’s immaturity imposes the investigation of its meaning and presents the Kantian proposal of *Aufklärung* as strive to wisdom. In fact, doing so aimed at indicating the hypotheses that an interpretive view and even its own options of translation would already announce a philosophical position. For that, the presentation of the available translations to Portuguese permits to envisage its terminological options and its possible philosophical endeavor. A position upon which it is here sustained the tension between formulating the question and its continuous answering in search for the signification of meaning.

Keywords: Kant. Aufklärung. Enlightenment. Politics.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1 – Página de abertura do texto de Immanuel Kant na *Berlinische Monatsschrift* . . . 29
- Figura 2 – Medalha da Sociedade dos Aletófilos com o emblema “*Sapere Avde*” . . . . .104

## ÍNDICE

### PRÓLOGO

Excurso Metodológico

### APRESENTAÇÃO

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? – a edição da Berlinische Monatsschrift

Respondendo à pergunta: Was ist Aufklärung? – proposta de tradução com notas

Nota de edição

### CAPÍTULO 1

#### KANT E A PERGUNTA: “WAS IST AUFKLÄRUNG?”

Um procedimento de exposição

O que fazer para o esclarecimento

Esclarecimento com sanção religiosa

Afinal, “O que é esclarecimento?”

O macaco – uma fábula

### CAPÍTULO 2

#### KANT E A BUSCA POR SABEDORIA

Respondendo à pergunta: “o que é esclarecimento?”

Como orientar-se no pensamento e uma nota à querela espinosista

Sapere aude: ousadia de conhecimento ou busca por sabedoria?

### CAPÍTULO 3

#### OUTRAS RESPOSTAS À PERGUNTA: “WAS IST AUFKLÄRUNG?”

A dissonância de pensamentos

Ao “Senhor político”

Tentativa de por fim às disputas sobre a palavra Aufklärung

‘Os limites da razão’ ou ousar ser sábio?

### POR UMA CONCLUSÃO

Textos e ‘com-textos’

Aufklärung entre Iluminismo e Esclarecimento

“Quem é a Ilustração?”, a significação como saída

### EPÍLOGO

ANEXOS – Traduções disponíveis

## SUMÁRIO

<b>PRÓLOGO</b> .....	<b>12</b>
EXCURSO METODOLÓGICO .....	18
<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	<b>23</b>
BEANTWORTUNG DER FRAGE: WAS IST AUFKLÄRUNG? – A EDIÇÃO DA BERLINISCHE MONATSSCHRIFT.....	40
RESPONDENDO À PERGUNTA: <i>WAS IST AUFKLÄRUNG?</i> – PROPOSTA DE TRADUÇÃO COM NOTAS .....	47
NOTA DE EDIÇÃO.....	55
<b>CAPÍTULO 1</b> .....	<b>57</b>
<b>KANT E A PERGUNTA: “WAS IST AUFKLÄRUNG?”</b> .....	<b>57</b>
UM PROCEDIMENTO DE EXPOSIÇÃO – MÖHSEN, 17 DE DEZEMBRO DE 1783 .....	64
<i>O que fazer para o esclarecimento</i> .....	69
ESCLARECIMENTO COM SANÇÃO RELIGIOSA – BIESTER, SETEMBRO DE 1783 .....	78
AFINAL, “ <i>O QUE É ESCLARECIMENTO?</i> ” – ZÖLLNER, 5 DE DEZEMBRO DE 1783 .....	85
<i>O macaco – uma fábula (novembro de 1784)</i> .....	90
<b>CAPÍTULO 2</b> .....	<b>92</b>
<b>KANT E A BUSCA POR SABEDORIA</b> .....	<b>92</b>
RESPONDENDO À PERGUNTA: “O QUE É ESCLARECIMENTO?” – KANT, DEZEMBRO DE 1784.....	92
<i>Como orientar-se no pensamento e uma nota à querela espinosista</i> .....	98
<i>SAPERE AUDE</i> : OUSADIA DE CONHECIMENTO OU BUSCA POR SABEDORIA?.....	105
<b>CAPÍTULO 3</b> .....	<b>133</b>
<b>OUTRAS RESPOSTAS À PERGUNTA: “WAS IST AUFKLÄRUNG?”</b> .....	<b>133</b>
A DISSONÂNCIA DE PENSAMENTOS – MENDELSSOHN, SETEMBRO DE 1784 .....	133
AO “SENHOR POLÍTICO” – HAMANN, DEZEMBRO DE 1784.....	138
TENTATIVA DE POR FIM ÀS DISPUTAS SOBRE A PALAVRA <i>AUFKLÄRUNG</i> , SETEMBRO DE 1790.....	145
‘OS LIMITES DA RAZÃO’ OU OUSAR SER SÁBIO? – SCHILLER, 1793 E 1795 .....	149
<b>POR UMA CONCLUSÃO</b> .....	<b>154</b>
TEXTOS E ‘COM-TEXTOS’ .....	157
<i>AUFKLÄRUNG</i> ENTRE ILUMINISMO E ESCLARECIMENTO.....	158
“QUEM É A ILUSTRAÇÃO?”, RUBENS RODRIGUES TORRES FILHO E A SIGNIFICAÇÃO COMO SAÍDA .....	165
<b>EPÍLOGO</b> - .....	<b>175</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>176</b>
<b>ANEXOS</b> .....	<b>188</b>
<b>ANEXO A – Sousa Fernandes (1974): Resposta à Pergunta: Que é ‘Esclarecimento’?</b>	<b>188</b>
<b>ANEXO B – Salinas Fortes (1981): O que são as Luzes?</b> .....	<b>189</b>
<b>ANEXO C – Torres Filho (1987): Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração?.....</b>	<b>190</b>
<b>ANEXO D – Artur Morão (1995): Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?.....</b>	<b>191</b>
<b>ANEXO E – Rouanet (2008): Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento? .....</b>	<b>192</b>
<b>ANEXO F – Figueiredo (2009): Resposta à questão: O que é Esclarecimento?.....</b>	<b>193</b>
<b>ANEXO G – Gil Ferreira (2011): Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento? .....</b>	<b>194</b>



## PRÓLOGO

Apresenta-se como prólogo a proposta de pesquisa com alguns indícios metodológicos como registro da investigação em curso. Aos mais ávidos, saltar a sua leitura possivelmente não irá comprometer a compreensão da questão aqui abordada: o que é esclarecimento?

O trabalho do pensamento aqui representado visa investigar a noção de *Aufklärung* a partir dos textos políticos de Immanuel Kant (1724-1804) para, então, verificar sua eventual fundamentação no conjunto da obra kantiana.

Desde a apresentação inaugural do opúsculo “Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?”, publicado em 1784 em *Berlinische Monatsschrift*, percebe-se como diferentes recepções da *Aufklärung*, postas em seu contexto mais imediato, encontram no texto ensejos de posicionamento. Será, pois, a partir da recepção brasileira, localizada em Rubens Rodrigues Torres Filho, que se buscará investigar e quiçá mostrar as ênfases de leitura, indicando-se como elas se apropriam do texto, restringindo ou ampliando as noções do texto tal como aqui exposto, o que, assim se pretende indicar, remonta a divergências já presentes ao debate original do mensário berlinense. O resgate de seu contexto, tal como aqui proposto, visa possibilitar a compreensão das diferenças de recepção e mesmo de tradução do texto e sobretudo da própria noção kantiana de *Aufklärung*.

Trata-se, portanto, de recuperar a proposta da saída da minoridade como marco da modernidade e apresentá-la como processo contínuo de emancipação, a saída do mando de outro. Com efeito, seria esta a leitura que posteriormente Theodor Wiesengrund-Adorno fará para a educação do sujeito contemporâneo diante da necessidade de constante transformação, sugerindo-se, então, reagir à pergunta inaugural do debate do mensário berlinense com um contínuo respondendo; como sempre renovada busca do significado da significação.

Desse modo, propôs-se com este trabalho a continuidade das pesquisas desenvolvidas desde os anos de graduação, especialmente a partir da inserção no programa de iniciação científica, pelas quais se tem seguido na investigação sobre a problemática continuidade do projeto crítico kantiano. Nesse sentido, busca-se investigar a possibilidade ou o próprio estatuto da *Aufklärung*, entre Iluminismo e Esclarecimento, no âmbito do sistema filosófico kantiano.

Numa primeira etapa da pesquisa, partia-se da leitura da estética de Adorno do sublime em Kant – esse algo que agrada imediatamente, conforme enunciado na terceira crítica, e que se inseria em uma pesquisa mais ampla em curso à época no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília sobre “O futuro da noção de *Anerkennung* (reconhecimento)”. A leitura adorniana de início certamente deixou marcas para a entrada aos textos kantianos e

acabou por apresentar a mim a problemática do próprio sujeito kantiano, e moderno, além de apresentar a importância da investigação a respeito da noção de esclarecimento ainda hoje e, assim, dela enquanto parte do projeto crítico kantiano e do iluminismo alemão.

É, pois, nesse sentido que se desenvolveram os estudos na investigação a respeito de uma possível emancipação como noção kantiana no âmbito do projeto crítico a partir da noção de *Aufklärung* tal como apresentada em “*Beantwortung zur Frage: Was ist Aufklärung*”. Posta em relação ao seu texto de recepção contemporânea, sobretudo a brasileira, dessa pergunta original, a saber: “Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração”, de Rubens Rodrigues, percebeu-se a importância de retomar o debate original do mensário alemão para anúncio da proposta kantiana de *Aufklärung* como “saída da menoridade” (*Mündigkeit*) enquanto processo contínuo de emancipação do sujeito humano ou mesmo de sua espécie.

A segunda etapa da pesquisa esteve centrada na localização da noção no conjunto dos textos políticos de Kant. Seus frutos pretendem ainda situar a noção de emancipação nestes textos, ou seja, circunscrever-se à parte da obra de Kant destinada ao tratamento de questões ditas “práticas” ou tomadas como de posicionamento político. A partir de ensejos encontrados, busca-se, diante de uma observada cisão na recepção crítica de Kant ocasionada pela disputa por primazias (como entre filosofia teórica e prática, um campo de batalha, tal como representou Kant o tribunal da razão), identificar o estatuto de propostas que buscam fundamentar o projeto kantiano a partir da política. Ou seja, vislumbra-se ainda investigar em que medida os resultados encontrados no âmbito desses textos políticos poderão encontrar fundamentação no sistema kantiano. Diante de textos políticos por vezes em tensão entre si<sup>4</sup> e frente a um sistema filosófico arrojado e hermético, busca-se investigar o lugar da proposta de *Aufklärung* na proposta kantiana de Filosofia ou de Filosofia Política. Com efeito, essas propostas de pesquisa continuada são antes reflexões em torno e a respeito de Kant, algumas já anteriormente apresentadas ao escrutínio público.<sup>5</sup>

Kant, unidade ou/e antinomia, seria, então, a via para se buscar a imaginação transcendental como um certo guia inaudito para esta investigação filosófica. Consoante as pesquisas desenvolvidas, contudo, busca-se por ora situar a proposta kantiana de ‘saída da menoridade’ como conquista de autonomia do sujeito (e assim também do próprio texto dito “menor” – opúsculo ou *kleine Schrift*). Possibilidade esta que percorre a *Aufklärung* enquanto

---

<sup>4</sup> (TERRA, Ricardo R. *Política Tensa. Ideia e Realidade na Filosofia da História de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.1995).

<sup>5</sup> Ver “Notas sobre a resposta à pergunta: ‘O que é o esclarecimento’” (MÖLLER, 2014b) e “Esclarecimento e emancipação nos textos políticos de Kant” (MÖLLER, 2014a).

processo de emancipação do Homem pela humanidade, já que, para Kant, é dificilmente alcançável por um indivíduo em particular, seja pela efemeridade do tempo de sua vida, seja pela paradoxal necessidade de discórdia para a saída da confortante concórdia para o desenvolvimento humano e o alcance da *Aufklärung*, isto é, a dicotômica insociável sociabilidade do ser humano, conforme se encontra em “Ideia de uma história universal”.

Justifica-se este trabalho intitulado de: “*O que é ‘Esclarecimento’? A pergunta no contexto de um opúsculo. Apresentação, tradução e notas.*”<sup>6</sup> como uma pesquisa que investiga e se move entre as possibilidades das assim compreendidas três dimensões do pensamento kantiano, inclusive assim anunciadas na Crítica da Razão Pura: Ética (e Política), em: o que devo fazer; Metafísica em: no que posso crer; e Epistemologia em: o que posso conhecer. Mas já não estaríamos aí partindo para um certo estancamento do que Kant aparentemente propõe como uma *Einsicht*<sup>7</sup>?

Quando estudamos em História da Filosofia sobre a posição de Kant, geralmente o programa sistemático ou o esquemático costuma se destacar ou até sobrepor-se frente ao programa da *Aufklärung*, ensejando, muitas vezes, a primazia da epistemologia frente à política. A recepção crítica de Kant pareceu assim também conduzir para uma tendência – já em questionamento – de imposição da primeira crítica (Crítica da Razão Pura - CRP) – tida como obra primaz – sobre os demais textos, como até mesmo a segunda crítica (Crítica da Razão Prática - CRPr) e assim sobre a política; seria pensar a ética, ou Filosofia Moral, nos termos de sua teoria da razão, ou Epistemologia, e estritamente delimitados por sua linguagem e semântica. A engendrada carência, contudo, de uma passagem (*Übergang*) investigada a partir da terceira crítica (Crítica da Faculdade do Juízo - CFJ), ou de uma revirada (*Kehre*), já denotam esse caminho, denotam um ponto de vista. Seria, então, essa *Einsicht*, assim colocada, um eufemismo ou uma sabedoria de tipo socrática em Kant?

---

<sup>6</sup> O projeto da pesquisa aqui em prólogo se iniciou sob o título: “Notas sobre a noção de emancipação em Kant. A *Aufklärung* como processo contínuo de esclarecimento. Imaginação (*Einbildung*) é formação (*Bildung*)?”, e foi alterado pelo transcurso dos trabalhos. Sugere-se perceber aqui o termo notas enquanto considerações no sentido de *Bemerkungen* e não de *Merkmale*, que seriam antes notas características.

<sup>7</sup> Apesar de algumas diferenças semânticas, nota-se que *Einsicht* é no Brasil majoritariamente traduzido nas obras kantianas por “ponto de vista”; assim também, no entanto, *Absicht*, como em “*Idee zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*” (2011), que a versão portuguesa (KANT, 2016) traduz por ‘propósito’; e ainda *Hinsicht*, como em “*Antropologie in pragmatischer Hinsicht*” (2009a). Valério Rohden, em suas traduções das Críticas da Razão Prática e do Juízo, traduz *Einsicht* por perspicácia, e em nota explicativa defende que Kant faria uso do termo para se referir a “*Einsehen durch Vernunft*”, isto é, *Einsehen* seria razão como ‘faculdade de julgar a priori (concluir)’. Para Rohden, Kant assim estaria usando o termo perspicácia predominantemente a partir de Cícero, *De Officiis I*, quando *perspicentia* é usado como ‘conhecimento completo de algo’. Kant, então, teria aplicado *Einsicht* enquanto perspicácia no sentido de Cícero, sendo que este vinculara a prudência e a sabedoria para distinguir entre *perceptio* e *cognitio*, *scientia*, *perspicentia*, *comprehensio*.



O programa do iluminismo aqui em questão tratava de substituir a imaginação por conhecimento, a visão mítica da natureza pela dominação da natureza pelo homem. Em seu conceito, iluminismo aparece como ilustração, esclarecimento de uma imaginação fantástica em defesa da imanência. Todo acontecimento fenomênico seria, assim, repetição de uma lei natural, identidade com a natureza. A CRP poderia, então, ser vista como o projeto filosófico kantiano para dar conta da física newtoniana; uma tal revolução copernicana que posicionou o sujeito no centro do conhecimento.

Para Schiller, em contraponto, a partir de seus escritos sobre o sublime<sup>8</sup>, seríamos parte da natureza, mas nem por isso somos escravos dela. Experienciamos o mundo de determinada maneira, como um sujeito transcendental e suas categorias, mas podemos partir dessa *Einsicht*, desse ponto de vista, também para outras experiências de mundo? Vemos, por outro lado, indicações, como as de um Nicola Abbagnano, de que a visão kantiana seria uma *Weltanschauung*, i.e., uma intuição do mundo. Não seria ela antes uma intuição no mundo?

Enquanto os ilustradores do conhecimento apostam no estado da razão, o cosmopolitismo de Kant – cidadão do mundo – parece, contudo, indicar ao menos também uma certa *Heimatlosigkeit*<sup>9</sup>, como a de Nietzsche; ou, em certa antinomia a Goethe, uma *apatría* que parece indicar um “estar em casa em todos os lugares”, como defendia Novalis a posição da Filosofia. Seríamos, assim, para uns a identidade do conceito e para outros nada além daquilo que a educação de nós fizera.

Se recorrêssemos a concepções metafísicas hoje menores, como a de Bergson<sup>10</sup>, veríamos como ele sustenta que os dados imediatos da consciência seriam problemas filosóficos em si que decorrem das imagens que fazemos e em torno das quais polemizamos. Com isso, poderíamos perceber a própria questão em voga – O que é *Aufklärung* – como propriamente filosófica e para além de um movimento histórico iluminista. E não mais se trataria de encontrar eventuais erros ou soluções apresentadas aos problemas, tal como o próprio Bergson denunciaria Kant ao tomar o tempo como categoria e meio homogêneo senão homogeneizante da percepção.

Sugere-se como hipótese, com isso, que a *Einsicht* apresentada por Kant seria uma tomada de posição da filosofia, e seu estado circunstancial um resultado alcançado

<sup>8</sup> (SCHILLER, Friedrich. *Do sublime ao trágico*. Org. Pedro Sússekind; tradução e ensaios Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

<sup>9</sup> Um ditado de Cícero bem pode ilustrar essa antinomia: “amigo de todos, amigo de ninguém”; o lugar do lugar nenhum.

<sup>10</sup> (BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988).

historicamente pela filosofia. Pelos princípios da filosofia de mundo – *Weltphilosophie (ex principiis)*<sup>11</sup> – a partir da filosofia de escola – *Schulphilosophie (ex datis)* – uma posição do filosofar, já que seria esta – o filosofar – a verdadeira Filosofia para Kant<sup>12</sup>.

Em seus “Prolegômenos”, dirigidos para toda Metafísica futura, afinal, Kant, ao escrever em tom de manual de procedimentos com condições de possibilidade para a metafísica como ciência a todos aqueles que queiram inventar essa mesma ciência, apresenta sua proposta como uma posição a ser contraposta por uma outra e nova metafísica a se fazer, conforme convoca seus leitores<sup>13</sup>. Lá pode-se ler que:

nunca é demasiado tarde para se tornar racional e sábio; mas é sempre mais difícil pôr em movimento o discernimento, se ele chega tarde.<sup>14</sup>

Poderia o que é *Aufklärung* estar para além de um conhecimento ilustrado, de uma razão ilustradora? Seria a convocação para o saber a conquista por acúmulo de saberes? Um aprisionar conceitos a serem registrados em uma enciclopédia da mente? Ou seria esse saber presente na *Aufklärung* sabedoria? Um germe nevrálgico que não deixa estagnar a crítica?

Com efeito, esse estudo pretende resgatar a proposta do que aparece como mandamento, um certo imperativo categórico prático: *sapere aude*, para permitir a *Aufklärung* em um encontro da passagem do iluminismo para o esclarecimento, tematizando as diferenças como problema filosófico e não mera questão de tradução. Pensando, assim, ente outros com Fernando Costa Matos quando com seu trabalho de uma outra nova tradução da Crítica da Razão Pura vê engendrado na própria tradução um problema filosófico.

Considera-se ainda, e apenas como prólogo, que ao menos esteticamente<sup>15</sup> “mostrar nada tem de neutro”<sup>16</sup>, e que os livres pensadores de Kant teriam na questão “Como orientar-se no pensamento” algo para além de uma querela espinosista, já que em sua última nota àquele texto Kant<sup>17</sup> indica justamente a tarefa de incutir, isto é, impor a *Aufklärung* o mais cedo

<sup>11</sup> Com o cuidado de não se entender aqui filosofia ‘popular’, dada a crítica de Kant a seu respeito.

<sup>12</sup> (KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Aqui B881. E KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução: Fausto Castilho. 2ª ed. Campinas: Editora Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2006. Aqui p. 47-48).

<sup>13</sup> (KANT, Immanuel. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura Que Queira Apresentar-ser como Ciência*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008c. Introdução).

<sup>14</sup> (KANT, 2008c. p. 13).

<sup>15</sup> Cf. Kant (2006, p.7), o conhecimento deve ser perfeito logicamente, mas também esteticamente para ser completamente perfeito; é a necessidade de perfeição estética para a completude do conhecimento.

<sup>16</sup> (COMOLLI, Jean-Louis. *Sob o risco do real*. In: Ver e poder – A inocência perdida: cinema, televisão, ficção, documentário. Tradução: Augustin de Tugny, Oswaldo Teixeira, Ruben Caixeta. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 169-178. Aqui p. 108).

<sup>17</sup> (KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Tradução: Floriano de Sousa Fernandes. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b. p. 62).

possível na educação do ser humano. Com determinação e coragem fazer uso de seu próprio entendimento, de modo a permitir o desenvolvimento do espírito livre do pensamento. Seria este um alguém capaz de *Einsicht*? Ainda que não o rejeitando, mas pelo menos, para Kant<sup>18</sup>, contradizendo-o ao escrever outra metafísica própria. Capaz, digamos, de uma própria imaginação criadora.

Enfim, esta pesquisa consiste, assim, na leitura filosófica das obras referenciadas, procurando dar ênfase à noção de Kant sobre a *Aufklärung* e seus possíveis fundamentos. Além de possibilitar a situação da proposta kantiana, a exposição pretende apresentar o contexto de pronunciamento da noção posta em relação à distinção de Kant entre Filosofia de Escola e Filosofia de Mundo.

Não obstante a delimitação de escopo exigir um aprofundamento no conjunto da obra kantiana para uma melhor compreensão de suas questões, e de sua proposta de filosofia inclusive, os textos serão aqui recorridos e postos em debate subsidiariamente ao objeto de estudo. Certo de que este estudo está aquém de poder representar a complexidade do pensamento kantiano e dos autores interpostos, porém, quer-se explorar a sua riqueza, enfrentar os seus limites, transpor as suas fronteiras. É saber mais uma vez, porque lemos Kant ainda hoje, ou porque perpetuamos um clássico? Careceria ele de nossa leitura para tanto ou não seria o real representado por suas ideias sobrevivente apesar de nossas mentes? Afinal, não seria isso um clássico, aquele que se deixa atualizar nos mais diversos tempos? Aquele algo sempre novo que não se limita ao tempo ou ao lugar. O texto clássico é tal porque faz aquele tempo falar para nós ainda hoje. Mas não seríamos nós aqueles que os atualizam? Pensamento morto é aquele que não segue nas mentes dos sobreviventes; é aquele pensamento ilustrado de uma enciclopédia que não se abre.

---

<sup>18</sup> (2006, p. 22).

## Excurso Metodológico

mostrar nada tem de passivo, de inerte, de neutro, e qualquer que seja a clareza do ser ou do momento representados, a ação de mostrar permanece opaca, permanece uma ação, uma passagem, uma operação, isto é, [...], uma não-indiferença.<sup>19</sup>

Para Jean-Louis Comolli, mostrar nada tem de neutro. Com Comolli, cada palavra invocada, cada texto agenciado, resulta uma ação não-indiferente. Um inicial estranhamento, portanto, com uma tal passagem – mais afeita à fenomenologia – para encaminhar este trabalho a respeito de Kant se dá por invocar o seu contexto e as palavras de Comolli pelas quais ele se refere à realidade como sendo um “terreno da ideologia da transparência”, uma ideologia que supostamente asseguraria que nem no ‘emissor’, nem no ‘receptor’ e nem entre eles haveria “qualquer alteração da mensagem, nenhuma resistência, nenhuma perda”. No entanto, esta realidade, assim afirma Comolli, não é a que ‘vemos’. Mostrar nada tem de neutro e nada tem de passivo, já reflete escolhas ou escolhe reflexões.

Comolli, nesse sentido, a partir de suas colocações no campo da estética e de sua aposta ao que nomeia subjetividade, implica um registro que necessariamente se refira à realidade de sua manifestação, ele afirmará mesmo que filmar os homens reais no mundo real enquanto obra documental significa “estar às voltas com as desordens das vidas, [...], com aquilo que o real se obstina em enganar previsões”. Seria o realismo de suas representações que constrói seus estilos<sup>20</sup>.

Em sua análise, Comolli se dirige ao cinema e à crítica à mídia e à degeneração da objetividade, pelo que trazê-lo para esta apresentação quer antes manter viva a noção de uma narrativa tomada como real pela verdade dos referentes que agencia. Para Comolli,

apenas nossa cegueira e nossa surdez [...], podem explicar o fato de tomarmos as informações agenciadas [...] como afirmação transparente do que aconteceu. [...] nada do mundo nos é acessível sem que os relatos nos transmitam uma versão.<sup>21</sup>

Tomar-se, portanto, a opção de não tratar da conquista epopeica da obra de um autor, ou diretamente da inserção sistemática de um de seus textos, é antes tratar de sua excentricidade, é estar aberto a uma instigação ainda que pontual para mostrar a inquietação do movimento das opções expositivas. Ora, como podemos mostrar sem induzir o julgamento, como nos quer mostrar Rousseau com suas reflexões confidentes<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> (COMOLLI, 2008, p. 102).

<sup>20</sup> (COMOLLI, 2008, p. 176).

<sup>21</sup> (COMOLLI, 2008, p. 173).

<sup>22</sup> Cf. o Livro IV de “Confissões” (ROUSSEAU, 2011). Quando irá querer mostrar sua alma transparente aos olhos do leitor, procurando para isso mostrar todos os pontos de vista, e fazendo que não se passe um movimento sem que o leitor perceba e, assim, possa julgar por si mesmo a causa que o produziu; é reunir os elementos para

Não se trata aqui de escolhas marcadas por um subjetivismo psicológico, nem de negações afirmativas para dar conta das restrições impostas pela compreensão a partir de um sistema, no caso o kantiano. Trata-se antes de mostrar como opções expositivas destacam determinados aspectos do objeto abordado, fazendo silenciar outros e, ao fazê-lo, se posicionam como sistema; sendo parte, põem-se como todo – unidade na multiplicidade. Com uma outra chave de compreensão do objeto e do autor analisado, afinal, nesse movimento, trata-se de dar voz mesmo ao temporariamente silenciado e ao negado – ou tornar-se tempo.

Com Kant, e a filosofia moderna desde Descartes, um modo de se definir conhecimento veio a ser a síntese entre intuição e conceito, um conjunto entre empirismo e racionalismo, o concurso de nossa percepção sensível das coisas e nosso intelecto, o qual seria responsável por formalizar, ou seja, fornecer uma estrutura formal universal para tal percepção; *locus* da síntese dos elementos objetivo e subjetivo. Uma tal concepção de conhecimento como síntese da correlação entre sujeito e objeto, ofereceria o objeto como uma realidade enquanto fenômeno apreendido pelo sujeito cognoscente por meio de estruturas lógico-formais desse sujeito. Elementos assim denominados transcendentais pois anteriores à experiência do mundo e que condicionam a experiência de todo objeto.

Para uma apresentação geral, e talvez mais ‘livre’, a transposição do problema da correlação entre sujeito (digamos humano) e objeto (digamos mundo) é índice, assim, de uma escolha ou seleção para apresentação que têm também algo de subjetivo (“*jede Auswahl hat etwas Subjektives*”), tal como são apresentadas por Schöndorffer as correspondências do próprio Kant.<sup>23</sup>

Com efeito, como já advertira Kant ao pregador da corte Johann Schultz, que para ele pertencia à sorte de homens raros de se encontrar e capazes de darem um recado ao público dos metafísicos<sup>24</sup>, a exposição não seguiria as instruções. No caso, tratava-se da exposição de Schultz da Crítica da Razão Pura, que não seguiria as instruções dadas por Kant para tanto.

Porém, como destacam Rudolf Malter e Joachim Kopper em sua Introdução à segunda edição das epístolas de Kant, para o próprio Kant, Schultz não teria atendido às manifestações feitas na Pergunta da *Aufklärung*. Schultz estaria justamente em sujeição à ‘regra de orientação do espírito’ na tutela intelectual, portanto, às manifestações sobre o esclarecimento

---

determinar o ser que eles compõem. Não basta que a narrativa seja fiel nem que seja exata para o julgamento dos fatos, pois o resultado deve ser obra do leitor. Ele se enganando, todo erro será seu. (op. cit., p. 175).

<sup>23</sup> (KANT, 1972, p. LXXII).

<sup>24</sup> (KANT, 1972, p. 239).

completamente alheio: “den Äußerungen (...) über die Aufklärung zur Frage der geistigen Bevormundung ganz entgegen”<sup>25</sup>. Ora,

Não poderia haver nada mais desejável aos adversários do que encontrar discórdia nos princípios. Mas o que me ateno a isto (...) se ao seu juízo (...) a completa liberdade intocada permanece.<sup>26</sup>

Metodologicamente, portanto, construo esta investigação ainda em curso a partir da compreensão de ao menos quatro possíveis níveis ou camadas de texto. Uma breve, ainda que simplificada, versão dessa opção, pode ser encontrada em “O que é análise de texto?”, de Vieira Neto (2006)<sup>27</sup>. Outra possível recorrência para tanto é o excerto “Análise de texto” de Auerbach (2015)<sup>28</sup>. No entanto, não quero aqui explanar as suas funcionalidades ou marcar as suas potencialidades, mas apenas indicar alguns caminhos para a construção de um texto que busca compreender a sua possível apropriação.

Na ainda que esquemática apresentação de Vieira Neto (2006), a análise vem mostrar as razões para determinada leitura, apelando para tanto apenas a cada texto em questão. O comentário, por sua vez, seria aquele que ampliaria a análise com outros textos e fatos que supram sua insuficiência. O comentário vem abrir a interpretação na medida em que se escolhe um quadro geral de razões que melhor se encaixam no autor em análise, permitindo, assim, a crítica, que seria a tomada de posição ou discriminação de legitimidade de leitura a partir de análises, comentários e interpretações diversos.

Análise de texto como explicação expressa de um trecho preciso e delimitado de texto posto em questão. Seu intuito é de esclarecer o texto e propiciar, a um outro leitor, a possibilidade de uma melhor compreensão. Uma tentativa de mostrar as razões de uma determinada leitura feita, recorrendo, para tanto, apenas ao texto, sem trazer ideias novas ou estranhas, portanto. Já um comentário poderia, assim, significar uma tentativa de suprir eventuais ausências do texto (ou de seu leitor), ampliando a análise, por vezes com outros textos do autor ou fatos correlatos.

Ainda que não intencionada neste exercício de pensamento enquanto dissertação, a interpretação se mostra coma proposta de uma hipótese de leitura a partir da análise e dos comentários tecidos, especialmente quando da ocorrência de comentários distintos e, sobretudo,

---

<sup>25</sup> (KANT, Immanuel. *Briefwechsel*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1972. p. LV).

<sup>26</sup> (KANT, 1972, p. 249, tradução própria). Vide carta de Kant a Johann Schultz de 17 de fevereiro de 1784.

<sup>27</sup> (VIEIRA NETO, Paulo. *O que é análise de texto*. In: Seis filósofos na sala de aula. Vol 1. São Paulo: Berlendis, 2007. p. 11-19).

<sup>28</sup> (AUERBACH, Erich. *Introdução aos estudos literários*. São Paulo: Cosac Naify, 2015).

nos contraditórios. Restaria então à crítica posicionar-se frente a várias interpretações ou discriminar legitimidades.

Não se trata, como no ‘moderno’ método filológico, de se fazer explicações linguísticas, dirá Erich Auerbach (2015), nem discutir passagens duvidosas ou esclarecer fatos e personalidades mencionados, expor as ideias abordadas ou caracterizar as formas estéticas presentes. Não, com Auerbach, vemos que além disso explicar um texto não é averiguar ou ver confirmado o que já se sabia. É antes apropriar-se do texto; incorporar o texto. É, com isso, também propiciar sua compreensão gramatical, o estudo de sua versificação ou de sua rítmica; fazer paráfrases por meio de pensamentos próprios, descobrindo assim o que o texto tinha de particular ao seu autor ou época. Uma composição de forma e conteúdo portanto.

Auerbach identificou em Husserl essa importante contribuição nesse processo de transposição textual, ou quiçá uma re-orientação da análise de texto, de modo que se possa nessa apropriação buscar abstrair de eventuais conhecimentos prévios sobre o texto e o autor; abstrair de concepções previamente formadas e que introduzimos em nossas leituras e pesquisas, i.e., que transpomos ao novo texto uma velha ideia.

Todo o valor da explicação de textos está nisto: é preciso ler com atenção fresca, espontânea e sustentada, e é preciso guardar-se escrupulosamente de classificações prematuras.<sup>29</sup>

Cabe, contudo, ressaltar que para Auerbach seria Husserl, ou sua filosofia fenomenológica, portanto anacronicamente estranha a texto e autor aqui em análise, um método de partir da descrição do fenômeno específico para chegar à intuição de sua essência. Não obstante, se tomássemos aqui o “texto” enquanto fenômeno, teríamos além daquilo que se nos mostra, ainda o que ele em nós “evoca”, sendo a exposição e a explicação de textos (ou o comentário quando se for tratar de obras inteiras) uma análise do texto em estudo. As dificuldades de compreensão deveriam, então, ser esclarecidas pela análise.

No entanto, dissonâncias surgem ao se resgatar uma afirmação de Eugen Fink, autor contemporâneo e importante intérprete do referido Husserl, o qual viu seus escritos a respeito de Husserl serem por ele atestados como se fossem a representação das convicções de Husserl por ele mesmo<sup>30</sup>. Ele pedirá então a Fink um escrito para o esclarecer (*Klärung*) incompreensões de princípio a seu respeito, justamente por causa das ricas divergências promovidas a partir de seus textos. E lá, uma das questões por ele destacadas emblematicamente

---

<sup>29</sup> (AUERBACH, 2015, p. 56).

<sup>30</sup> (HUSSERL apud FINK, Eugen. *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*. Martinus Nijhoff: Den Haag, 1966. p. VIII).

adverte: o esclarecimento (*Aufklärung*) conduz ao interior da problemática do próprio filosofar. A tarefa da análise (*Untersuchung*), afirma-se como desembaraçamento da equivocidade (*Entwirrung einer Äquivokation*); e o esclarecimento do equívoco propriamente se torna tema de outra análise.<sup>31</sup>

Contudo, como o traz Fink: “toda pergunta traz em si uma visão anterior sobre aquilo a que a própria pergunta se dirige. (...) O perguntar por algo pressupõe uma determinada colocação sobre aquilo que ela pergunta”<sup>32</sup>. Assim, perguntar por esclarecimento da pergunta ‘o que é esclarecimento’ seria intencionar o esclarecer de uma pressuposta equivocidade. É pressupor o equívoco de um interlocutor, tendo-se a convicção de se estar na verdade para daí assumir uma vocação missionária. Toda análise isolada, portanto, nunca estaria sozinha, ela seria sempre uma tentativa de atingir o todo de uma filosofia, mesmo quando o problema ainda não tem nome. Desse modo, esclarecimento (*Aufklärung*) de uma equivocidade não pode ser uma solução do problema, mas antes a radicalização do próprio problema. E por isso o esclarecimento (*Klärung*) da equivocidade ou da questão – a *Klärung* da *Aufklärung* –, conduz ao interior da problemática do próprio filosofar.

---

<sup>31</sup> (FINK, 1996, p. 1-3).

<sup>32</sup> (FINK, 1996, p. 3).



## APRESENTAÇÃO

Na presunção (*Einbildung*) de que deveras se poderia apostar nas próprias forças uma nobre confiança, estava certo de que a convicção<sup>33</sup> lhe daria o devido embalo necessário para a investigação da verdade.<sup>34</sup> Assim Immanuel Kant (1724-1804) vislumbra em 1746 o seu futuro.<sup>35</sup> Para ele, quando se está na constituição de poder convencer a si mesmo de que seria possível pegar um senhor Leibniz cometendo erros, então se empenha tudo para fazer verdadeira sua suposição. Depois de ficar pela milésima vez desorientado com um empreendimento ardil, o ganho, que disso cresce junto com o conhecimento das verdades, ainda será tão superior do que se mantida a via principal (*Heeresstrasse*). Sobre isso ele se sustentou: já tinha traçado para si a trajetória<sup>36</sup> que iria perseguir. Iniciou o seu caminho, e nada o tiraria da rota.<sup>37</sup>

O caminho do tempo histórico que circunscreve a vida de Kant e deu surgimento ao opúsculo da maioridade ao lado dos textos aqui postos em debate, foi um período de grande transformação do mundo e determinante para o que o mundo veio a ser hoje, e até mesmo para onde se dirige<sup>38</sup>. Uma teia histórica que ocasionou a gênese das palavras e dos conceitos com os quais imaginamos o mundo ainda hoje<sup>39</sup>.

Uma referência específica para isso são as revoluções: francesa, de 1789, para o campo político, cujos princípios são comumente representados em liberdade, igualdade e fraternidade; e a industrial inglesa, para o campo econômico, desde a década de 1780 com a construção do primeiro sistema fabril do mundo moderno até o estabelecimento de uma economia industrial capitalista<sup>40</sup>. A era das revoluções, consoante a obra homônima de Eric Hobsbawm, foi um momento histórico em que se observava a: “ideologia de uma crença no progresso

---

<sup>33</sup> *Zuversicht*.

<sup>34</sup> (KANT, Immanuel. *Vorkritische Schriften*. Werkausgabe Band I. Frankfurt: Suhrkamp, 1996. p. 10).

<sup>35</sup> Ano de sua primeira publicação e do falecimento de seu pai; é quando abandona seus estudos e passa a ganhar sua subsistência com aulas particulares. Os primeiros quatro anos trabalha na casa do pregador reformado Daniel Ernst Andersch em uma colônia de migrantes suíços em grande parte francófonos. Na sequência trabalhará até aproximadamente 1753 como preceptor nas benfeitorias da Casa de Majors Bernhard Friedrich von Hülsen em Mohrunen. Retorna então às proximidades de Königsberg na Familie Keyserlingk no castelo de Waldburg-Capustigall, quando obteve acesso às altas classes da sociedade de Königsberg.

<sup>36</sup> *Bahn*.

<sup>37</sup> (KANT, 1996, p. 10, tradução própria).

<sup>38</sup> (HOBSBAWM, Eric J. *Era das revoluções. 1789-1848*. 25ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012. p. 15).

<sup>39</sup> (HOBSBAWM, 2012, p. 20).

<sup>40</sup> (HOBSBAWM, 2012, p. 24).

individualista, secularista e racionalista”; um período que terminaria “com a construção da primeira rede de ferrovias e a publicação do Manifesto Comunista”.<sup>41</sup>

Os tempos eram de ciências que se dedicavam à solução de problemas produtivos e ainda não estavam “divididas pelo academicismo do século XIX em uma ciência ‘pura’ superior e uma outra ‘aplicada’ inferior”, sendo que os empreendimentos intelectuais poderiam ser representados pelo movimento enciclopédico, como o de Diderot e d’Alembert<sup>42</sup>, não no sentido de “um compêndio do pensamento político e social progressista, mas do progresso científico e tecnológico”, que tinha com o “‘iluminismo’, a convicção no progresso do conhecimento humano, na racionalidade, na riqueza e no controle sobre a natureza”, derivado sobretudo do “progresso da produção, do comércio e da racionalidade econômica e científica”.<sup>43</sup>

Uma ideologia, conforme afirma Hobsbawm<sup>44</sup>, engendrada sobretudo a partir dos dois principais centros dessa ideologia, e do mundo, naquele período, de “um individualismo secular, racionalista e progressista” que dominava o pensamento ‘esclarecido’. Tratava-se de libertar o indivíduo das algemas que o agrilhoavam. Libertá-lo, portanto, do “tradicionalismo ignorante da Idade Média, (...), da superstição das Igrejas (distintas da religião ‘racional’ ou ‘natural’), da irracionalidade que dividia os homens em uma hierarquia (...) de acordo com o nascimento”<sup>45</sup>.

A busca pelo “reino da liberdade individual” era uma ideologia revolucionária, dirá Hobsbawm<sup>46</sup>, pois com uma crença apaixonada no progresso e que assumira “como verdadeira a proposição de que a sociedade livre seria uma sociedade capitalista”; uma marcha para “a libertação de todos os seres humanos” e que implicou na “abolição da ordem política e social vigente na maior parte da Europa”.

A questão é que a liberdade capitalista parece funcionar sob a necessidade da hierarquia humana entre dominador e dominado, que, contudo, é prévia e ele apenas explora.

---

<sup>41</sup> (HOBSBAWM, 2012, p. 21).

<sup>42</sup> Após o lançamento em 1728 na Inglaterra da “Cyclopaedia” de Ephraim Chambers, obra que visava compilar os saberes humanos dos séculos dezessete e dezoito, o editor Le Breton delegou na Paris de 1745 a Denis Diderot preparar a edição francesa de um tal Dicionário Universal de Artes e Ciências. Diderot, auxiliado por Jean Le Rond D’Alembert na tarefa de organização de verbetes de colaboradores e na própria redação, transformou a tarefa de tradução em uma obra nova de referência para todo o conhecimento produzido até então. A ‘Enciclopedia’ foi publicada em 1751 com 35 Volumes. Vide ainda a Introdução à versão e edição brasileira de DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean Le Rond. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume I: Discurso preliminar e outros textos. Org. Pedro Paulo Pimenta. Tradução: Fúlvia Moretto e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

<sup>43</sup> (HOBSBAWM, 2012, p. 47).

<sup>44</sup> (HOBSBAWM, 2012, p. 48).

<sup>45</sup> (HOBSBAWM, 2012, p. 48).

<sup>46</sup> (HOBSBAWM, 2012, p. 49).

o capitalismo tem necessidade de uma hierarquia, ou melhor, assim como o capitalismo não inventou o mercado e o consumo, ele não inventa as hierarquias; pelo contrário, estas o precede e o comandam de antemão. Daí o fracasso (...): não basta suprimir a hierarquia econômica.” (...) “o novo tempo do mundo (...), bem pode ser a fonte primária de novas hierarquizações, por sua vez espinha dorsal de um novo regime de acumulação de riqueza e poder.<sup>47</sup>

No Brasil, naquele mesmo tempo, a pele então ‘emancipada’ ainda por muito procurou outra para subjugar. E a saída da dominação significou a submissão de outro como escravo. Registros históricos resgatados<sup>48</sup> a respeito daqueles que foram feitos escravos no país, dão notícias desse processo antagônico. Ora:

o trabalho de pele branca não pode se emancipar onde o trabalho de pele negra é marcado a ferro. Mas da morte da escravidão brotou imediatamente uma vida nova, rejuvenescida.<sup>49</sup>

Humanos de diversos ‘*noumos*’, oriundos de diferentes ‘*topos*’ e ‘*anthropos*’, foram tornados escravos por outros humanos. De origem local ou trazidos de outra parte, eram capturados e migrados à força, muitos embarcados em tumbeiros para viagens de dezenas de dias, forçados sob péssimas condições a se estabelecerem em novas tópicas. Pertencentes a diversos estratos e classes sociais e, assim, trabalhadores manuais e do espírito, agricultores e pastores, xamãs e mesmo reis, encontraram no Brasil seu novo destino sob o jugo. Seja por guerras passadas ou disputas antepassadas; pelo comércio por dívidas ou mesmo por castigos e conquistas de rivalidades de outrora; seja mesmo por pura exploração indébita, populações ainda hoje são capturadas e subjugadas por ávidos dominadores.

Uma ampla expressão da variabilidade de culturas que daí influenciaram o Brasil e deram a ele significativa parte de sua diversificada característica e influência no ser brasileiro. Assim, com os escravos, nas palavras de Vasconcelos<sup>50</sup>, a América foi civilizada pela África:

O Brasil desde seu nascimento até poucos anos depois da abolição do tráfico escravo teve as mais íntimas relações com a África, ou melhor ainda, com certas partes da África. Relações tão estreitas, que a África Portuguesa, já limitada nas suas fronteiras, era uma dependência administrativa do Brasil. Relações geográficas, étnicas, culturais, enfim, que duraram quase quatro séculos e se romperam, desde 1850<sup>51</sup>.

Com efeito, pelos relatos aqui evocados da transposição da força de trabalho e suas influências, ressalta-se um antagonismo nas ações humanas, de uns que para si clamam pela

<sup>47</sup> ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 29.

<sup>48</sup> O resgate histórico dessa transposição aqui indicado pode ser verificado a partir dos trabalhos de José Honório Rodrigues e Manoel Correia de Andrade. Vide RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: Outro Horizonte*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1961. ANDRADE, Manoel Correia de. *Brasil e a África*. São Paulo: Editora Contexto, 1997.

<sup>49</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: Livro 1: o processo de produção do capital*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 372.

<sup>50</sup> (apud RODRIGUES, 1961).

<sup>51</sup> (RODRIGUES, 1961, p 1).

libertação iluminista enquanto aos outros impõem a dominação escravista. Ainda mais aqueles que, tendo propriamente vivido épicas trasladações e horrendas subjugações conseguem ainda assim impor ao seu outro aquilo que expurgaram da própria pele. Situação ilustrada pela condição do escravo em uma sociedade dominadora em que a condição de existência é engendrada pela posse. Como naquele Brasil colônia, onde para ser ‘gente’ se tinha que ser ‘dono’, no caso dono de escravo; sinal de riqueza e reconhecimento social da humanidade era a posse, a posse de humanos.

Quando a lei não mais permitia seu concurso, a troca – antes efetuada pelo escambo com mercadorias – passa a ser efetuada pelo valor econômico que as vidas tem para seus senhores – valor de mercadoria. Por fim, o tráfico humano passou por grandes transformações na passagem para o século dezenove com a proibição primeiramente do tráfico e depois da própria instituição escravocrata. Não por isso, o que já era um lucrativo negócio passou a abastecer também aqui a sede por dominação e apropriação do trabalho alheio. E o ‘Novo Mundo’, assim, também se fundou sob ‘velhos’ conceitos.

até mesmo o reino ‘da razão’ está fundado na força: “O homem é um animal que reclama o seu direito, e que não consente de bom grado em cedê-lo a nenhum outro (...) por isso, ele precisa de um senhor”<sup>52</sup>

Se a luta do iluminismo foi contra a dominação do humano pela superstição<sup>53</sup>, ela se transformou na submissão do mito pela razão, deu-se que a saída do domínio de um significou nova imposição do domínio a outro; e do escravo se faz tirano, do oprimido se faz opressor. Então, a saída do domínio de outro significou assumir o lugar de dominador; e a descolonização do oprimido se tornou vitória pelo revidar. Mas não seria isso contra a própria ideia de libertar-se de domínio?<sup>54</sup>

Se o programa do iluminismo tratava de substituir a imaginação por saber, a visão mítica<sup>55</sup> da natureza pela dominação da natureza pelo homem, em seu conceito, iluminismo

---

<sup>52</sup> (KANT apud Lebrun, Gerard. *O que é o poder*. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 18).

<sup>53</sup> Kant, na *Crítica do Juízo*, indica que a libertação da superstição se chama esclarecimento. E o verdadeiro esclarecimento é o mero negativo (*das bloss Negative, welches die eigentliche Aufklärung ausmacht*); e que seria muito difícil alcançar ou realizar uma mudança na forma de pensar (sobretudo no modo público). (Vide KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a CJ, Forense. p. 149).

<sup>54</sup> Vide, por exemplo, Saïd (2013, p. 65): “oponho-me à ideia, em muitas das agendas intelectuais e políticas dos oprimidos, de que quando chegarem ao encontro da vitória eles vão descontar tudo nos outros. Isso é completamente contrário à ideia de libertação. (...) Quando a consciência nacional torna-se um fim em si mesma, quando uma particularidade (...), em grande medida inventada, vira a meta de uma civilização, cultura ou partido político, você sabe que esse é o fim da comunidade humana e que estamos diante de outra coisa.”

<sup>55</sup> Poderíamos estar interessados nas relações entre mito e verdade, ou mito e realidade. Mas aqui se quer apenas indicar o que Agnes Heller (*O Homem do Renascimento*, 1982) apresentou: na relação mito e história, encontram-se três relações básicas de interpretação: i) mito e verdade histórica. ii) mito como alegoria, assim,

aparece, então, como ilustração, esclarecimento de uma imaginação ‘fantástica’ em defesa da imanência. E assim, os ilustradores do conhecimento, enciclopedistas por excelência, com sua aposta no estado da razão buscavam o domínio do mundo.

Parece, portanto, que há algo a mais que se faz presente! Algo como o que Robert Kurz irá denunciar como sendo o sentido histórico da *Aufklärung*<sup>56</sup>. Sim, Kurz dedicou seu trabalho intelectual à crítica do valor<sup>57</sup> e à atualidade do pensamento de Marx; às crises da modernização e do sistema mundial capitalista; e às relações entre economia e cultura. Será por suas reflexões e críticas a respeito da cultura de massa, e por isso também se indagar sobre a atualidade do pensamento de Horkheimer e Adorno, contudo, que sua locução aqui se mostra importante. Ao tratar do conceito de indústria cultural e sua atualidade para o século 21, Kurz denota na sessão de perguntas o iluminismo como movimento intelectual não emancipatório.

Essa abordagem da *Aufklärung* para ele talvez teria sido na ocasião apenas digna de uma nota, mas aqui é resgatada pelo campo que abre. Ao tratar e tentar atualizar a crítica da indústria cultural de Horkheimer e Adorno, Kurz dirá que a filosofia europeia da *Aufklärung* teria sido a passagem filosófica, ideal ou ideológica, para a constituição do capitalismo. Ele recorda Marx ao considerar que a constituição capitalista também trouxe à tona a forma objetiva de pensar. E seria a filosofia europeia da *Aufklärung* nada mais que a consciente reflexão afirmativa da forma objetiva de pensamento.

Uma racionalidade, portanto, que com Descartes protagonizou uma ciência de quantificação do espaço e do tempo. O conhecimento seguro por meio do método e de uma ‘verdade que estaria no método’, a dúvida metódica. A razão como um espaço formal, que para conhecer exige uma separação por conceitos, e a mente, no uso de sua liberdade: “exige para o conhecimento (...) que (...) formemos um conceito, o mais claro possível e que seja completamente distinto de todo conceito do corpo”, isto é, para a compreensão de si a exclusão de todo conceito do outro, conforme indicará Descartes em sua segunda meditação metafísica.<sup>58</sup>

---

com conteúdo (valores) da vida real (histórico e científico); e iii) transformação de figuras mitológicas em personalidades históricas (conflitos do mito em conflitos históricos).

<sup>56</sup> (Informação verbal). Conferência proferida por Robert Kurz intitulada “A Indústria Cultural no Século XXI” dada a público em 9 de março de 2012, ano de seu falecimento, por ocasião de conferência a respeito do conceito cunhado por Adorno e Horkheimer. Disponível em: <<http://filosofiaemvideo.com.br/conferencia-robert-kurz-a-industria-cultural-no-seculo-xxi/>>. Acesso em: 14/11/2016.

<sup>57</sup> Veja, por exemplo, sua obra “Dinheiro sem valor. Linhas gerais para a transformação da crítica da economia política”. Lisboa: Antígona, 2014.

<sup>58</sup> (DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004, p. 37).

Ressalta-se aqui a fala de Kurz pois ele indicará que o conceito (*Begriff*) da *Aufklärung* sempre carrega um duplo sentido; ele tem pelo menos duas acepções principais: uma filosófica e outra histórica. Por um lado, usado em um sentido mais geral, e que significaria nada mais que investigar o fundamento de algo, explicar algo, entender uma coisa crítico-negativamente (“*einer Sache auf den Grund gehen, sie erklären; im kritisch-negativen Sinn verstehen*”). Por outro lado, *Aufklärung*, em sentido histórico, difere-se desse primeiro sentido, e estaria justamente ligada àquela filosofia do iluminismo europeu (*Philosophie der Europäischen Aufklärung*).

Ivo Cerman<sup>59</sup> apresentará a *Aufklärung* como um sistema de ideias de uma época específica, o qual era empenhado na conformação pela moral da disposição de vida das pessoas e que queria ver a moral como base de um sistema de valores autônomo da religião. A ‘ideia’ de *Aufklärung* viria, assim, como um proceder metódico que resultara em partes pelo problema tal como apresentado por Descartes e Leibniz a respeito dos conceitos claros<sup>60</sup>. Desse modo, até a segunda metade do século dezoito, o termo “*Aufklärung*” teria sido usado no sentido de clareza conceitual (*begrifflicher Klarheit*). E Kant então enfatizaria ainda que a distinção (*Deutlichkeit*) com relação aos conceitos afastaria o fanatismo (*Schwärmerei*)<sup>61</sup>. Os ‘conceitos

<sup>59</sup> Cf. a primeira nota à Introdução de: CERMANN, Ivo. *Habsburgischer Adel und Aufklärung - Bildungsverhalten des Wiener Hofadels im 18. Jahrhundert*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010. Ainda que em estudo controvertido, Cerman, aqui recepcionado apenas pela Introdução, irá apresentar essa caracterização da *Aufklärung*. Sua obra tem como objetivo analisar as consequências do Iluminismo sobre as práticas educativas e de formação na nobreza vienense e traz uma visão geral a respeito do estado da arte das pesquisas e das diversas interpretações e aspectos dos conceitos de *Aufklärung*, da educação da nobreza e da formação cultural da casa Habsburgo naquele período. Casa, cabe lembrar, militarmente combatida por Frederico II, que era da dinastia dos Hohenzollern. Taylor ressalta que as políticas públicas promovidas pelo governo dos Hohenzollern, majoritariamente calvinistas, figuravam um antagonismo constante frente ao campesinato predominantemente luterano. (TAYLOR, Michael Thomas. »Was heißt Aufklärung?« Eine Fußnote zur Ehekrise. In: KOSCHORKE et al. Von der Familie: Grenzbedingungen einer modernen Institution. Konstanz: Konstanz University Press, 2010. p. 66.

<sup>60</sup> O verbete em Howard Caygill (2000) sobre a clareza (*Klarheit*) é ilustrativo a esse respeito: “para Leibniz, um conceito claro é aquele que basta para reconhecer uma representação; é nítido quando os ‘sinais’ que lhe permitem ser reconhecido podem ser descritos e enumerados. Para os sucessores do iluminismo de Leibniz, clareza e nitidez tornaram-se estágios sinalizadores característicos na perfeição do saber. A passagem da obscuridade para a clareza e a nitidez era considerada em termos da passagem do saber dos sentidos para o do entendimento, ou do preconceito para o esclarecimento.” Um esquema progressivo contestado inclusive por Kant ainda que em sua Antropologia ele mantenha os termos leibnizianos ao definir “clareza como ‘a consciência de nossas representações suficiente para distinguir um objeto do outro’, e a nitidez como ‘a consciência que torna clara a composição de representações’”. Posteriormente Kant desenvolveria os conceitos criticamente, distinguindo nitidez analítica de sintética e firmando sua proposta de distinção em lógica formal e transcendental na Crítica da Razão Pura. (CAYGILL, 2000, p. 57-8).

<sup>61</sup> Em “O que significa orientar-se no pensamento”, de 1786, Kant (2012b, p. 60) irá definir *Schwärmerei* como sendo “a máxima da invalidade (...) de uma razão supremamente legisladora”, e seria isso, dirá Kant, “que nós, homens comuns, chamamos de exaltação sentimentalista [*Schwärmerei*], e os favoritos da benevolente natureza chamam *iluminação* [*Erleuchtung*]”. Ehrhard Bahr considera que *Schwärmerei* é uma antecipação da oposição do Romantismo (*Romantik*) ao Iluminismo (*Aufklärung*), e que esta oposição estaria melhor representada na frase de Novalis em “Die Christenheit oder Europa”, de 1799, quando escreve: “a luz, por seu atrevimento, se

claros' do ser humano de pensamento crítico se referiam a todos os campos da vida, sendo o principal tema, no entanto, o homem e sua vida. E disso teria se derivado, então, o significado ético da *Aufklärung*, o qual, segundo Cerman, teria recebido expressão na definição de *Aufklärung* por Kant em 1784. A história alemã do conceito, tal como ele é referido nos conceitos fundamentais da história e em sua respectiva descrição na literatura, seria claramente posto sob o signo dos conceitos de modernização sociológica.

Para Cerman, manter uma interpretação da filosofia da *Aufklärung* exclusivamente sob esta perspectiva, no entanto, seria ignorar a orientação geral antropocêntrica dos textos filosóficos do século dezoito, que não eram pensados como uma análise sociológica. Apenas recentemente e com a concepção de David Sorkin de '*enlightenment spectrum*' que Cermann reconhecerá como discussões diferenciadas sobre a *Aufklärung* teriam sido possibilitadas.

Assim, em um certo espectro de luzes, ou soar polísono de vozes, a partir do espaço europeu do iluminismo faz-se aqui o objeto de investigação, porém não como uma proposta de síntese ou resgate de uma cultura. Mesmo com suas múltiplas acepções e manifestações nem tanto sincrônicas, o Iluminismo se tornou sim um fenômeno manifesto pela consciência europeia de gerações<sup>62</sup> que, como a *Aufklärung* alemã, a *Lumières* francesa, o *Enlightenment* inglês, o *Illuminismo* italiano e a *Ilustración* espanhola, se buscava fazer regredir a ignorância e a superstição.

Alguns indícios vocabulares nos remetem aos campos semânticos do iluminismo. Nome feminino latino derivado de *illustratione*, a ilustração como ação de esclarecer; o esclarecimento a ação de emancipar, pois é saída de tutela e de mando, um tornar-se independente ou libertar-se. Ademais, ilustração participa de um certo progresso da razão apresentando as ilustrações como imagens que complementam um texto ou trazem uma breve narrativa para exemplificar algo e, por elas, melhor se compreender ou esclarecer a questão. Somando conhecimento, portanto, uma ilustração advém ainda como instrução ou sabedoria que faz de seu portador uma pessoa ilustre, renomada ou até uma celebridade. Mas entre

---

tornou sua querida. Eles se alegraram e por ela nomearam seu grande empreendimento: a *Iluminação* [*Aufklärung*]'". (NOVALIS apud BAHR, 2002, p. 84, tradução própria).

<sup>62</sup> Cf. BEAUREPAIRE, Pierre-Yves. *L'Europe des Lumières*. PUF, 3715, 2004. p. 128. Disponível em: <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00134600/document>>. Acesso em: 25/01/2017. Vide ainda: VENTURI, Franco. *L'Europe des Lumières. Recherches sur le XVIIIe siècle*. École pratique des hautes études, VI e section. Centre de recherches historiques. Civilisations et sociétés, 23. Paris et La Haye, Mouton, 1971. Neste seu livro vertido ao francês por Françoise Braudel, em tempo que reedita estudos anteriores seus, Franco Venturi mostrará igualmente que a imagem do 'Século das Luzes' evolui com o tempo e com os homens; e que haveria a necessidade de empreender uma síntese histórica do Iluminismo, o que se dispõe propriamente a fazer. Princiapalmente em seu estudo de 1960 sobre o Iluminismo na Europa do século 18, Venturi irá nele colocar os problemas essenciais do século em termos tais que o tempo até hoje não fizera envelhecer.

esclarecimento e ilustração, *Aufklärung* tem aqui antes uma amplitude que se move no campo da acentuação por sua polissemia. Vejamos:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade [*Unmündigkeit*], da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo.<sup>63</sup>

Em sua “Resposta à pergunta: ‘O que é a ilustração’”, Kant escreve sobre a maioridade em um texto que a tradição filosófica recebeu como menor. Declara a liberdade como única condição para o livre pensar, mas que também é algo a ser perseguido e realizado – pressuposta condição de possibilidade e dignidade de um dever a se cumprir. Conclama para o pensamento não tutelado ao tempo que se declara servo o mais submisso de Frederico.<sup>64</sup>

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (*naturaliter maiorennes*) continuem no entanto de bom grado menores durante toda a vida. São também as causas que explicam por que é tão fácil que os outros se constituam em tutores deles.<sup>65</sup>

Os textos diretamente circunscritos ao opúsculo de Kant, conforme se verá indicado por Rubens Rodrigues Torres Filho em sua recepção em *Ensaios de Filosofia Ilustrada*, e o que é aqui explorado com afinco, podem tornar o texto de Kant: “mais inteligível quando restituído a seu contexto imediato”, podendo indicar a possibilidade de outra resposta, ou outras, como a do próprio Torres Filho em “*Quem é a ilustração?*”. Talvez, no caso, mesmo tratando-se a ilustração a partir do tema em si do iluminismo e que pautou a questão posta pelo opúsculo kantiano, o que Rubens Rodrigues indica como o tema do debate do mensário: “o pensamento não tutelado, o uso livre da razão, mais especificamente nos assuntos de religião”.<sup>66</sup>

Parece que há assim nesse texto posto em seu contexto, portanto, algo a mais que em leituras mais estruturais do texto se poderia perder; algo em formação. Algo que parece se aproximar da relação entre o que Kant denominou filosofia de escola (*Schulphilosophie*) e filosofia de mundo (*Weltphilosophie*), leitura escolar frente à leitura filosófica, uma leitura que se apropria do texto em tempo que também se mostra preocupada com suas próprias questões, o que particularmente parece acontecer nas leituras que aqui foram escolhidas para serem colocadas em diálogo, e tantas outras que poderiam ser evocadas em políssonos, como as de

<sup>63</sup> (KANT, 2012b, p. 63). Pela edição alemã lê-se: “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.” (KANT, 1965, p. 2).

<sup>64</sup> Uso recorrente em suas correspondências. Cf. *Briefwechsel* (KANT, 1972).

<sup>65</sup> (KANT, 2012b, p. 64). Pela edição alemã lê-se: “Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung freigesprochen (*naturaliter majorenes*), dennoch gern[e] zeitlebens unmündig bleiben; und warum es andern so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein.” (KANT, 1965, p. 2).

<sup>66</sup> (TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaios de Filosofia Ilustrada*. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2004. p. 82).



Adorno e Horkheimer, Michel Foucault, Jürgen Habermas, Rubens Rodrigues Torres Filho e mesmo Antonio Candido (*Nossa Aufklärung*). Recepções que a partir dos pressupostos do texto kantiano não se limitam a apresentações do mesmo, mas antes firmam interpretações e encaminhamentos filosóficos; recepções críticas, afinal.

Kant, imbuído de suas reflexões a respeito da *Aufklärung*, aventara não se poder considerar “ilustrados” os homens de seu tempo, mas antes em “época de ilustração”<sup>67</sup>, ou seja, em um estado de condições em que ainda não poderiam se servir do próprio entendimento para dirigir-se com segurança nas questões de religião, ainda que em “um campo aberto para que eles trabalhem nesse sentido”<sup>68</sup>. Por isso, sustentará que as restrições à liberdade figurariam em “um jogo entre as duas qualidades de restrições”, o que faltaria compreender para avaliar o pleno sentido do artigo de Kant quanto ao paradoxo sob o qual Kant sustenta que grau menor de liberdade civil poderia proporcionar um maior poder de extensão da liberdade do espírito.

Um tempo não esclarecido, mas em esclarecimento, um tempo de crítica, apresenta Kant. Sua orientação parece aludir à relação entre conteúdo (filosofia) e competência (filosofar) que pode ganhar uma nova significação. Para Kant, o ensino deve se dirigir primordialmente ao filosofar, se remontarmos ao debate quanto a filosofia escolar e a filosofia de mundo, que, como se poderá perceber mais adiante, segue ainda candente. Uma diferenciação que nos remonta a um ponto importante da questão aqui desenvolvida, de se haveria uma diferença entre conteúdo a ser conhecido (*ex datis*) e forma de investigar os conteúdos e pensar por princípios (*ex principii*). Talvez uma diferenciação entre conhecimento ilustrado e esclarecimento. Mesmo em seu Manual dos cursos de lógica, por fim, Kant afirmará essa importância da submissão do pensamento – de todo pensamento – à crítica não dogmática:

A escola tem seus preconceitos tanto quanto o intelecto comum. Aqui, um corrige o outro. Por isso, é importante submeter um conhecimento ao exame de homens cujo intelecto não dependa de nenhuma escola.<sup>69</sup>

Em nosso tempo, o opúsculo kantiano ainda figura como proposta para leituras e estudos na formação escolar do ensino básico. Suas apresentações para o ensino nas escolas são diversas, desde manuais esquemáticos de história da filosofia<sup>70</sup>, chegando a se apresentar o texto na íntegra para leitura e análise<sup>71</sup> e não mais apenas relacionado ao estudo dos

<sup>67</sup> Consoante a tradução proposta por Rubens Rodrigues Torres Filho para “*aufgeklärten Zeitalter*”.

<sup>68</sup> (KANT, 2012b, p. 69).

<sup>69</sup> (KANT, 2006, p. 99).

<sup>70</sup> De regra adotados em função do Plano Nacional do Livro Didático (2012-2014), como, por exemplo, o “Fundamentos de Filosofia”, da Editora Saraiva, e “Iniciação à Filosofia”, volume único, da editora Ática.

<sup>71</sup> Como na Antologia de Textos filosóficos da Secretaria de Estado da Educação do Paraná (SEEPR, 2009).

pensamentos desenvolvidos por pensadores associados historicamente com o movimento iluminista ou com a era do iluminismo. Afinal:

A máxima que manda pensar sempre por si mesmo é o esclarecimento (*Aufklärung*). A ele não pertencem tantas coisas quanto imaginam aqueles que situam o esclarecimento nos *conhecimentos*. Pois o esclarecimento é antes um princípio negativo no uso da capacidade de conhecer, e muitas vezes quem tem enorme riqueza de conhecimentos mostra ser menos esclarecido no uso destes.<sup>72</sup>

Ora, parece-nos que Kant tem algo outro a apresentar com o seu texto ao se dirigir ao público de leitores, que propriamente seria o mundo como dirá em seu opúsculo, e que seria mais do que um conteúdo a ser ensinado pelos instruídos e assimilado pelos aprendizes; parece haver algo próximo do que Kant sugere com o filosofar, o pensar livremente.

Para James Schmidt, autor que aqui aparecerá num misto entre referência e discórdia, todos, Kant, Mendelssohn, Hamann, Habermas, Foucault e ele incluído, cada um tem a sua *Aufklärung*, que, livre de linguagem técnica, é destinada para todos, cada um criando o seu esclarecimento que a sua posição requer, que o seu engajamento exige de seu discurso.<sup>73</sup>

Para Schmidt (2011), a pergunta à qual Kant responde é justamente uma pergunta a respeito das restrições que um governo poderia impor aos direitos de seus cidadãos de expressarem ideias divergentes; e quais obrigações os cidadãos teriam enquanto membros de organizações que exigiam deles, como condição de pertencimento e sob pena de destituição de suas funções, a contenção em seus questionamentos a respeito das práticas nas quais eles estavam inseridos.

Assim, Schmidt entende que Kant<sup>74</sup>, mesmo com a expressão que é marca da época iluminista, o *sapere aude*, retira uma expressão que é de Horácio para dela fazer uma glosa, usando a expressão como um mote e a ela dando novo significado com o que anuncia na sequência: tenha a coragem de fazer uso do teu próprio entendimento. O que posteriormente também fará Foucault<sup>75</sup>, quando mantém o mote mas troca a exegese, pois para Foucault, tal

---

<sup>72</sup> (KANT, 2012b, p. 61).

<sup>73</sup> (SCHMIDT, James. *Misunderstanding the Question: 'What is Enlightenment?': Venturi, Habermas, and Foucault*. History of European Ideas, 37, 2011. p. 43-52. Aqui p. 48).

<sup>74</sup> Cabe esclarecer que duas das interpretações filosóficas dadas ao ensaio de Kant e apresentadas por Schmidt (2011) para sua fundamentação serão justamente as de Habermas e de Foucault.

<sup>75</sup> Foucault tratará a *Aufklärung* entre uma ontologia do presente e uma escatologia da moral em dois textos dedicados à questão, a saber: “O que são as Luzes?” (*In: Ditos e Escritos Vol. II*, p. 351-368), que é a reprodução do texto de 1984 anteriormente publicado como artigo no Magfa sob o mesmo título: “O que são as Luzes?” e inserido pela Pantheon Books na edição do *The Foucault Reader*. E o segundo homônimo (*In: Ditos e Escritos Vol. VII*, p. 259-268), que é um trecho do curso de 1983 no Collège de France sob o título “O governo de si e dos outros” e publicado também em 1984 pelo Magazine Littéraire, n. 207, na edição de maio, p. 35-39.

como para Nietzsche antes dele (e Torres Filho depois dele), o esclarecimento significará antes de tudo ter coragem de reinventar a si mesmo.<sup>76</sup>

Com isso, muitas são as desfeitas provocadas com as imagens evocadas sob o nome de esclarecimento. Pintadas com as cores de cada ilustrador as imagens raramente se fazem valer por registros históricos de um tempo e antes são uma medida do pensamento a seu respeito. As imagens do esclarecimento são quando muito caricaturas que erram seu sujeito, mas põem em diálogo as maneiras como os pensadores de cada tempo lidam com a pergunta sobre tal sujeito. Com efeito, a Dialética do Esclarecimento, por exemplo, não seria um guia para o pensamento do século dezoito, Horkheimer e Adorno estariam antes mais empenhados em mostrar a dialética do esclarecimento na intrínseca relação entre a Odisseia e a indústria cultural do que estariam preocupados em explorar como as críticas de Hamann a Kant se dirigiam à questão da relação entre mimese e conceitualização.

Assim, quando Kant responde à pergunta sobre o que é o esclarecimento, ele não evoca as metáforas de luz que ainda lançam sombra aos críticos recentes do esclarecimento para, ao invés disso, falar do discurso, isto é, esclarecer não seria lançar luz ao mundo das sombras, expor o sujeito deixando-o nu frente à luz, e sim antes a exigência de um mundo no qual seria possível falar sem medo<sup>77</sup>. Ao fazer uso de uma metáfora, Kant estaria propriamente reconhecendo que tal metáfora da luz é por muitas vezes desnorteadora, e o faz não para tornar clara a ideia de sabedoria horaciana, mas antes defender e até requerer a liberdade de expressão. E, por essa razão, compreender promessas e limites do Esclarecimento de um tempo muito pode aproveitar se tornadas conhecidas as maneiras pelas quais os pensadores de seu tempo, no caso o do século dezoito, lidavam com a pergunta sobre o sujeito, a pergunta: “O que é Esclarecimento?”<sup>78</sup>.

Para Franco Venturi<sup>79</sup>, por sua vez, outro autor que aqui mostrará sua importância, trata-se de identificações pré-estabelecidas, enquanto aponta, para o seu exemplo, que o marxismo enxerga o Iluminismo como parte do movimento maior de formação do estado burguês, ou

<sup>76</sup> (SCHMIDT, James (ed). *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1996b. Aqui p. 27).

<sup>77</sup> Percebe-se, contudo, que em seu último parágrafo do texto Kant de fato faz uma tal metáfora de relação entre luz e sombra: “Mas também somente aquele que, embora seja ele próprio esclarecido (*aufgeklärt*), não tem medo de sombras (...)” (KANT, 2012b, p. 71).

<sup>78</sup> (SCHMIDT, 1996b, p. 28-29).

<sup>79</sup> (VENTURI, Franco. *Utopia and Reform in the Enlightenment*. Cambridge: University Press, 1971).

quicá seria ver na saída da menoridade de Kant o germe em formação da ideia de desalienação do marxismo.<sup>80</sup>

Algo novo estava nascendo na época da emergência da “Europa Iluminada”.<sup>81</sup> Na passagem pela *Aufklärung*, e Kant já se situava na *Spätaufklärung*, os problemas religiosos e morais estavam dando lugar aos problemas políticos e sociais; problemas legais dando espaço aos econômicos; os sistemas filosóficos dando espaço para a experimentação, o pirronismo cedendo para uma nova crença na natureza. Diderot, Rousseau, Montesquieu, Voltaire e tantos outros, eram todos já de uma nova geração. Enquanto a Enciclopedia fazia as pontes entre os espaços vazios do pensamento francês com o resto da Europa, a política e o direito estavam constantemente em discussão como parte de problemas filosóficos ou morais maiores que Diderot e seus colaboradores repetidamente colocavam diante dos olhos de seus leitores. De que importaria tudo se a prudência e a censura obrigavam os enciclopedistas a serem muito cautelosos nos assuntos de religião? A questão que se impunha era mudar o jeito de pensar das pessoas; e uma nova forma de expor as relações entre as artes e as letras, entre ciência e sociedade, disposta alfabeticamente, se mostrava mais efetivo do que um panfleto de polêmica mais direta sobre religião e política.

Já na Prússia, o Iluminismo veio de cima para baixo. O absolutismo e a reforma do pensamento estavam tão intrinsecamente entrelaçados que muito pouco espaço sobrava para grupos e movimentos ou sequer para indivíduos.<sup>82</sup>

Em seus estudos de 1959 e nas preleções de 1969 em Cambridge (as *Trevelyan Lectures*), que posteriormente deram corpo ao seu livro *Utopia e Reforma no Iluminismo* de 1971, Venturi argumenta que a resposta de Kant à pergunta: “O que é Esclarecimento” tendeu a promover interpretações filosóficas do Iluminismo que conduzem os escolares para longe das questões políticas que eram centrais ao debate e suas preocupações. Mas enquanto a resposta de Kant é bem conhecida, ela tem sido com frequência mal-entendida por aquelas interpretações

---

<sup>80</sup> Indicaré Venturi (1971): seus estudos sobre a história do Iluminismo não buscavam entender as origens e o desenvolvimento do Iluminismo, mas sim perceber a ascensão das ideias econômicas, políticas e sociais dos últimos dois séculos da era moderna. Para Venturi, há de se ressaltar qualquer reivindicação de dar uma interpretação geral sobre o Iluminismo, pois isso estaria fundado na pressuposição de que os pensadores do Iluminismo representam um estágio na formação da ideologia burguesa. Esta definição é para Venturi um dos obstáculos no caminho de um mais profundo entendimento do século dezoito. Tal hipótese interpretativa deve ser abandonada pelo historiador, “ele deve jamais aceitar uma identificação pré-estabelecida”. Se olharmos para as relações entre as forças burguesas, ativas ou estáticas, o movimento do Iluminismo permanece um problema; tais relações não podem ser tomadas gratuitamente ou serem usadas como uma pressuposição histórica. “Claramente estamos diante de um fenômeno histórico que está sujeito a eclipses”. (Venturi, 1971, p. 11).

<sup>81</sup> (VENTURI, 1971, p. 120).

<sup>82</sup> (VENTURI, 1971, p. 122).

escolares que leem Kant como uma proposta de definição de um período histórico antes que uma tentativa de caracterizar um processo que teve decisivas implicações.<sup>83</sup>

Assim, a resposta de Kant à pergunta sobre “O que é Aufklärung” teve a tendência de desorientar as pesquisas de sua correta trilha<sup>84</sup>. Ela engendrou uma diversidade de interpretações filosóficas do Iluminismo que procuraram pelas origens filosóficas das ideias que posteriormente foram postas em prática por escritos subsequentes de pensadores iluministas. Venturi sustenta que tais tentativas de trazer sistematicidade coerente para uma frequentemente desconcertante diversidade de engajamentos práticos, nos quais os advogados do Iluminismo oitocentista se envolviam, vai de encontro com o que Venturi considera ser o caráter fundamental do pensamento iluminista, a saber, uma distinta e firme determinação de não construir sistemas filosóficos e uma completa desconfiança de sua viabilidade.<sup>85</sup> Tais interpretações filosóficas se mostram deficientes particularmente por sua negligência da dimensão política do Iluminismo.

Schmidt (2011) irá apontar para uma leitura particular também de Venturi a respeito do Iluminismo, que se dava ao atribuir certa recepção da expressão de Horácio por Kant em função do uso que se fazia de seu ditado naquele período histórico ao invés de recorrer propriamente à citação horaciana e ao debate no qual Kant se inseria. Caracterizando o período de *Enlightenment*, Schmidt afirma que esclarecimento foi definido em oposição a pré-conceito (pré-juízos – *praejudicium*), superstição e fanatismo, as tais falsas opiniões; e seria a tolerância (sobretudo a tolerância religiosa), a liberdade de consciência, seu valor mais importante.

Contudo, para Schmidt, os resultados das pesquisas de Venturi se deram por negligenciar os demais ensaios e respostas à pergunta, e assim, portanto, negligenciar todo o debate no qual Kant se inseriu para focalizar apenas no ensaio kantiano e principalmente no parágrafo de citação do *sapere aude*. Com isso, Venturi não se dirige precisamente às preocupações políticas presentes no ensaio kantiano, e que ele mesmo argumenta terem sido negligenciadas por outros em função das interpretações filosóficas.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> (James Schmidt, 2011, p. 43).

<sup>84</sup> (VENTURI apud SCHMIDT 2011, p. 43).

<sup>85</sup> (VENTURI, 1971, p. 1-2). Cf. ROBERTSON, John. *Franco Venturi's enlightenment*. Past & Present, 137, Nov. 1992. p. 183-206.

<sup>86</sup> Vide ainda a esse respeito especialmente as páginas 90 a 93 de SCHMIDT, James. *What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift*. Journal of the History of Philosophy, Volume 30, Number 1, January 1992. p. 77-101.

A peculiar dificuldade do esclarecimento, no entanto, como irá notar Kant na Crítica da Faculdade de Julgar, está em seu caráter meramente negativo<sup>87</sup>. A demanda do pensar por si mesmo era entendida por Kant como a libertação dos preconceitos e das superstições<sup>88</sup>, mas a razão nunca poderia ser passiva e sim sempre ativa e auto-legisladora, de modo que seria preciso reconhecer que a razão não demanda conhecer algo que esteja para além das possibilidades de seu entendimento. Extrapolar isso e demandar conhecer algo que esteja para além das possibilidades de conhecimento seria ceder à tentação de perseguir tal conhecimento e entregar sua autonomia àqueles que prometem mais garantias do que podem satisfazer.

Seria propriamente por essas questões que Schmidt sustentará ainda em seus estudos publicados em torno de 1992 que o mote horaciano citado por Kant deveria ser entendido como uma resposta externa (por não ser membro da Sociedade das Quartas-Feiras<sup>89</sup>) à pergunta lançada no interior da Sociedade para reformular a noção de *Aufklärung* no âmbito da terminologia da Crítica da Razão Pura. Por outro lado, Schmidt (1989, p. 270) já reconhecerá nesse período que Kant, com sua resposta, teria atribuído uma interpretação filosófica de um período histórico ao capturar em linguagem filosófica os dilemas políticos presentes no debate da Sociedade. Com efeito, em tempo que Kant estaria redefinindo filosoficamente o debate e, assim, redefinindo as próprias relações entre moralidade, política e história, ele, segundo Schmidt (1989), estaria promovendo o que Venturi (1959) condenou em seu estudo sobre a presença do mote horaciano no Iluminismo alemão e no próprio texto de Kant, isto é, que a maneira como Kant repropõe o debate transpõe a discussão política em uma discussão filosófica e, assim, desloca o debate posterior para longe das questões sobre política e poder presentes no debate da Sociedade das Quartas.

Ainda assim, percebendo-se tal transposição mesmo nos textos de Schmidt<sup>90</sup>, e em suas palavras<sup>91</sup>, tão estranho quanto isso possa parecer, uma das crenças das quais o Iluminismo do modo que Kant o entendia nos libertou foi justamente a crença no próprio Iluminismo – a crítica

---

<sup>87</sup> Roberto Aramayo traz a referência de Kant em CFJ, Ak, V 294, onde Kant definiria a *Aufklärung* como sendo justamente libertar-se dos preconceitos, juízos prévios (sem análise ou verificação ou justificação racional) e da superstição. Para Aramayo, portanto, seriam os preconceitos, a superstição e o fanatismo que representam as correntes das quais a ‘Ilustração’ propugnada por Kant deve nos libertar. ARAMAYO, Roberto Rodríguez. *Kant y la Ilustración*. In: KANT, Immanuel; ARAMAYO, Roberto R. (ed.). ¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Madrid, Alianza editorial, 2013a. p. 9-43. Aqui p. 15.

<sup>88</sup> (KANT, AA V: 294-295 apud SCHMIDT, 1992, p. 93).

<sup>89</sup> Vide considerações a esse respeito no capítulo a seguir.

<sup>90</sup> Vide sua posição claramente em favor de um posicionamento político de Kant frente ao debate em seu artigo de 2011 em comparação com sua posição em favor de uma leitura do ensaio kantiano empregada pela terminologia da Crítica da Razão Pura, sobretudo nos artigos de 1989 e 1992 e mesmo ainda em seu livro de 1996, que se apresenta como uma compilação de seus escritos anteriores ainda que apoiado em novas evidências.

<sup>91</sup> (SCHMIDT, 1992, p. 93).

com autocrítica –, o que Moses Mendelssohn, e a *Mittwochsgesellschaft* com ele, teriam percebido.

Voltar os olhos, portanto, aos dados iniciais do debate sobre a *Aufklärung* na *Berlinische Monatsschrift*, ainda que interessante, como diz Venturi<sup>92</sup>, corre sempre o risco de guiar as pesquisas para longe de sua trilha apropriada. De Kant até Cassirer e mesmo depois, nossa compreensão do Iluminismo europeu estaria dominada por uma interpretação filosófica da *Aufklärung* alemã. Com isso, as referências do caso alemão, conforme indica Venturi, giram em torno de Baumgarten, Bomer, Jerusalem, Lessing, Wolff e Kant. Já outros autores que para aquele tempo eram referências diretas (e até mesmo citadas) ficaram subvalorizados, mesmo tendo revolucionado seus campos de pesquisa, como Schlötzer, que revelou à Alemanha o mundo histórico da Rússia e mostrou para aquele país as dificuldades e os obstáculos de seu confronto com o pensamento liberal; ou Büsching, que para a Geografia abriu novas dimensões. De modo que nenhum autor economista, por exemplo, pode ser encontrado na obra de Cassirer. No entanto, para Venturi, uma *Aufklärung* que não menciona o Estado, o campo, o comércio, está “podada em ao menos uma de suas asas”<sup>93</sup>, tal como se inspirou nas palavras de Diderot: “imponha-me o silêncio sobre a religião e o governo e não terei nada mais a dizer”.<sup>94</sup>

Para Venturi, as interpretações filosóficas da *Aufklärung*, de Kant a Cassirer e até o seu presente, foram causa dessa desorientação, pois estavam envolvidas em um tipo de história que tende sempre a traçar o caminho das coisas de volta a sua origem, o que seria, a seu ver, até uma contrariedade ao próprio caráter essencial do pensamento iluminista, que, tal como indicado acima, é o de ter a firme determinação de não construir sistemas filosóficos e até mesmo uma completa desconfiança de sua validade. Seria, portanto, evidente que não é caso de resgatar nas ideias as suas origens ou seus primórdios, mas antes examinar sua função na história de seu tempo, no caso o do século dezoito.

Assim, para Venturi até então, se filósofos eram tentados a navegar corrente acima até chegar à fonte, historiadores, por sua vez, tinham a necessidade de contar como o rio perseguiu o seu caminho. Esse olhar para trás, para o começo das coisas, o olhar para Descartes, Leibniz, Locke, Malebranche, Vico etc., traçando as origens, procurando neles e antes deles o início das ideias que se via em ação na realidade do século dezoito, seria ceder à tentação do valor mítico da fonte, da origem, e buscar neles todo bem e toda luz; seria essa a tal nostalgia das origens e

---

<sup>92</sup> (VENTURI, 1971, p. 1).

<sup>93</sup> (VENTURI, 1971, p. 2).

<sup>94</sup> (DIDEROT apud VENTURI, 1971, p. 2). Vide “*La promenade du sceptique*” de Diderot.

das fontes, um voo ao passado para explicar o presente, que Herder teria caracterizado em 1774 ao escrever sua filosofia da história como nostalgia pelo ‘*Ur*’: “quão afável é a leitura de um registro poético da origem de cada singular coisa; o primeiro navegante, o primeiro beijo, o primeiro jardim, a primeira morte, o primeiro camelo.”<sup>95</sup>

Contudo, não estávamos mais diante de tão simples coisas como o primeiro jardim da humanidade, o paraíso terreno e seus habitantes patriarcais, mas, isso sim, em tempos teológicos agostinianos da cidade de Deus; o século da cidade divina dos filósofos que buscavam no pensamento de Diderot, d’Holbach, Voltaire e Hume não o que tinha de novo, de historicamente importante e frutífero para seu tempo, senão o que substancialmente coincidia com sua ideia fundamental de passado, de lei natural, de filosofia moral, de imortalidade; buscavam com as ideias dos clássicos fazerem confirmar as suas próprias, confirmando, assim, no outro o que eles mesmos ao outro impunham. Venturi denominará essa insistente busca pelas origens e recuperação do passado de história retrospectiva, uma visão ofuscada com imposição de esquemas filosóficos ou ideológicos para a interpretação:

Essa é a história retrospectiva, contada com grande charme e de modo escolar, como sempre acontece com os conservadores inteligentes. Eles são céticos quanto a tudo, menos quanto a sua própria determinação de não se lançar ao novo, ao inesperado ou de qualquer coisa fora de sua divina cidade.<sup>96</sup>

Um apelo para a Antiguidade como um ainda útil e amado passado. E assim, ao encontrar hebreus, gregos, pagãos e cristãos, pensa-se ter chagado ao fim, ou seja, o começo, e o encontro de seu século com Diderot e d’Holbach e antes deles permanece sob a grande sombra de Lucrecio e do materialismo. Para Venturi uma prova clara de quão difícil seria quebrar o círculo mágico da tradição da *Aufklärung* alemã, uma visão de um humanismo germânico na virada do século dezoito e início do dezenove que manifesta a nas universidades da Alemanha crescente paixão pela Grécia e por Roma. No entanto, estariam esses humanistas alemães enclausurados por um mundo ideal que os faziam ver na Revolução Francesa o fim do Humanismo justamente por não terem a sensibilidade para o político, para as estruturas sociais e para as forças de formação de uma era em seu contexto histórico.

<sup>95</sup> Vide “*Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst in Herder* (Bernard Suphan apud Venturi, 1971, p. 3, tradução própria).

<sup>96</sup> (VENTURI, 1971, p. 4, tradução própria). Conforme irá desenvolver Franco Venturi, será a partir desse ponto que Peter Gay irá desenvolver sua obra “*The Enlightenment: An interpretation*”, de 1967, um das maiores tentativas até então de sintetizar o pensamento do século dezoito, mas que não pode chegar a outro subtítulo senão: “*The rise of modern paganism*”.



Com efeito, o Venturi de 1959<sup>97</sup>, em tempo que analisa historicamente o uso e significado dado à expressão *sapere aude* por Kant e mesmo antes dele, mostrou que o ensaio de Kant poderá ter afastado a discussão em torno das questões do poder e da política. Ou seja, que a interpretação do contexto filosófico, o que chamou de *philosophical interpretation*, marcou a recepção do texto kantiano ao inseri-lo no movimento geral de ideias de um período, o Iluminismo, o que Schmidt em 1989 acusará de ter cegado os historiadores para as dimensões políticas tratadas no texto. Para Schmidt (1989)<sup>98</sup>, a resposta kantiana é muito mais aludida do que analisada, e seu ensaio participaria daquele grupo de textos que é mais citado do que lido. Um malefício que persiste tal como já no início do século vinte teria sido apontado como recepção típica dada ao ensaio de Kant.<sup>99</sup>

De modo que a evocação interminável da definição kantiana, portanto do primeiro parágrafo apenas do ensaio, ofuscou a percepção de sua particularidade e novidade. Visto da perspectiva oitocentista o ensaio é notável por duas questões principais ao menos. Primeiro, e de modo similar que o artigo de Moses Mendelssohn, o texto de Kant repropõe o que se apresentava como uma questão de programa político em uma linguagem de reflexão filosófica sem, contudo e por segundo, perder sua relação intrínseca com os dilemas políticos aos quais se dirigem os debates propostos na *Berlinische Monatschrift*.<sup>100</sup>

Conquanto em 1989 Schmidt defendia que Kant estaria respondendo de fora do círculo imediato da sociedade das quartas para reformular a noção de esclarecimento nos termos da terminologia da Crítica da Razão Pura, agora vemos Schmidt (2011) defender que há pelo Mensário um vocabulário novo no ensaio de Kant. Razão pela qual recuperar e mesmo restabelecer aqui o debate se impõe. Nesse mister, a apresentação de outra tradução crítico-comparada como proposta nova se apresenta como desafio em curso. Desafio que por meio de uma apresentação das traduções disponíveis para o português permite avistar suas opções terminológicas, além de permitir cotejar as versões disponíveis encontradas. A proposta de tradução, afinal, funcionará como uma abordagem crítica para reflexões em torno das opções

<sup>97</sup> VENTURI, Franco. *Contributi ad um dizionario storico. I: Was ist Aufklärung? Sapere Aude!* Rivista Storica Italiana, LXXI (1959), p. 119-128.

<sup>98</sup> SCHMIDT, James. *The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft*. Journal of the History of Ideas, Volume 50, Número 2, Abril-Junho, 1989. p. 269-291.

<sup>99</sup> Vide SCHMIDT, James. *The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft*. Journal of the History of Ideas, Vol. 50, No 2 (Apr. – Jun), 1989. p. 269-291. Cf. ainda com BEYERHAUS, Gisbert. *Kants Programm der Aufklärung aus dem Jahre 1784*. In: ZWI, Batscha (ed.). *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Frankfurt, 1976. p. 151. Schmidt, contudo, reconhecerá duas ilustres exceções para esse quadro geral, seriam eles, Onora O'Neill, em *The Public Use of Reason*, e John Laursen em *The Subversive Kant: The vocabular of Public and Publicity*, de 1986.

<sup>100</sup> (SCHMIDT, 1989, p. 270).

de tradução dispostas nas versões para o português, e, assim, de seus possíveis encaminhamentos filosóficos.

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? – a edição da Berlinische Monatsschrift

FIGURA 1: PÁGINA DE ABERTURA DO TEXTO DE KANT NO MENSÁRIO

---



---

## Berlinische Monatsschrift.

I 7 8 4.

Zwölftes Stük. December.

---

I.

### Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

(S. Decemb. 1783. S. 516.)

**A**ufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen  
B. Monatsschr. IV. B. 6. St. 5h (na-

---

**Berlinische Monatsschrift.**  
**1784.**  
**Zwölftes Stük. December.**

---

1.

**Beantwortung der Frage:**  
**Was ist Aufklärung?**  
(S. Decemb. 1783. S. 516.)<sup>101</sup>

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der EntschlieÙung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen | (naturaliter majorenes), dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt der für mich die Diät beurtheilt, u.s.w. so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nöthig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrieÙliche Geschäft schon für mich übernehmen. Daß der bei weitem größte Theil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte: dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben, und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperreten, wagen durften; so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen drohet, wenn sie es versuchen, allein zu gehen. Nun ist diese Gefahr zwar eben so groß nicht, denn sie würden durch einigemahl Fallen wohl endlich gehen lernen; allein ein Beispiel von der Art macht doch schüchtern, und schreckt gemeinlich von allen ferneren Versuchen ab.

Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen | Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar lieb gewonnen, und ist vor der Hand wirklich unfähig, sich seines

---

<sup>101</sup> KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: Berlinische Monatsschrift, 1784, 2, p. 481-494. (transcrição integral).

eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen ließ. Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer sie auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalsten Graben einen nur unsicheren Sprung thun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist. Daher giebt es nur Wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu wikkeln, und dennoch einen sicheren Gang zu thun.

4

Daß aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende, sogar unter den eingesetzten Vormündern des großen Haufens, finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werths und des Berufs jedes Menschen selbst zu denken um sich verbreiten werden. Besonders ist hiebei: daß das Publikum, welches zuvor von ihnen unter dieses Joch gebracht worden, sie hernach selbst zwingt darunter zu bleiben, wenn es von einigen seiner Vormünder, die selbst aller Aufklärung unfähig sind, dazu | aufgewiegelt worden; so schädlich ist es, Vorurteile zu pflanzen, weil sie sich zuletzt an denen selbst rächen, die, oder deren Vorgänger, ihre Urheber gewesen sind. Daher kann ein Publikum nur langsam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persöhnlichem Despotism und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurteile werden, eben sowohl als die alten, zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen.

5

Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als *Freiheit*; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nähmlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen Gebrauch* zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räsonnirt nicht! Der Offizier sagt: *räsonnirt nicht*, sondern exercirt! Der Finanzrath: räsonnirt nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsonnirt nicht, sondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: *räsonnirt*, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; *aber gehorcht!*) Hier ist überall Einschränkung der Freiheit. Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung hinderlich? welche nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich? – Ich antworte: *Der öffentliche Gebrauch* seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu | Stande bringen; der *Privatgebrauch* derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem Öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als *G e l e h r t e r* von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten, oder Amte, von seiner Vernunft machen darf. Nun ist es zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanism nothwendig, mittelst dessen einige Glieder desgemeinen Wesens sich bloß passiv verhalten müssen, um

durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu rasonniren; sondern man muß gehorchen. So fern sich aber dieser Theil der Maschine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publikum im eigentlichen Verstande durch Schriften wendet; kann er allerdings rasonniren, ohne daß dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Theile als passives Glied angesetzt ist. So würde es sehr verderblich sein, wenn ein Offizier, dem von seinen Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienste | über die Zweckmässigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter, über die Fehler im Kriegesdienste Anmerkungen zu machen, und diese seinem Publikum zur Beurtheilung vorzulegen. Der Bürger kann sich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leisten; sogar kann ein vorwitziger Tadel solcher Auflagen, wenn sie von ihm geleistet werden sollen, als ein Skandal (das allgemeine Widersetzlichkeiten veranlassen könnte) bestraft werden. Eben derselbe handelt demohngeachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er, als Gelehrter, wider die Unschicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit solcher Ausschreibungen öffentlich seine Gedanken äußert. Eben so ist ein Geistlicher verbunden, seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu thun; denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol, und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions und Kirchenwesens, dem Publikum mitzutheilen. Es ist hiebei auch nichts, was dem Gewissen zur Last gelegt werden könnte. Denn, was er zufolge seines Amtes, als Geschäftsträger der Kirche, lehrt, das stellt er als etwas vor, in | Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat, nach eigenem Gutdünken zu lehren, sondern das er nach Vorschrift und im Namen eines anderen vorzutragen angestellt ist. Er wird sagen: unsere Kirche lehrt dieses oder jenes; das sind die Beweisgründe, deren sie sich bedient. Er zieht alsdann allen praktischen Nutzen für seine Gemeinde aus Satzungen, die er selbst nicht mit voller Ueberzeugung unterschreiben würde, zu deren Vortrag er sich gleichwohl anheischig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich ist, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigstens doch nichts der innern Religion widersprechendes darin angetroffen wird. Denn glaubte er das letztere darin zu finden, so würde er sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können; er müßte es niederlegen. Der Gebrauch also, den ein angestellter Lehrer von seiner Vernunft vor seiner Gemeinde macht, ist bloß ein *Privatgebrauch*; weil diese immer nur eine häusliche, obzwar noch so große, Versammlung ist; und in Ansehung dessen ist er als Priester, nicht frei, und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publikum, nämlich der Welt, spricht, mithin der Geistliche im *öffentlichen Gebrauche* seiner Vernunft, genießt einer ungeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen. Denn daß die Vormünder des Volks | (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig

sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.<sup>6</sup>

Aber sollte nicht eine Gesellschaft von Geistlichen, etwa eine Kirchenversammlung, oder eine ehrwürdige Kassis (wie sie sich unter den Holländern selbst nennt) berechtigt sein, sich eidlich unter einander auf ein gewisses unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder und vermittelt ihrer über das Volk zu führen, und diese so gar zu verewigen? Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein solcher Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig; und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstäge und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein. Ein Zeitalter kann sich nicht verbünden und darauf schwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine (vornehmlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen, und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren Ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht; und die Nachkommen sind also vollkommen dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als unbefugter und frevelhafter Weise genommen, zu verwerfen. Der Proberstein | alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte? Nun wäre dieses wohl, gleichsam in der Erwartung eines bessern auf eine bestimmte kurze Zeit möglich, um eine gewisse Ordnung einzuführen; indem man es zugleich jedem der Bürger, vornehmlich dem Geistlichen, frei ließe, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d. i. durch Schriften, über das Fehlerhafte der dermaligen Einrichtung seine Anmerkungen zu machen, indessen die eingeführte Ordnung noch immer fort dauerte, bis die Einsicht in die Beschaffenheit dieser Sachen öffentlich so weit gekommen und bewähret worden, daß sie durch Vereinigung ihrer Stimmen (wenn gleich nicht aller) einen Vorschlag vor den Thron bringen könnte, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die sich etwa nach ihren Begriffen der besseren Einsicht zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden lassen. Aber auf eine beharrliche, von niemandem öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfassung, auch nur binnen der Lebensdauer eines Menschen, sich zu einigen, und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menschheit zur Verbesserung gleichsam zu vernichten, und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenschaft nachtheilig, zu machen, ist schlechterdings unerlaubt. Ein Mensch kann zwar für seine Person, | und auch alsdann nur auf einige Zeit, in dem was ihm zu wissen obliegt die Aufklärung aufschieben; aber auf sie Verzicht zu thun, es sei für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heißt die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über sich selbst beschließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschließen; denn sein gesetzgebendes Ansehen beruht eben darauf, daß er den gesamten Volkswillen in dem seinigen vereinigt. Wenn er nur darauf sieht, daß alle wahre und vermeinte Verbesserung mit der bürgerlichen

Ordnung zusammen bestehe; so kann er seine Unterthanen übrigens nur selbst machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu tun nöthig finden; das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, daß nicht einer den andern gewaltthätig hindere, an der Bestimmung und Beförderung desselben nach allem seinem Vermögen zu arbeiten. Es thut selbst seiner Majestät Abbruch, wenn er sich hierin mischt, indem er die Schriften, wodurch seine Unterthanen ihre Einsichten ins Reine zu bringen suchen, seiner Regierungsaufsicht würdigt, sowohl wenn er dieses aus eigener höchsten Einsicht thut, wo er sich dem Vorwurfe aussetzt: *Caesar non est supra Grammaticos*, als auch und noch weit mehr, wenn er seine oberste Gewalt so weit erniedrigt, den geistlichen Despotism einiger Tyrannen | in seinem Staate gegen seine übrigen Unterthanen zu unterstützen.

7

Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem *aufgeklärten* Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der *Aufklärung*. Daß die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im Ganzen genommen, schon im Stande wären, oder darin auch nur gesetzt werden könnten, in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines Andern sicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch sehr viel. Allein, daß jetzt ihnen doch das Feld geöffnet wird, sich dahin frei zu bearbeiten, und die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausganges aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit, allmählig weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert *Friederichs*.

8

Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen: daß er es für *Pflicht* halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin die volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmüthigen Namen der *Toleranz* von sich ablehnt: ist selbst aufgeklärt, und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit, wenigstens von Seiten der Regierung, entschlug, und jedem frei ließ, sich | in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen. Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geistliche, unbeschadet ihrer Amtspflicht, ihre vom angenommenem Symbol hier oder da abweichenden Urtheile und Einsichten, in der Qualität der Gelehrten, frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen; noch mehr aber jeder andere, der durch keine Amtspflicht eingeschränkt ist. Dieser Geist der Freiheit breitet sich auch außerhalb aus, selbst da, wo er mit äußeren Hindernissen einer sich selbst mißverstehenden Regierung zu ringen hat. Denn es leuchtet dieser doch ein Beispiel vor, daß bei Freiheit für die öffentliche Ruhe und Einigkeit des gemeinen Wesens nicht das mindeste zu besorgen sei. Die Menschen arbeiten sich von selbst nach und nach aus der Rohigkeit heraus, wenn man nur nicht absichtlich künstelt, um sie darin zu erhalten.

9

Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in

*Religionssachen* gesetzt: weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu spielen; überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist. Aber die Denkungsart eines Staatsoberhauptes, der die erstere begünstigt, geht noch weiter, und sieht ein: daß selbst in Ansehung seiner | *Gesetzgebung* es ohne Gefahr sei, seinen Unterthanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft *öffentlichen* Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben, sogar mit einer freimüthigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren.

10

Aber auch nur derjenige, der, selbst aufgeklärt, sich nicht von Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldiszipliniertes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, – kann das sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: *räsonnirt so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!* So zeigt sich hier ein befremdlicher nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge; sowie auch sonst, wenn man ihn im großen betrachtet, darin fast alles paradox ist. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vorteilhaft, und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hingegen diesem Raum, sich nach allem seinen Vermögen auszubreiten. Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum *freien Denken*, ausgewickelt hat; so wirkt dieser allmählig zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dieses der *Freiheit zu handeln* | nach und nach fähiger wird), und endlich auch sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln. \*).

I. Kant

Königsberg in Preußen, den 30.

Septemb. 1784.

\*) In den Büsching'schen wöchentlichen Nachrichten vom 13. Sept. lese ich heute den 30sten eben dess. die Anzeige der Berlinischen Monatsschrift von diesem Monat, worin des Herrn *Mendelssohn* Beantwortung eben derselben Frage angeführt wird. Mir ist sie noch nicht zu Händen gekommen; sonst würde sie die gegenwärtige zurückgehalten haben, die jetzt nur zum Versuche da stehen mag, wiefern der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege bringen könne.



Respondendo à pergunta: *Was ist Aufklärung?* – proposta de tradução com notas<sup>102</sup>

**Respondendo à pergunta:  
O QUE É ESCLARECIMENTO?<sup>103</sup>**

(Ed. dez. 1783. Pág. 516.)<sup>104</sup>

*Esclarecimento é a saída do Homem<sup>105</sup> de sua menoridade<sup>106</sup> pela qual ele mesmo é responsável. Menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção alheia. Autoinculpável é tal menoridade quando sua causa não reside na falta de entendimento, mas de decisão e de*

<sup>102</sup> KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Berlinische Monatsschrift*, 1784, 2, p. 481-494. A tradução aqui apresentada para debate teve como texto base o artigo do Mensário, fazendo-se comparações com versões disponíveis encontradas editadas por Felix Meiner Verlag (versões de 1965 e 1999); Suhrkamp (Werkausgabe Band XI, 2014); e Walter de Gruyter (Akademie Ausgabe Band VIII, 1923). Encontrou-se cinco traduções do texto para o português nas vozes de Floriano de Sousa Fernandes (Vozes, 1974); Artur Morão (Edições 70, 1995); Luiz Paulo Rouanet (Musas, 2008); Vinicius de Figueiredo (SEEPR, 2009); e Paulo César Gil Ferreira (Via Verita, 2011). Dispõe-se ainda no Brasil de uma versão crítica com excertos de tradução por Rubens Rodrigues Torres Filho (Brasiliense, 1987), além de excertos de Luiz Roberto Salinas Fortes (Brasiliense, 1985). Tais versões são aqui interpostas com vistas à diversidade da transposição linguística e à intrínseca relação entre filosofia e tradução.

<sup>103</sup> (N.T.) Publicado com os destaques do próprio autor em fonte de letras góticas pela edição de dezembro de 1784 do mensário *Berlinische Monatsschrift*, órgão de divulgação do Iluminismo alemão, Kant apresenta com este texto sua definição entrementes clássica de *Aufklärung*. Seu manuscrito data de 30 de setembro do mesmo ano, conforme indicado pelo autor ao final de seu texto quando em nota irá aventar uma relação de unanimidade com o texto de Moses Mendelssohn: “Sobre a pergunta: “O que significa esclarecer?”, de 13 de setembro de 1784, publicado pelo mesmo mensário.

<sup>104</sup> (N.T.) A referência indicada cita o texto de Johann Friedrich Zöllner publicado na edição de dezembro de 1783, da mesma *Montasschrift*. Sob o título: “É conveniente sancionar ulteriormente o vínculo conjugal por meio da religião?”, Zöllner, na indicada página 516, lançará a pergunta marco do Iluminismo alemão com a questão: “*Was ist Aufklärung?* Esta pergunta, que é quase tão importante quanto: o que é verdade, deveria ser respondida antes de se iniciar a esclarecer! E em lugar nenhum a encontrei ainda respondida”. A despeito da recorrente recepção do texto de Zöllner como pergunta inaugural do debate, sua colocação é propriamente uma reação direta e declarada a texto anterior de Johann Erich Biester daquele Mensário (setembro de 1783). Sob o título: “Proposta de não mais se dar trabalho aos eclesiásticos na consumação do matrimônio”, Biester, editor do mensário e amigo próximo de Kant, sustenta que os esclarecidos não mais careceriam das celebrações eclesiásticas para o matrimônio, marcando assim o tom e a temática cívico-religiosa para o debate. Como o texto de Biester fora publicado anonimamente, Zöllner, defensor da função eclesiástica, ao consignar uma simples nota de pé de página à pergunta sobre a *Aufklärung*, torna público e revela toda uma discussão anterior que vinha ocorrendo em segredo e sob o sigilo da Sociedade das Quartas, a Sociedade dos Amigos da Ilustração.

<sup>105</sup> *Mensch*. (N.T.) Na tentativa de um termo para designar uma universalidade para as diversidades e “diversidades” de homens e mulheres e toda e cada uma das singularidades, sugeriu-se aqui optar por “Homem”, em maiúscula, apesar da terminação masculina, que de modo mais abrangente pareceu compreender *anthropos*, ou o latino *homo*, que em *homo sapiens* tem aqui o “*sapiens*” sob questão com o *sapere aude*.

<sup>106</sup> (N.T.) Os campos de significação explorados por Kant sugerem um cuidado semântico com o termo adotado, mantendo-se a polissemia da passagem de *Unmündigkeit* para *Mündigkeit* que a tradução do alemão por menor e maioridade pode perder. Mobiliza-se no transcórre do texto kantiano um campo de analogias que põem em diálogo intrínseco a relação entre a pessoa criança menor e adulta maior como uma relação ao menos tripartite. Primeiro, uma relação cronológica, como a passagem temporal de idade (*Minderjährig/Volljährig*); segundo, lógica, na condição intelectual de maturidade (*Mündigkeit*); terceiro, dialógica, na possibilidade discursiva de falar por si mesmo e sair do mando de outro, ter voz (*mündig sein*). Costuma-se, ainda, como na tradução para o inglês ‘*immaturity*’, assim também no uso corrente de imaturidade, sublinhar a analogia psicológica, perdendo-se o contexto jurídico de sujeito capaz e imputável presente no texto kantiano e, com ele, toda discussão religiosa de fundo do debate berlinense. Vide Garret Green “*Modern culture comes of age, Hamann versus Kant*” (In: SCHMIDT, 1996b, p. 291).

coragem de fazer uso dele sem a direção de outrem. *Sapere aude!*<sup>107</sup> Tenha coragem de fazer uso de seu entendimento! esta é a divisa da *Aufklärung*.

<sup>2</sup>  
Preguiça e covardia são as causas para que uma tão grande parte dos humanos, não obstante a natureza já há tempos os ter declarado livres | (*naturaliter maiores*)<sup>108</sup>, ainda de bom grado permaneçam tutelados ao longo da vida; e por que a outros se torna tão fácil se lançarem como seus tutores. É tão cômodo ser menor. Se tenho um livro, que por mim tem entendimento, um cura d'almas, que por mim tem consciência, um médico, que por mim avalia a dieta, e por aí adiante: assim não preciso eu me dar o esforço. Não preciso pensar se posso pagar; outros irão por mim assumir o aborrecedor negócio. Que a grande parte dos seres humanos (entre eles todo o belo gênero) considera o passo para a maioria ainda muito perigoso, além de ser penoso: para isso cuidam aqueles tutores que fizeram a bondade de para si tomarem a supervisão sobre eles. Depois de terem tornado burro o seu domesticado rebanho e meticulosamente impedido que essas pacientadas criaturas pudessem ousar dar qualquer passo sem um andador<sup>109</sup>, no qual eles os aprisionaram, mostram então o perigo que os ameaça se tentarem andar sozinhos. Este perigo, no entanto, não é assim tão grande, pois com algumas poucas quedas finalmente aprenderiam a andar; um simples exemplo dessa arte torna tímido e comumente afugenta de novas tentativas.

<sup>3</sup>  
Por isso é difícil para o Homem isoladamente se libertar da menoridade, que quase se tornou sua natureza. | Ele até tomou gosto por ela e de antemão é realmente incapaz de fazer uso de seu próprio entendimento, pois nunca sequer se permitiu que o tentasse. Regulamentos e fórmulas, essas ferramentas mecânicas de um uso racional ou antes mal-uso de seus talentos naturais, são os grilhões de uma sempiterna menoridade. Mesmo que consiga se desprender, ainda assim faria apenas um salto inseguro sobre a menor valeta, já que está desacostumado de uma tal livre movimentação. Daí serem poucos aqueles que conseguiram, por próprio cultivo de sua mente, sair dos invólucros da menoridade e ainda assim dar um passo seguro<sup>110</sup>.

<sup>107</sup> (N.T.) Do latim: 'ouse saber'; 'ouse conhecer'; ou ainda 'ouse ser sábio'. Vide aqui o capítulo a isso dedicado, sua referência às Epístolas de Horácio e os estudos de Franco Venturi sobre o curso histórico de apropriação da expressão até o Iluminismo alemão e a Sociedade dos Amigos da Verdade.

<sup>108</sup> (N.T.) Pelo termo latino, a maioria por natureza. Bahr (2002, p. 58) indicará a referência em Friedrich Schiller para compreender o termo empregado por Kant ao por em contraste a 'maioridade por natureza' (*von Natur aus Volljährig*) frente a menoridade intelectual (*intellektuell Unmündig*), portanto, em estado de menoridade (*Minderjährig* | *minorenes*). Em "*À Paz Perpétua*", Kant irá elaborar a saída do homem natural (*naturaliter*) para o civil (*civilter*) como a passagem do estado de natureza para o civil. (KANT, 2008b, p. 21). Cf. MEYER, Hermann. Schillers philosophische Rhetorik. In: Schiller zum 10. November 1959: Festschrift des Euphorion. Heidelberg, 1959. p. 91-128. Vide ainda SCHILLER, Friedrich. *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*. Tradução: Elizabeth M. Wilkinson e L. A. Willoughby. Oxford, 1967. p. IXXV et. seq.; 237 et. seq.

<sup>109</sup> (N.T.) O exemplo kantiano do andador como metáfora de auxiliar para aprender a andar sozinho parece ter sido inspirado nas ataras (*lisières*) que J. J. Rousseau afirmou não deverem ser empregadas na educação de Emílio. Vide Schmidt (1996b, p. 63).

<sup>110</sup> (N.T.) A figura de linguagem do caminhar por suas próprias pernas fora empregada por Kant já em 1746 para tratar de seu futuro, quando, por meio dela, irá então indicar que o passo seguro pode significar o caminho mais longo em detrimento do caminho seguro já trilhado: "Depois de ficar pela milésima vez desorientado com um

Mas que um público se esclareça a si mesmo é antes possível; sim, isso é quase infalível, desde que se lhe deixe a liberdade. Afinal, sempre se encontrará aí alguns que pensam por si mesmos, inclusive entre os empenhados tutores da grande massa, os quais, após terem propriamente se livrado do jugo da menoridade, irão disseminar em sua volta o espírito da sensata estima pelo próprio valor e pela vocação de cada Homem de pensar por si mesmo. Especial nisto é: que o público, o qual antes fora por eles posto sob este jugo, depois irá impor aos mesmos que se mantenham sob tal, se para tanto for incitado por alguns de seus tutores, que propriamente são incapazes de qualquer esclarecimento; | tão prejudicial é plantar preconceitos, pois eles por fim se vingam dos próprios autores originários ou seus antecessores. Daí que um público pode apenas vagarosamente alcançar esclarecimento. Com uma revolução pode-se talvez instaurar a queda do despotismo pessoal e da opressão por anseio de dominação ou de cobiça, mas jamais uma verdadeira reforma do modo de pensar; ao contrário, novos preconceitos irão, assim como os velhos, servir de guia condutor da grande massa sem pensamento.

Para este esclarecimento, no entanto, nada mais se requer que *liberdade*; e a mais inofensiva de tudo que possa ser chamado de liberdade, a saber: a de por toda parte fazer *uso público* de sua razão. Mas agora eu ouço exortar por todo lado: *não razoai!*<sup>111</sup> O oficial militar diz: não razoai, exercitai! O conselheiro fiscal diz: não razoai, pagai. O sacerdote diz, não razoai, crede. (Apenas um senhor no mundo diz: *razoai*, quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, *mas obedeci!*) Nisto tudo há restrições à liberdade. Qual restrição, no entanto, é limitante ao esclarecimento? Qual, pelo contrário, lhe é favorável? – Eu respondo: o uso *público* de sua razão deve ser livre, e somente ele pode instaurar o estado de esclarecimento entre os humanos; | já o uso *privado* da mesma pode com frequência ser em muito limitado, sem por isso restringir particularmente o progresso de esclarecimento. Eu entendo por uso público de sua própria razão aquele uso feito por alguém *instruído* perante todo o público do *mundo de leitores*<sup>112</sup>. O uso privado

---

empreendimento ardil, o ganho, que disso cresce junto com o conhecimento das verdades, ainda será tão superior do que se mantida a via principal (KANT, 1996, p. 10, tradução própria).

<sup>111</sup> (N.T.) Optou-se aqui pelo entrementes pouco usado ‘razoar’, pois mantém a relação radicular com ‘razão’ e carrega uma conotação de cogitação, reflexão, além de manter um certo tom de objeção inoportuna e contrariedade. Kant aqui emprega ‘*räsoniren*’, termo do alemão antigo que no período iluminista perpassa por uma transposição de usos e significados. Pela influência francesa, língua oficial da corte de Friedrich II (também conhecido por Frederico o Grande ou popularmente chamado de o velho Fritz), Rei da Prússia (entre 1772 e 1786) e Governante sobre a cidade de Königsberg de Kant à época, o termo masculino ‘*raison*’ advinha de um uso pelo feminino alemão ‘*die Raison*’ a partir do significado francês de ‘justificado’, ‘razoavelmente pensado’ ou ‘ponderado’. Ao final do séc. 17 isso se desenvolveu para ‘*Räson*’ desde o termo do início do séc. 17 do francês ‘*raisonner*’: ‘argumentar’. Após o séc. 18, o termo passa a ser usado em sentido negativo como fazer barulho, baderna, xingar, queixar-se ou fazer objeção. Sobre a importância das mudanças linguísticas daquele tempo para a corte de Frederico, vide seu próprio livro “*De la littérature allemande*”, escrito em francês e assim publicado em Berlim em 1780. Sobre os escritos do Rei Filósofo, na denominação empregada por Salinas Fortes, vide Johann David Erdmann (ed.), *Oeuvres de Frédéric Le Grand*. Berlim: 1846-1850. Sobre a influência do francês sobre a língua alemã, vide ainda Spillner, Bernd (ed.). *Französische Sprache in Deutschland im Zeitalter der Französischen Revolution*. Frankfurt: Lang, 1997.

<sup>112</sup> O mundo de leitores (*Leserwelt*) à época, no âmbito social, era uma pequena parte da população, ainda que um grupo importante e mesmo “sustentáculo” do Iluminismo. Nos anos de 1750 mais de setenta e cinco por cento

denomino aquele uso de sua razão que o instruído tem a permissão de fazer em determinado cargo ou função *civil* a ele confiado. É que em alguns negócios, que se dirigem ao interesse comum, faz-se necessário um determinado mecanismo por intermédio do qual alguns membros da comunidade sejam obrigados a se comportar apenas passivamente para que, por meio de uma ainda que artificial unanimidade, pelo Governo possam ser dirigidos a fins públicos ou ao menos assim impedidos de destruírem tais fins. Aqui obviamente não é permitido razoar; deve-se obedecer. Enquanto esta parte da máquina se considerar ao mesmo tempo também como membro de um todo da comunidade política, e até mesmo como membro da sociedade civil mundial, conquanto na qualidade de instruído, o qual a um público corretamente entendido se dirige por meio de escritos: poderá ele certamente razoar, sem que com isso sejam comprometidos os negócios, aos quais esteja ele em parte ligado enquanto membro passivo. Assim, seria muito pernicioso se um oficial militar, ao qual algo fora ordenado por seus superiores, em serviço quisesse em voz alta arrazoar | sobre a finalidade ou utilidade desse comando; ele deve obedecer. Não pode ser a ele gratuitamente negada a possibilidade de, enquanto instruído, fazer considerações a respeito dos erros no serviço militar, apresentando estes ao seu público para apreciação. O cidadão não pode se negar a cumprir com os tributos a ele impostos; uma contestação petulante a tais imposições, desde que obrigado a prestá-las, pode até ser penalizada como um escândalo (que poderia ocasionar resistências gerais). O próprio, ainda assim, não age em contrariedade aos deveres de cidadão se ele, enquanto instruído, em contrariedade ao indecoro ou à injustiça de tais encargos manifestar publicamente seus pensamentos. Assim também um sacerdote está em sua alocação aos catecúmenos e à congregação vinculado ao símbolo daquela igreja à qual ele serve, pois sob esta condição fora admitido. Mas enquanto instruído ele tem toda liberdade, e até vocação, de comunicar ao público todos seus meticolosamente examinados e bem-intencionados pensamentos sobre o que haveria de defeituoso naquele símbolo, apresentando sugestões para uma melhor organização das entidades religiosa e eclesiástica. Não há com isso nada que poderia ser posto como peso à consciência. Afinal, o que ele ensina em decorrência de seu cargo como responsável pelos negócios da igreja, isso ele imagina | sendo algo sobre o qual ele não tem livre poder de ensinar de acordo com seu próprio arbítrio, mas o faz por prescrição e em nome de outrem pelo qual foi contratado a falar. Ele dirá: nossa igreja ensina isso ou aquilo; essas são as razões das quais se serve para tanto. Ele tira então todo proveito prático para sua comunidade de ordenamentos que ele mesmo não subscreveria com toda convicção, com cuja alocação ele todavia pode se comprometer, porque não é de todo impossível que contenham alguma verdade, certamente contudo ao menos não se encontre neles nada que contradiga a religião interior. Pois se o último acreditasse neles encontrar

---

da população eram agricultores e podiam ser descartados do público de leitores (*Publikum der Leserwelt*). Em 1785, a *Berlinische Monatsschrift* publicou texto com um recenseamento da população da época, afirmando que: “a classe humana mais inferior não lê, absolutamente, seja por não saber ler, ou por desvalorizar a leitura, e entrementes também por não ter o que ler (...). Por volta de 1770, pode-se, na melhor das situações, contar quinze por cento da população acima de seis anos como leitores potenciais”. Vide a esse respeito Jörgensen, Sven; Bohmen, Klaus; Öhrgard, Per. *Aufklärung, Sturm und Drang, frühe Klassik. Geschichte der deutschen literatur*. Bd. 6. München, 1990, p. 79 et seq., tradução própria seguindo Stephan Kohnen.

não poderia ele desempenhar seu cargo com consciência; ele teria que entregá-lo. O uso, portanto, que faz um professor contratado de sua razão diante de sua comunidade é apenas um *uso privado*; porque essa, ainda que numerosa, é sempre apenas uma assembleia doméstica; e assim considerando, ele, enquanto clérigo, não está livre e nem deve estar, pois transmite uma incumbência alheia. Ao contrário enquanto instruído, que por meio de escritos fala para o público em si, nomeadamente o mundo, assim o sacerdote em uso público de sua razão goza de uma ilimitada liberdade de fazer uso de sua própria razão e de falar por sua própria pessoa. Pois que os tutores do povo | (em assuntos espirituais) devam, por sua vez, serem eles mesmos tutelados é uma dissonância, que conduz à perpetuação das dissonâncias.

Não deveria então uma sociedade de sacerdotes, como o concílio eclesiástico ou uma honrável Classe<sup>113</sup> (tal como ela se denomina entre os holandeses), ser competente para sob juramento entre eles se comprometerem por um determinado e inalterável símbolo, de modo que uma contínua tutela superior dirija cada um dos membros e por meio deles o povo, e assim a eternizando? Eu digo: isto é de todo impossível. Um tal contrato, firmado para sempre conter todo subsequente esclarecimento do gênero humano, é simplesmente nulo; e mesmo se fosse ele confirmado pelo poder supremo, por parlamentos reais e pelos mais festivos acordos de paz. Uma época não pode se aliar e conspirar para colocar a próxima em um estado no qual lhe deverá ser impossível ampliar os seus conhecimentos (sobretudo os de maior apreço), sanar os equívocos e em geral progredir em esclarecimento. Isso seria um crime contra a natureza humana, cuja destinação originária consiste justamente neste progredir; e os descendentes estão plenamente autorizados a descartar tais decisões como tomadas de modo frívolo e incompetente. A pedra de toque | de tudo que possa ser decidido como lei para um povo está na pergunta: se um povo poderia impor a si mesmo tal lei? Agora, isso seria porventura possível na expectativa de algo melhor por um determinado curto prazo para introduzir uma certa ordem; enquanto ao mesmo tempo se deixe livre a cada cidadão, em especial o sacerdote, para na qualidade de um instruído publicamente, i. e. por meio de escritos, fazer suas considerações sobre o que há de equívoco naquela instituição. Ao passo que a introduzida ordem ainda perdue até que a compreensão sobre a constituição desses assuntos publicamente se prove e chegue a tal ponto que possa, por união das vozes dos cidadãos (ainda que não de todos), trazer diante do trono uma sugestão, de modo a se proteger aquelas comunidades que talvez por seu entendimento chegaram a um acordo a respeito da melhor compreensão sobre uma alterada orientação religiosa, sem contudo obstar aquelas que quiseram manter as coisas na antiga ordem. Mas acordar sobre uma persistente por ninguém publicamente questionável constituição religiosa, ainda que apenas na duração de uma vida humana, e com isso destruir um período no caminhar adiante<sup>114</sup> da humanidade, tornando-o infrutífero,

<sup>113</sup> (N. T.) Pelos relatos de Denis Diderot em “*Voyage en Hollande*” (In: *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1935, p. 263), as ‘*Classis*’ na Holanda daquele tempo eram assembleias de igrejas circunvizinhas, formadas para conservação da disciplina e da ordem nas igrejas de sua jurisdição religiosa.

<sup>114</sup> Kant emprega aqui ‘*Fortgang*’ (andar adiante, para fora; um passeio, mas não uma marcha), que pelos registros da época significava uma ação contínua de caminhar, além de conquista ou sucesso (*Gelingen*). Forma menos

mas com isso certamente desvantajoso para a descendência, isso é ilícito. Um Homem pode até para a sua pessoa, | e ainda apenas por algum tempo, naquilo que lhe é devido saber, protelar a Ilustração; mas abdicar dela, seja para sua pessoa e mais ainda para sua descendência, significa pisotear os sagrados direitos da humanidade. O que nem um povo pode sobre si mesmo decidir, menos ainda pode um monarca decidir sobre ele; pois sua imagem legislativa precisamente nisso consiste, o de unir em sua vontade a vontade geral do povo. Se apenas ele olhar para isso que toda verdadeira e pretensa melhora com a ordem civil subsiste: assim só lhe resta deixar os seus súditos fazerem por si mesmos o que julgam necessário fazer para a salvação de suas almas, isso não lhe compete, mas sim prevenir que um não obste violentamente ao outro de trabalhar com todas as suas possibilidades na auto-destinação e no fomento da mesma. O que traz máculas até mesmo para sua Majestade, se nisso intervir e ao seu Governo honrar a supervisão dos escritos de seus súditos na tentativa de passarem a limpo suas compreensões, mesmo que ele o faça com o mais alto entendimento próprio, quando então estará se expondo à acusação: “*Caesar non est supra Grammaticos*”<sup>115</sup>, assim como e principalmente quando ele rebaixar de tal modo seu supremo poder ao apoiar o despotismo espiritual de alguns tiranos | em seu Estado contra os seus demais súditos.

Se então é perguntado: – Vivemos agora em uma época *esclarecida*? Assim é a resposta: – Não, embora vivamos em um tempo de esclarecimento. Os humanos, tal como estão as coisas atualmente, se tomados como um todo, serem capazes, ou nesse estado poderem ser inseridos, de nos assuntos de religião de seu próprio entendimento sem a direção de outro bem e com segurança se servirem, para isso ainda falta muito. Unicamente que agora lhes seja então aberto o campo para nisso livremente se cultivarem e paulatinamente sejam diminuídas as limitações ao esclarecimento geral ou à saída da menoridade pela qual eles mesmos são responsáveis, disso já temos claros indícios. Assim considerada, esta época é a era do Iluminismo ou o século de *Frederico*.

8

---

nobre de escrita para ‘*Fortschritt*’ (passo adiante) com todas as mesmas significações da palavra, destacando-se aqui um progressivo incremento para um estado (*Zustand*). (Vide Adelung, J. C., *Grammatisch-kritisches Wörterbuch*, Leipzig: 1793-1801). Cf. Rudolph Vierhaus: “Progress: (...), the Heritage of the Enlightenment” (In: Schmidt, 1996b, p. 330-341).

<sup>115</sup> (N.T.) César não está acima dos Gramáticos. Cf. KANT (2009, p. 413). De acordo com Pöppelmann (2015), em seu respectivo verbete no Dicionário de expressões latinas, a expressão advém de um provérbio baseado em dois episódios semelhantes. Um narrado por Suetônio (*Caius Suetonius Tranquillus*), biógrafo romano dos imperadores, que traz Tibério (42 a.C. -37 d.C) sendo repreendido por um filólogo (*Marcus Pomponius Marcellus*) ao proferir uma palavra não latina. Alguém em defesa do imperador retrucou, dizendo que uma palavra ao ser proferida por um imperador já deveria ser considerada latina. O filólogo retrucou: o imperador poderia outorgar aos homens a cidadania romana, mas não às palavras. O outro episódio é de outro imperador, no caso o romano-germânico Sigismundo (1368-1473), que, de igual modo, fora repreendido pelo Concílio de Constança por causa de um erro gramatical. Ele se defendeu, dizendo que o imperador está acima dos especialistas em gramática. A partir disso o ditado provavelmente teria sido moldado por pessoas para manifestarem sua opinião contrária (op. cit., p. 25). A História da Literatura Latina (In: KENNEY, Edward John; CLAUSEN, Wendell Vernon (Coord.). *Historia de la literatura clásica*. Cambridge: University Press, 1982), apresenta os gramáticos daquela época como ‘os novos críticos’, sendo que à época de Horácio era a Poesia que vigorava como crítica literária, mostrando a relação entre os termos ‘*kritiké*’ e ‘juízo’.

Um soberano<sup>116</sup>, que não tem por indigno de si dizer: que ele tem como dever em assuntos de religião nada prescrever aos humanos, mas antes nisso a eles conceder total liberdade, que portanto propriamente afasta de si o soberbo nome da tolerância, este é ele mesmo esclarecido e merece do mundo em gratidão e sua posteridade ser louvado enquanto aquele que primeiramente libertou o gênero humano da menoridade, ao menos por parte do Governo, e a cada um deixou livre para, | em tudo que concerne à consciência, fazer uso de sua própria razão. Sob seu Governo podem veneráveis sacerdotes sem prejuízo a seus deveres de ofício, na qualidade dos instruídos, livre e publicamente submeter ao escrutínio os seus juízos e entendimentos que aqui ou ali diferem do assumido símbolo; ainda mais aquele que não esteja restrito por nenhum dever de ofício. Este espírito de liberdade se propaga também pelo exterior, mesmo lá onde ele tenha que conflitar com obstáculos externos de um Governo que mal compreende a si mesmo. Pois a ele é ilustrado um exemplo, que com liberdade não há o que se preocupar pela tranquilidade pública nem pela unidade da comunidade política. Os humanos a si mesmos se libertam pouco a pouco de sua rudeza, desde que aí não se aplique de propósito nenhuma artimanha para que se os mantenha nela.

9

Eu coloquei o ponto central da Aufklärung, da saída humana de sua menoridade pela qual propriamente é responsável, preferencialmente em assuntos de religião: por que com respeito às ciências e às artes nossos dominadores não têm nenhum interesse de exercer a tutela sobre seus súditos; além do que tal menoridade assim como a mais danosa é, por isso, também a mais desonrosa entre todas. Mas o modo de pensamento de um chefe de Estado, o qual favoreça a primeira, vai além e reconhece: que mesmo com vistas a sua | ação legislativa não haveria perigo permitir a seus súditos fazerem uso *público* de sua razão e seus pensamentos a respeito de uma melhor formulação da mesma apresentarem publicamente ao mundo, até mesmo com uma crítica franca a respeito da legislação já dada; disso temos um ilustre exemplo, pelo qual nenhum monarca antecederia àquele que nós veneramos.

10

Mas apenas aquele, propriamente esclarecido, que não tem medo das sombras, porém ao mesmo tempo dispõe de um numeroso e bem disciplinado exército para assegurar a tranquilidade pública, – pode dizer isso, o que um *Estado* independente<sup>117</sup> não pode ousar: *Razoai, o quanto*

---

<sup>116</sup> Kant usa o termo “*Fürst*”, o primeiro da nação, o governante, o primaz; alguém em primeiro lugar em importância ou hierarquia, seja na família, na comunidade, no prelado, no reinado, no cesarismo, no país. O termo costuma ser traduzido por príncipe, que aqui, no entanto, não representa o chefe do principado (*Prinz*) ou o filho do rei, mas que mantém a conotação da ordem política da época assim como a etimologia com “aquele que vem primeiro”.

<sup>117</sup> *Freistaat* (masc.), diferente de *Freistadt* (fem.), *urbs libera* (Grimm), ainda que na época medieval correntemente tratados como sinônimo. Figueiredo (2009) traduz por estado não monárquico; os demais tradutores optaram por Estado livre, tal como a tradução oficial atual para organização política de *Freistaat*, como no caso estados da Baviera, da Saxônia e da Turíngia, além das cidades-estado de Berlim, Bremen e Hamburgo. A Prússia, por exemplo, existiu como *Freistaat* até 1947. Uma conceituação política que já desde os séculos 12 e 13 buscava representar algum grau de autonomia, mas que apenas com a República de Weimar (1919) passou a significar uma não-monarquia. Parece, contudo, que para Kant aqui se trata antes de destacar a diferença entre as forças de defesa como garantidoras da ordem disponíveis aos diferentes tipos de organização

*quiserem, e sobre o que quiserem; mas obedeci!* Com isso se apresenta aqui um estranho, não esperado caminhar das coisas humanas; assim como de modo geral quase tudo aí é paradoxo. Um grau maior de liberdade civil parece ser favorável à liberdade do espírito de um povo e mesmo assim impõe a ela barreiras intransponíveis; um grau menor daquela por outro lado proporciona a este espaço para se expandir em todas as suas possibilidades. Quando então a natureza sob este duro invólucro desenvolveu completamente o germe pelo qual cuida com o maior carinho, a saber: a inclinação e a vocação para o pensamento livre: então este paulatinamente retroage sobre o modo de sentir do povo (por meio do qual ele pouco a pouco terá mais capacidade de *agir com liberdade*), | e finalmente também sobre os princípios do *Governo*, que verá ser benéfico para si mesmo tratar o Homem, que ora é *mais que uma máquina*, de acordo com sua dignidade. \*)

Königsberg na Prússia, dia 30 de  
setembro de 1784.

I. Kant.

\*) Nas Notícias Semanais de Büsching de 13 de set., leio hoje, dia 30 do mesmo, o anúncio do Mensário Berlinense deste mês, no qual consta citada a resposta do Sr. *Mendelssohn* à mesma pergunta. Não me chegou ainda às mãos; do contrário teria retido a presente resposta, que agora só pode constar como tentativa a que ponto o acaso poderia encaminhar a unissonância de pensamentos.

---

política, sobretudo quando sob a lógica de um estado de polícia organizado mediante forte inspeção e controle dos súditos, como o empregado por Frederico II na transição do estado militar de Frederico Guilherme I (Rei na Prússia entre 1713-1740), o “Rei soldado”.



## Nota de edição

Com vistas a alguns destaques e curiosidades editoriais, cumpre registrar que a tradução aqui apresentada para debate, assim como seus demais textos, teve como base a versão original tal como publicada pela *Berlinische Monatsschrift* de acordo com a edição eletrônica do mensário gentilmente disponibilizada pela Universidade de Bielefeld e publicados integralmente em meio digital em acesso aberto.

Para uma breve apresentação editorial das fontes recorridas para o texto kantiano, cabe destacar que a exploração do tom político para o texto em voga mostrou-se muito frutífera e ao final justificou o esforço de insistência no debate do Mensário para uma tentativa de reconstrução do contexto de publicação e de inserção do texto kantiano no debate berlinense, revelando-se aqui o Mensário como órgão principal de publicação do iluminismo berlinense de textos em tom popular (Horst Brandt) além de meio de publicização dos debates secretos da Sociedade das Quartas.

O corpo estabelecido das obras completas de Kant editado pelas Academias de Ciências, contudo, fonte tradicional de citação acadêmica dos textos de Kant, foi sob advertência posto inicialmente de lado para servir então de comparação, cotejo e confirmação da versão do Mensário. A edição das obras completas esteve sob guarda das Academias de Ciências (Volumes I a XXII pela Preussische Akademie, Volume XXIII pela Deutsche Akademie e a partir do XXIV pela Akademie der Wissenschaften de Göttingen - Akademie Text-Ausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co), entre eles o Volume VIII, no qual consta o texto aqui em voga que teve a edição de Georg Reimer.

Ao seu lado encontra-se a Werkausgabe, editada por Wilhelm Weischedel como declarada posição intermediária entre a estrita orientação acadêmica dos textos originais e uma modernização desmedida, de modo que com ela se tenha uma confiável assim como acessível edição de leitura.

Já a edição de 1965 da Felix Meiner apresenta um texto que se declara como fiel ao mensário berlinense em tempo que se põe como comparada com a edição da Academia, tendo sido modernizada em questões de ortografia e pontuação; porém não nas formas verbais do texto antigo, as quais foram mantidas em sua interpontuação desde sua apresentação por Rudolf Drieschner. A edição de 1999, por sua vez, surge em destaque do ímpeto de se apresentar uma sequência editorial iniciada em 1914 e que em cambiantes formatos vem se apresentando sob o

título *Ausgewählte kleine Schriften* (“Textos Seletos”). Como um estilo editorial de bolso, nela aparecem os textos que Kant com distinção submeteu à publicação pela *Berlinische Monatsschrift* em tom popular, conforme defende Karl Vorländer, com escritos curtos como dissertações e ensaios a respeito de perguntas sobre ética, política e filosofia da história. Sendo assim, a edição de 1999 se propôs a publicar exclusivamente os textos do Mensário destacados a partir de sua classificação temática. Neles foram realizadas atualizações de ortografia e interpontuação à norma atualmente vigente, preservando-se a fonética.

Por fim, a despeito das atualizações para as normas vigentes, cabe notar que diversas diferenças foram identificadas em todas as versões consultadas quando comparadas entre si e em relação à edição original do mensário berlinense, sugerindo-se inclusive algumas nuances interpretativas importantes, fato que corroborou pela opção de inserção do texto tal como publicado pela *Berlinische Monatsschrift*, permitindo, assim, uma ampliação de seu acesso e estudo comparado, razão pela qual também se inseriu aqui como anexos as traduções para o português encontradas no transcorrer da pesquisa. São elas em ordem cronológica da data de primeira publicação: Floriano de Sousa Fernandes (1974)<sup>118</sup>, Artur Morão (1995)<sup>119</sup>, Luiz Paulo Rouanet (2008)<sup>120</sup>, Vinicius de Figueiredo (2009)<sup>121</sup> e Paulo César Gil Ferreira (2011)<sup>122</sup>. Dispõe-se ainda de excertos de tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes (1981)<sup>123</sup> e Rubens Rodrigues Torres Filho (1987)<sup>124</sup>.

Procurou-se ao máximo possível manter os textos integralmente inseridos tal como foram publicados, inclusive com seus eventuais erros tipográficos, ainda que tenham advindo novos.

<sup>118</sup>KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”*. In: Textos seletos. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Tradução: Floriano de Sousa Fernandes. 8. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 63-71.

<sup>119</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?* Tradução: Artur Morão. In: KANT, Immanuel. *A paz perpetua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 9-18.

<sup>120</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* Tradução: Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008d.

<sup>121</sup>KANT, Immanuel. *Resposta à questão: O que é Esclarecimento?* In: PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação. *Antologia de Textos Filosóficos*. Org. Jairo Marçal. Tradução: Vinicius de Figueiredo. Curitiba: SEED-PR, 2009c. p. 406-415.

<sup>122</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* In: CASANOVA, Monica (ed.). *O que é Esclarecimento?* Tradução: Paulo César Gil Ferreira; revisão de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 23-36.

<sup>123</sup> SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Emancipação Difícil*. In: SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *O Iluminismo e os Reis Filósofos*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

<sup>124</sup> TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *À sombra do Iluminismo*. In: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. 2.ed. São Paulo: Iluminuras, 2004.

## CAPÍTULO 1

### KANT E A PERGUNTA: “*WAS IST AUFKLÄRUNG?*”

Enquanto isto escrevo, leio nos *Anais* da novíssima literatura teológica o que segue: ‘*Aufklärung* é uma palavra que, em si, ninguém mais compreende sem um comentário, como talvez qualquer um a entenderia se não tivesse o maçante abuso a ela afixado maldosas ideias secundárias. *Aufklärung*, assim – para afinal fazer o comentário – é uma professora, que nos mostra nossa destinação, nossos deveres; uma auxiliar, que nos facilita no cumprimento dos mesmos; uma amiga, que caridosamente confere a nossas alegrias impulso mais nobre e duração mais intensa, a nossas esperanças maior certeza, a superstição dissipa, e à verdade abre o caminho ao coração e como um todo nos faz mais sábios, melhores e mais felizes.’ – até aqui o comentário.<sup>125</sup>

O texto de Kant apresentado anteriormente em resposta à pergunta: “Que é Iluminismo?” ou “Que é Esclarecimento?” foi publicado em um mensário, algo talvez próximo ao que hoje se teria como de divulgação do conhecimento científico e do estado da arte do pensamento com novidades do conhecimento e seus desdobramentos. Ao fazer isso, Kant se insere em um debate com muitas outras respostas sobre a mesma pergunta. Esse debate costuma ser apresentado como tendo seu início em J. F. Zöllner e seu texto de 1783 sobre a sanção religiosa ao casamento civil, no qual lança ao tempo uma nota com a interpelação: “*Was ist Aufklärung?*”, pergunta que ainda não tinha visto respondida. Esta nota de Zöllner costuma ser apresentada como motivadora da pergunta em debate e do próprio texto de Kant.

Nesse sentido, pretende-se neste capítulo apresentar alguns desses textos a partir de seu contexto editorial para assim verificar como se instaura e se encaminha o debate no qual Kant se inseriu. Com considerações e notas a respeito da política, do conhecimento e da sociedade, são objeto das reflexões abordadas o momento histórico, as conjunturas sociais e as posições filosóficas que as ensejaram, de modo que essa apresentação dos textos pretende destacar a importância dessas questões para outras compreensões do texto kantiano, senão ao menos deixar a indagação a respeito de uma leitura isolada de seu texto, mostrando como posições filosóficas já no seu debate inaugural maracaram, e assim ainda marcam, a compreensão do texto kantiano e o encaminhamento da resposta à pergunta o que é o esclarecimento.

Indagações aparentemente menores, como as de tradução e de filologia ou a respeito das cogitações daquele tempo sobre as questões de regulamentação do casamento civil, ganham aqui maior relevância e significação, inclusive indicando por que, para aquele tempo e mesmo

<sup>125</sup> Texto anonimamente publicado em dezembro de 1790 na *Deutsche Monatsschrift*, mensário editado em Berlim, como tentativa de dirimir as contendas sobre a palavra *Aufklärung*, e que recebeu o título “Kritischer Versuch über das Wort *Aufklärung* zur endlichen Beilegung der darüber geführten Streitigkeiten”. (In: BATSCHA, Zwi, 1977, p. 46, tradução própria), texto a ser apresentado adiante. Os anais citados são de 1789.

ainda hoje, não se poderia compreender a palavra *Aufklärung* sem fazê-la ‘seguir de um comentário’. Visa-se, assim, apresentar alguns elementos daquele contexto do pensamento para dar corpo – ou ver refutadas – posições que atribuem a Kant ter escrito seu opúsculo como um posicionamento político de motivação religiosa (religião/casamento) e em reverência ao Rei.

O debate berlinense original ao qual Kant responde ganhou voz nas folhas de um mensário, a *Berlinische Monatsschrift*<sup>126</sup>, e, assim o resgata Rubens Rodrigues Torres Filho<sup>127</sup>, foi inaugurado por Johann Erich Biester, um de seus fundadores. Incialmente, o Mensário Berlinense funcionou como *Berlinische Monatsschrift* de 1783 a 1796, e era editado por Johann Biester. Após uma breve interrupção devida ao regresso da censura, voltou a funcionar como *Berlinische Blätter*, de 1797 a 1798, e depois como *Neue Berlinische Monatsschrift*, de 1799 a 1811, novamente editado por Biester.<sup>128</sup>

Esse mensário teve sua sede em Berlim, centro político-cultural do reino da Prússia.<sup>129</sup> Nele se publicavam as reflexões da “Sociedade dos Amigos da Ilustração” (*Gesellschaft für Freunde der Aufklärung*)<sup>130</sup>, com a declarada visão de propagar a liberdade de crítica e de pensamento. Um grupo que reunia por volta de 12 a 24 membros que se encontravam

<sup>126</sup> O Mensário Berlinense (a *Berlinische Monatsschrift*) fora editado sob esse nome entre 1783 e 1796 por Friedrich Gedike e Johann Erich Biester, sendo publicado mensalmente em Berlim com edições dispostas em dois volumes por ano - Jan/Jun e Jul/Dez, respectivamente. As edições do mensário podem ser consultadas digitalmente pelo seguinte sítio oferecido pela Universidade de Bielefeld, aqui utilizado como referência para as citações diretas do mensário: <[http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/Berlinische\\_Monatsschrift/](http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/Berlinische_Monatsschrift/)>.

<sup>127</sup> Ver “Respondendo à pergunta: quem é a ilustração?” (TORRES FILHO, 1987, p. 84).

<sup>128</sup> Para a história do Mensário com uma visão geral de suas publicações vide: WEBER, Peter. *Die Berlinische Monatsschrift als Organ der Aufklärung*. In: *Berlinische Monatsschrift 1783-1796*. Leipzig, Phillip Reclam, 1985.

<sup>129</sup> Cabe destacar que algumas fontes divergem a esse respeito. Otfried Höffe, por exemplo, afirma que era editado em Jena, e por isso não sujeito à censura prussiana. H. Caygill (2000), por sua vez, afirma que o mensário, e especificamente Kant, foi sim censurado pelo reino da Prússia, mas em texto posterior, de 1793, com seu escrito sobre Religião. Schmidt (1989 e 1996b) afirma que o mensário mudou sua sede editorial de Berlim para Jena em 1792 justamente para escapar da censura prussiana. Claro está que a censura fora reforçada com a ascensão ao poder de Frederico Guilherme após a morte de Frederico II em 1786, e a entrada em vigor do Editto de Religião (também conhecido por Escrito de Religião de Wöllner), de 9 de julho de 1788.

<sup>130</sup> Essa sociedade era organizada por Johann Erich Biester (editor da *Monatsschrift*) e fora também denominada “*Mittwochsgesellschaft*”, a sociedade das quartas-feiras, em alusão aos encontros da “sociedade secreta do Iluminismo berlinense (...), um grupo de intelectuais e burocratas de alto nível que se reuniam secretamente para discutir temas importantes para a filosofia e a sociedade prussiana da época”. Sobre as sociedades secretas e grupos de discussão do Iluminismo alemão ver “Kritik und Krise: Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt” de 1959, aqui Kosellek (1999). Cf. (CAYGILL, 2000, p. xxxii). Schmidt (1989 e 1996b) sustenta que a *Berlinische Monatsschrift* funcionava como órgão público da Sociedade das Quartas. Entre seus membros registrou-se, entre outros, os juristas Karl Gottlieb Suarez e Ernst Ferdinand Klein, posteriormente sob Frederico II entre os responsáveis pela elaboração da lei geral da Prússia (PrALR); Christian Wilhelm Dohm; Karl August von Sturnsee; Johann Heinrich Wloemer; Johann Joachim Spalding; Johann Samuel Dietrich; Wilhelm Abraham Teller; Johann Karl Wilhelm Möhsen, médico pessoal de Frederico II; e Christian Gottlieb Selle.

regularmente (duas vezes ao mês no inverno e uma ao mês durante o verão) para discutir as perspectivas e consequências do Iluminismo.<sup>131</sup>

Para a vida intelectual do Iluminismo alemão, o Mensário Berlinense foi uma de suas principais fontes<sup>132</sup> ao lado de *Der Teutsche Merkur* e de *Nicolai's Bibliothek*, assumindo até uma posição dominante. Segundo comenta Nobert Hinske, o escrito de Zöllner já no primeiro ano de existência do Mensário, 1783, lançara a pergunta “Was ist Aufklärung” e com ela levava os problemas do Iluminismo tardio alemão para o seu conceito. E mais, a partir das respostas de Kant e Mendelssohn neste Mensário as discussões em torno da *Aufklärung* ficaram por ele marcadas até a contemporaneidade.<sup>133</sup>

Veículo de reflexão e crítica, o Mensário foi porta-voz das mais importantes reformas jurídicas e políticas da época, inclusive por meio da própria reflexão a respeito da *Aufklärung*. Há de se mencionar, como exemplo, o *Preussisches Allgemeinrecht*, elaborado a partir de 1780 e promulgado em 1794<sup>134</sup>, que se tornou a lei fundamental (*Grundgesetz*) da época em sua jurisdição; ou mesmo o edito de Religião, promulgado por Friedrich Wilhelm II da Prússia em 1788 como medida reconhecidamente anti-iluminista e que resultou das ideias de liberdade de expressão e de credo proferidas nas reflexões veiculadas pela *Berlinische Monatsschrift*. Com o edito de religião, também conhecido como a reforma de Wöllner, chegou-se a proibir a organização e o funcionamento das sociedades secretas, tais como a que deu origem ao

<sup>131</sup> Vide Schmidt (1989; 1996b). Cf. ainda com o estudo sobre esta Sociedade e seus membros em KELLER, Ludwig. *Die Berliner Mittwochsgesellschaft*. Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, V, 3-4 (1896), p. 70-73 e 88-91; e ainda MEISNER, Heinrich. *Die Freunde der Aufklärung: Geschichte der Berliner Mittwochsgesellschaft. Festschrift zur 50jährigen Doktorjubelfeier Karl Weinholds*. Strasburg, 1896. p. 43-54.

<sup>132</sup> Ao lado de *Die Berlinische Monatsschrift* figuravam ainda como principais fontes do Iluminismo alemão: *Der Teutsche Merkur* (editor responsável Christoph Martin Wieland) e *Die Allgemeine Deutsche Bibliothek* (editor responsável Friedrich Nicolai), sendo assim os principais órgãos de publicização das ideias do Iluminismo alemão. Em um texto de 1789, o próprio Wieland apresentará uma curiosa metáfora como resposta à pergunta sobre o Esclarecimento. A resposta é fácil, ele dirá, todo aquele que tem um par de olhos que veem sabe diferenciar a relação entre claridade e obscuridade, entre luz e escuridão. No escuro, ou não vemos nada ou não conseguimos diferenciar corretamente uma coisa de outra, não podendo reconhecer objetos e distingui-los uns dos outros. Tão logo se traz luz, as coisas se esclarecem, se tornam visíveis, e podem ser distinguidas umas das outras. (WIELAND apud SCHMIDT, 1996b, p. 78-79).

<sup>133</sup> Cf. HINSKE, Norbert. “Aufklärung.” *Aufklärung*, vol. 3, no. 2, 1988, p. 147-150.

<sup>134</sup> O “*Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten* (PrALR)” foi uma codificação legal para o Reino da Prússia (1701 a 1918), elaborada sob ordem de Frederico II – denominado o “Grande” (1740-1786) e editada e promulgada sob Frederico Guilherme II (1786-1797), seu sobrinho. Por ordem de gabinete de 14 de abril de 1780, sua redação foi atribuída a Johann Heinrich von Carmer, o qual, segundo a vontade do Rei, contou com outros colaboradores, sobretudo os juristas Carl Gottlieb Svarez, responsável pelo texto de direito civil, por exemplo, e Ernst Ferdinand Klein, pelo texto de direito penal. A lei constitucional geral agrupou todos os então campos do direito, incluindo os códigos civil e penal além de partes do direito público em um único texto legal. Finalizado inicialmente em 1792 como “*Allgemeines Gesetzbuch für die Preußischen Staaten* (AGB)”, o texto sofreu alterações por pressões da elite conservadora prussiana em decorrência dos acontecimentos da Revolução Francesa. O PrALR foi promulgado em junho de 1794.

Mensário, levando seus realizadores a encerrarem inicialmente suas publicações para alguns anos depois reabrirem o mensário sob novo nome.<sup>135</sup>

Em seu texto de lançamento do Mensário, a *Vorrede*<sup>136</sup> de 1783, seus editores, o bibliotecário real de Berlim Johann Erich Biester e o diretor berlinense de uma escola de ensino médio (*Gymnasium*) Friedrich Gedike, elegem como ideais do mensário berlinense o entusiasmo pela verdade e o amor pela disseminação do esclarecimento útil e pelo banimento dos enganos perniciosos<sup>137</sup>.

O primeiro texto do mensário iluminista foi do próprio Gedike, o qual recebeu o título: “O novo Mensário, uma alegoria” (*Die neue Monatsschrift, eine Allegorie*). A primeira contribuição de autores foi a do professor Eberhard sobre a origem da fábula da mulher branca (*Über den Ursprung der Fabel von der weissen Frau*), seguida das considerações do próprio Gedike sobre o que chamou de lenda (*Legende*) da mulher branca.<sup>138</sup> Curiosamente, Eberhard mostrará como a lenda é o registro da incompreensão de uma figura de linguagem, ou seja, de como pela linguagem uma prática costumeira remota é transformada em lenda pelo esquecimento de sua origem.

Artigos como o de Eberhard foram considerados como a mais alta conquista do mensário, gerando uma série de artigos subsequentes em que se documentava meticulosamente estudos sobre tudo o que era visto como distorção da razão ou insensatez que reinava as mentes, como por exemplo as influências das saturnais romanas sobre os costumes cristãos. Sob a convicção de que a publicação dos estudos iria transformar as práticas e os costumes, e que

---

<sup>135</sup> Para Schmidt (1996b), em “*German Enlightenment*”, o edito de religião se assemelha ao princípio de uso privado da razão tal como Kant o anunciara, ainda que inversamente apropriado. Com a substituição de Zedlitz por Johann Christoph Woellner à frente do Real Departamento Eclesiástico, o edito regulava questões de religião por acusar os clérigos iluministas de Berlim a reviver os miseráveis erros dos sectaristas e os disseminarem ao povo em nome do Esclarecimento. Segundo Schmidt, o edito estipulou que em sua função de cidadãos privados poderiam acreditar no que fosse, mas em seus ensinamentos e enquanto clérigos instituídos em sua função deveriam aderir aos artigos de fé pelos quais foram ordenados, uma aderência ao credo pelo qual eles foram empregados a pregar. O edito foi comumente usado como marco do fim do Iluminismo na Prússia, e mais recentemente apontado como justamente um reflexo das divergências a respeito do conceito de Iluminismo em torno de uma das suas questões centrais: a tolerância religiosa, tal como apontam Ian Hunter e Michael Sauter.

<sup>136</sup> BIESTER, Johann Erich; GEDIKE, Friedrich. *Vorrede*. In: *Berlinische Monatsschrift*, 1783, 1, p. 0-1.

<sup>137</sup> Pelos próprios termos ‘*Eifer für die Wahrheit*’ e ‘*Liebe zur Verbreitung nützlicher Aufklärung und zur Verbannung verderblicher Irrtümer*’ (BAHR, 2002, p. 74).

<sup>138</sup> Eberhard, um professor de filosofia em Halle que posteriormente ao seu artigo se revelaria um severo crítico de Kant, sustenta em seu artigo que a lenda trata de um fantasma de uma mulher vestida toda de branco que apareceria nas casas como presságio de morte de um membro masculino da família. Para ele, a origem da lenda está na prática costumeira medieval de princesas e rainhas vestirem branco como expressão de luto pela morte de seus esposos. Por isso, uma maneira comum de se perguntar pela morte de um rei era fazendo uso da figura de linguagem ao perguntar se uma mulher branca havia aparecido na corte. Com o tempo, o aparecimento da mulher branca foi transformado de uma prática de luto pela morte do rei em presságio de morte do patriarca.

seria possível libertar o indivíduo do feitiço das superstições ao demonstrar cuidadosamente suas origens e subseqüente disseminação.<sup>139</sup>

Enfim, tem-se hoje disponíveis três edições de textos do debate a respeito da *Aufklärung*<sup>140</sup>, as quais serviram de orientação para a reconstrução do debate tal como aqui exposto. São elas: a edição inicial alemã por Ehrhard Bahr<sup>141</sup>, cuja primeira publicação data de 1974, a inglesa de James Schmidt<sup>142</sup>, lançada em 1996, e uma brasileira de Mônica Casanova, de 2011<sup>143</sup>.

Ehrhard Bahr<sup>144</sup> relata que pouco tempo depois de seu lançamento, o Mensário já tinha sido taxado de “Gangue de Berlim” (*Aufklärungsquise*) e de “Bando iluminista” (*Aufklärungsbande*). A despeito disso, ele contou entre seus membros com personalidades fundamentais para o período histórico mundial daquele tempo, como Immanuel Kant (com 17 textos)<sup>145</sup>, Moses Mendelssohn (8 textos), Benjamin Franklin, Christian Garve, Ludwig Gleim, Wilhelm von Humboldt, Thomas Jefferson, Conde de Mirabeau, Friedrich Nicolai e tantos outros. Contou ainda com uma contribuição de Johann Wolfgang von Goethe e uma de Johann Christoph Friedrich von Schiller. Por seus adversários, o Mensário também era chamado de ‘Sinagoga do Iluminismo de Berlim’ (*Berliner Aufklärungssynagoge*), pois abria suas colunas também para autores judaicos, como, por exemplo, o próprio Moses Mendelssohn, além de Markus Herz, Salomon Maimon e Moses Wessely.

Biester publica sua principal colocação para o debate em setembro de 1783 sob o título: “Proposta de não mais se dar trabalho aos eclesiásticos na consumação do matrimônio”, dando o tom da temática em torno do debate. Nela sustenta que os ilustrados não mais careceriam das celebrações eclesiásticas, pois seriam igualmente dignos e importantes, assim juridicamente suficientes, para celebrar o contrato matrimonial.

<sup>139</sup> (SCHMIDT, 1989, p. 279).

<sup>140</sup> Cumpre destacar que por indisponibilidade bibliográfica na rede de bibliotecas duas fontes primárias não puderam ser consultadas para os estudos em voga, a saber: primeiramente o estudo das fontes primárias de Ursula Schulz: “Die Berlinische Monatsschrift (1783-1796). Eine Bibliographie. Bremen: Bremer Volkshochschule, 1969”; e segundo a coleção de textos do mensário feita por Norbert Hinske e Michael Albrecht e o texto de introdução de Hinske: “Was ist Aufklärung: Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift. 4a ed. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990”.

<sup>141</sup> BAHR, Ehrhard (ed.). *Was ist Aufklärung. Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Reclam, 2002.

<sup>142</sup> SCHMIDT, James (ed.). *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1996b.

<sup>143</sup> CASANOVA, Monica (ed.). *O que é Esclarecimento?* Tradução: Paulo César Gil Ferreira; revisão de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

<sup>144</sup> (BAHR, 2002, p. 74).

<sup>145</sup> James Schmidt (1996b, p. 58) indica 15 textos em 12 anos, mas uma pesquisa na base digital do mensário mostrou serem ao todo 17 os textos de Kant publicados pelo Mensário Berlinsense entre 1784 e 1796.

A resposta a isso veio de Johann Friedrich Zöllner, também membro daquela Sociedade dos Amigos da Ilustração, mas de opinião diversa. Em seu texto de dezembro de 1783, indagava se seria aconselhável igualar todas as relações jurídicas com a matrimonial, a qual decidiria sobre a felicidade humana, entendendo, pois, não ser recomendável a dispensa da sanção religiosa. Para Zöllner não se deveria ilustrar às cegas e confundir os homens<sup>146</sup>; uma confusão tamanha que se estenderia à própria noção de *Aufklärung*. Para ele, a ilustração enquanto questionamento indistinto da autoridade constituída não deveria ser entendida como um pretexto para a subversão e para a anarquia.

Para os editores da versão brasileira da compilação de textos sobre o Esclarecimento, Zöllner estaria agindo em defesa dos interesses do Estado, defendendo o matrimônio religioso e polemizando contra o que seria a confusão provocada por Biester nas “cabeças e corações dos homens ‘sob o nome de Esclarecimento’”<sup>147</sup>. Isso seria deixar a ilustração sem crítica e sem consciência de seus limites.

Desse contexto surge, então, a já clássica pergunta de Zöllner: “*Was ist Aufklärung?*”, a qual seria, para o autor, quase tão importante quanto perguntar o que é a verdade<sup>148</sup>. Perguntas que ele ainda não encontrara respondidas em seu tempo.

Em apenas alguns anos a interposição de Zöllner à Biester sobre o que é *Aufklärung* fez proliferar tantas reações e respostas que já em 1790 o mensário berlinense, já então sob o novo nome de *Die Deutsche Monatschrift*, publicou um artigo anônimo de revisão catalogando vinte e uma noções distintas para o termo, e por designar coisas tão distintas e até mesmo contraditórias, a palavra teria se divorciado de qualquer clara convenção de uso e que a discussão sobre o conceito teria se degenerado em uma ‘guerra de todos contra todos’ entre combatentes que ordenavam, cada um ao seu modo, sua idiossincrática definição, desfalecendo em obscuridade. Para James Schmidt, uma notável exceção nesse contexto seria a resposta de

<sup>146</sup> Cf. (TORRES FILHO, 1987, p. 88).

<sup>147</sup> (CASANOVA, 2011, p. 7).

<sup>148</sup> Kant, no manual aos cursos de lógica, se perguntará o que deve significar a questão “O que é a verdade?”, sendo que lá para ele a pergunta seria em si quanto a um critério de verdade que seja certo e universal e de aplicação útil. Verdade, para Kant, aparece, assim, como o acordo do conhecimento, que está no sujeito que conhece, com o objeto, o sujeito que é conhecido, a partir do que o sujeito cogniscente conhece no objeto cognoscível, podendo-se ainda julgar se “o meu conhecimento do objeto concorda com meu conhecimento do objeto” (KANT, 2006, p. 103). Lessing, em seu texto “Sobre a verdade”, um excerto de sua obra “Uma Réplica” e inserido na edição brasileira de Casanova (2011, p. 81-82), chegará a afirmar que a posse da verdade gera calma, letargia e orgulho, que se pudesse escolheria não a verdade, mas o impulso sempre fluente pela verdade, pois o que constituiu o valor do ser humano não é a verdade, mas sim o sincero esforço que aplicou para chegar até a verdade. Não é por meio da posse, mas sim da investigação da verdade que o humano amplia os seus poderes. Cf. ainda os ensaios do Mensário Berlinense sobre a verdade: Eberhard, “Ueber Wahrheit und Irrthum”; F. Gedike: “Drei Definitionen”; anônimo: “Über Wahrheit und Wahrhaftigkeit” e as considerações de J.F.W. Himly a “Ueber Wahrheit und Irrthum”.



Immanuel Kant, que segue sendo evocada para definir, discutir ou descartar o Esclarecimento.<sup>149</sup> Sem dúvida, uma simples pergunta com um legado que provoca respostas até hoje.

Responsável pela edição inglesa, James Schmidt indicará ainda uma fonte anterior como fundamental para este debate, a saber: o texto de Johann K. W. Möhsen<sup>150</sup>, de 17 de dezembro de 1783, oferecido como preleção à Sociedade dos Amigos da Ilustração, também conhecida por Sociedade das Quartas (*Mittwochgesellschaft*). Para Schmidt<sup>151</sup>, será esta preleção a responsável pelo lançamento de todo o debate a respeito da pergunta o que é *Aufklärung*, o que logo adiante se mostrará distintamente.

Contudo, com o texto de Moses Mendelssohn, publicado pelo Mensário em setembro de 1784, que ainda hoje é recorrentemente lido após o texto de Kant ainda que publicado primeiro, recebe-se também aqui para o diálogo o que Schmidt, como outros, considera ser um resumo retrospectivo do debate travado na *Monatsschrift* escrito por alguém interno a ele.

Propõe-se, portanto, mantendo o texto kantiano (sem lugar, mas a todo o momento presente) como referência, reconstituir neste capítulo o debate em torno da pergunta “o que é *Aufklärung*?”. A partir das múltiplas vozes daquele tempo, expor de modo breve e com uma abordagem dirigida os pontos cruciais presentes em alguns dos textos centrais ao debate lançado pela *Berlinische Monatsschrift*.

Visa-se, para tanto, apresentar os textos em ordem cronológica de aparecimento de modo a promover aqui um resgate sequencial do debate pela concatenação dos textos que se põem em diálogo. As compilações consultadas desses textos os expõem em ordem de importância seguindo outro critério, sendo que nem todos os textos apresentados foram publicados pelo mensário berlinense. As edições disponíveis, como já anunciado, são: a versão alemã da Reclam (BAHR, 2002) e a versão brasileira da Via Verita (CASANOVA, 2011), que apresentam os textos na ordem estabelecida pela editora Reclam e seguida pela Via Verita<sup>152</sup>. Constam lá na sequência arrolados os textos de Mendelssohn (setembro de 1784); Kant

<sup>149</sup> Cf. os escritos de James Schmidt sobre o Iluminismo alemão principalmente em *German Enlightenment e The Thought of the Eighteenth century*.

<sup>150</sup> MÖHSEN, Johann Karl Wilhelm. *Was ist zu thun zur Aufklärung der Mitbürger?* In: KELLER, Ludwig. Die Berliner Mittwochsgesellschaft. Ein Beitrag zur Geschichte der Geistesentwicklung Preussens am Ausgang des 18. Jahrhunderts. Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, Berlin, 1896. p. 73-94.

<sup>151</sup> (SCHMIDT, 1996b, p. 49).

<sup>152</sup> Nota-se que a edição de Casanova segue a edição de Reclam e, pela edição e com ênfase para a apresentação das notas, se orienta fortemente pela edição de Schmidt (1996b) dos textos e suas traduções para o inglês, o que claramente transparece em algumas considerações e opções terminológicas e principalmente pelas notas explicativas inseridas na edição de Casanova.

(dezembro de 1784); Hamann (dezembro de 1784); Wieland (abril de 1789); Riem (início de 1788); Herder (1793); Lessing (1777); Erhard (1795); e por último Schiller (1793).

Não obstante a importância desses textos, o próprio debate do mensário e, assim, os textos publicados nas *Berlinische Monatsschriften* com os quais Kant se põe em diálogo, ficaram menos valorizados nessas edições, pelo que se pretende aqui trazer o contexto do debate no qual se inseriu Kant ao publicar especificamente naquele mensário e momento o seu opúsculo. Mensário este que ficou consagrado como um dos mais importantes jornais do pensamento da *Aufklärung* alemã<sup>153</sup>.

Bahr (2002, p. 75), no epílogo da compilação alemã dos textos da *Aufklärung*, afirmará que o conjunto de textos publicados por Kant no Mensário entre 1784 e 1796<sup>154</sup> podem até ser denominados de ‘os textos esclarecidos’ de Kant. Outros os chamam de ‘a quarta crítica’, como Lyotard, algo a ser devidamente ainda explorado oportunamente. Para Bahr, esses textos de Kant foram significativamente desconsiderados por causa da grande importância de suas três críticas, o que teria sido um espelho da típica avaliação geral da *Aufklärung* na Alemanha. Kant não estaria discursando sobre imagens de luz<sup>155</sup>, tal como ainda a ele atribuem recentes críticos do Iluminismo que demandam um mundo exposto à clareza, mas jogando luz sobre imagens de discursos e a coragem da expressão com franqueza. Desse modo, os escritos de esclarecimento são frequentemente relegados a textos pré-críticos ou de situação, sendo que Kant se engaja na escrita do texto de 1784 da *Aufklärung* já após a escrita da Crítica da Razão Pura (de 1781) e que, com isso, de modo a não deixar dúvidas, declara que a *Aufklärung* ainda tem para ele um íntimo significado pessoal de alta consideração. Com efeito, os textos, tal como são a seguir apresentados, querem colocar algumas interposições e perguntas na ilustração desse quadro.

Um procedimento de exposição – Möhsen, 17 de dezembro de 1783<sup>156</sup>

A pergunta: ‘*Was ist Aufklärung*’ é uma anteriormente ocorrida a esta Sociedade e já fora analisada sob vários pontos de vista.<sup>157</sup>

<sup>153</sup> (BAHR, 2002, p. 74).

<sup>154</sup> Foram 17 textos ao todo, como indicado acima.

<sup>155</sup> (SCHMIDT, 1996, p. 29).

<sup>156</sup> MÖHSEN, Johann Karl Wilhelm. *Was ist zu thun zur Aufklärung der Mitbürger?* In: KELLER, Ludwig. *Die Berliner Mittwochsgesellschaft. Ein Beitrag zur Geschichte der Geistesentwicklung Preussens am Ausgang des 18. Jahrhunderts.* Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, Berlin, 1896. p. 73-76.

<sup>157</sup> (DOHM apud KELLER, 1896, p. 86).

Em 1783, Johann Karl Wilhelm Möhsen<sup>158</sup> fez uma preleção a uma sociedade secreta que veio a se tornar um registro histórico de toda uma época. Lido à *Mittwochgesellschaft* em 17 de dezembro de 1783, sua dissertação foi editada e primeiramente publicada por Ludwig Keller apenas em 1896, quando já não mais regia a antiga censura de pensamento e sobre ela não mais se imprimia o selo do segredo. Para Schmidt<sup>159</sup> e tantos outros, a preleção de Möhsen à *Mittwochgesellschaft* com a pergunta: “O que fazer para o esclarecimento de co-cidadãos?” é o texto que abre os debates acerca da pergunta ‘o que é o esclarecimento’; é ele que lança as fagulhas da intensa *disputatio*.

Logo a seguir, veremos que a cronologia<sup>160</sup> não está ao lado de Schmidt e, a despeito das intenções sobre um *Urbild* (de uma imagem de origem) para aqueles debates, os comentários de Dohm, que acompanham o texto de Möhsen já em fevereiro de 1784, depõem contra tais intenções. Contra a atribuição de um início, Dohm dará notícia de que “a pergunta: ‘*Was ist Aufklärung?*’ é uma anteriormente ocorrida a esta Sociedade e já fora analisada sob vários pontos de vista.”<sup>161</sup> Claro ficou então, já dirá Dohm, que as propostas de Möhsen serviram para melhor organizar o plano e as ocupações da berlinense Sociedade das Quartas a respeito da pergunta antes que para sua análise.

O texto de Möhsen, a ser apresentado a seguir, foi publicado impresso pela primeira vez em 1896 por Ludwig Keller em sua “Contribuição para a história do desenvolvimento espiritual da Prússia na saída do século dezoito”.<sup>162</sup> A dissertação de Möhsen distribuída pela circular (*Cirkulare*) da Sociedade das Quartas junto com os comentários escritos de seus membros que

<sup>158</sup> A dissertação lida como preleção foi editada e publicada por Ludwig Keller juntamente com as considerações feitas ao texto de Möhsen pelos membros daquela sociedade como era de costume fazerem. Conforme explorado adiante, estão dentre eles os comentários de Biester, Klein, Svarez, Zöllner, Schmied, Mendelssohn, Diterich, Spalding, Selle, Engel e Nicolai, todos se pronunciando ainda em 1783, e Teller, Gedike, Struensee, Dohm, Wloemer, Irwing e Beneke, nos primeiros meses de 1784. Vide: KELLER, Ludwig. *Die Berliner Mittwochsgesellschaft, Monatshefte der Comenius-Gesellschaft*, Berlin, 1896. p. 73-94. Cf. tradução adaptada para o inglês de James Schmidt (1996b, p. 49-52).

<sup>159</sup> (SCHMIDT, 1996b, p. 49; 1989, p. 274).

<sup>160</sup> Tal como se verá desenvolvido no capítulo que se segue, Möhsen dará sua preleção à *Mittwochgesellschaft* em 17 de dezembro de 1783, sendo que Zöllner terá o seu texto já publicado na edição de dezembro da *Berlinische Monatsschrift* sem a indicação expressa de data, mas cujas edições fizeram constar o dia 5 de dezembro de 1783, possível publicação do Mensário. O Próprio Zöllner fará constar em comentário ao texto de Möhsen em dezembro do mesmo ano de 1784 na *Cirkulare* da Sociedade das Quartas que ele já teria lançado no Mensário Berlinense as suas considerações. Já o texto anônimo de Biester, por sua vez, ao qual Zöllner responde diretamente, havia sido publicado na edição de setembro de 1783 do Mensário, sendo o tema central a sanção clerical do contrato de união conjugal, isto é, o discurso religioso frente ao ato civil. Com o comentário em voto de Dohm contra Möhsen, por fim, sabemos agora pela mesma *Cirkulare* que a pergunta sobre o esclarecimento já era antiga.

<sup>161</sup> (DOHM apud KELLER, 1896, p. 86).

<sup>162</sup> KELLER, Ludwig. *Die Berliner Mittwochsgesellschaft. Ein Beitrag zur Geschichte der Geistesentwicklung Preussens am Ausgang des 18. Jahrhunderts*. Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, Berlin, 1896, tradução própria.

a fizeram acompanhar (os votos - *vota*) foram tornados públicos pelos cadernos mensais de outra Sociedade, a Sociedade de Comenius, e para o conhecimento de seus membros dos trabalhos e do espírito que animava a secreta Sociedade das Quartas e suas ações.

Conforme apresentado por Keller em 1896, a publicação de seus estudos anteriores mostrou como sociedades secretas, tais como a Sociedade das Quartas, silenciosamente contribuíram muito mais do que era sabido para o desenvolvimento da vida espiritual de seu tempo. Essas, no silêncio atuantes associações de instruídos (*Gelehrten*), poetas e filantropos (*Menschenfreunde*) funcionavam como academias livres (*Freie Akademien*), as quais eram integradas por grandes pensadores como Baco, Galilei, Leibniz, Comenius, além de grandes homens do Estado (*Staatsmänner*) como Cromwell entre tantos outros. Tais associações eram sustentáculo dos pensamentos filosóficos e religiosos em geral, os quais faziam paulatinamente e sob duras batalhas serem bem comum da opinião pública.

Assim, as *Societäten* do século dezessete e as *Gesellschaften* do século dezoito, mesmo que não filiadas entre si, tinham o propósito comum de soerguer a humanidade a patamares superiores de formação espiritual e de costumes; ainda que, tal como correspondia à época do Iluminismo, o lado do pensamento e do sentimento religioso mais e mais passasse para o segundo plano nos esforços do círculo dos amigos de Berlim.

Será por obra de Adolf Stölzel e Heinrich Meisner que os registros e importantes informações da *Mittwochsgesellschaft* foram dados a conhecer. Stölzel por conta de suas pesquisas sobre Carl Gottlieb Svarez e posteriormente sobre o espólio de Frederich Nicolai trouxe à luz muitas audiências daquela Sociedade. Para Stölzel, seria Svarez (1746-1798) o fundador da *Mittwochsgesellschaft* ou, pelo menos, de sua forma de funcionamento. Empenhado membro da Sociedade, Svarez trazia consigo um longo histórico de participação de sociedades e colégios que ajudou a organizar já desde seu ingresso como estudante de Direito em 1762 em Frankfurt.<sup>163</sup>

A disposição de tais organizações livres em ordens, graus e membros certamente advinha da alta influência de Svarez. Quando da confirmação perante o Rei Frederico II do primeiro *Kollegium* que Svarez participou sob orientação de seu professor Darjes, o Conselho Real (*Kammergerichtsrat*) fizera registrar que aquela organização tinha todas as características externas de uma Academia. O parentesco institucional da *Mittwochsgesellschaft* com a *Societät* de Frankfurt, conforme indica Keller<sup>164</sup>, leva a crer que talvez teria sido Svarez o seu fundador. Certo é que desde sua convocação real para Berlim, em 1780, para atuar junto com seu amigo

---

<sup>163</sup> (KELLER, 1986, p. 71).

<sup>164</sup> (Ibid, p. 71).

Ersnt Ferdinand Klein na Reforma jurídica da Prússia, Svarez se juntou à *Sociedade das Quartas*, fazendo a seu respeito constar em sua autobiografia que conquistara amigos para com ele fundar uma Sociedade antes jamais vista<sup>165</sup>.

Por outro lado, Heinrich Meisner, enquanto chefe bibliotecário na Biblioteca Real em Berlim, e até então quem mais se ocupou com aquela instituição societária (*Societät der Mittwochsgesellschaft*), encontrou manuscritos e atas da Sociedade que pertenciam à Biblioteca Real. Foi Meisner quem tomou a oportunidade e lançou a sua contribuição para a história da Sociedade das Quartas publicando seu artigo sob o título que muito provavelmente a ela deu o nome de *Freunde der Aufklärung* (Amigos da Ilustração).<sup>166</sup>

Uma prova desses registros encontrados por Meisner foi justamente o texto de Möhsen que Keller publicou. Para Keller, ao exemplo da *Mittwochsgesellschaft*, essas organizações imprimiram o “carimbo espiritual” ao seu tempo e em certos países assumiram até posições de liderança. Essas sociedades tinham por característica a concessão a seus membros de uma grande liberdade para expressão de suas convicções e opiniões pessoais, mas apenas se eles se fechassem para o seu meio e assumissem formas e organizações que cultivassem um restrito e planejado intercâmbio de opiniões.

Para Meisner, portanto, e nesse contexto, que o indício maior era de que o *Urheber* da *Mittwochsgesellschaft*, seu fundador originário, teria sido Johann Karl Wilhelm Moehsen (1722-1795). Nascido em Berlim e neto do médico pessoal de Friedrich Wilhelm I, foi um dos mais antigos e mais célebres membros daquela Sociedade. Durante seus estudos para também se tornar médico, supostamente foi membro da assim chamada Sociedade Alemã e certamente foi influenciado e iniciado nas determinações e formas das antigas sociedades por seu professor Friedrich Hoffmann (1660-1742), renomado acadêmico, amigo de Leibniz e da Academia dos Filósofos Naturais, além de membro tanto das antigas Sociedades Livres como da posterior *Königlich Preussischen Societät der Wissenschaften* (Real Sociedade Prussiana das Ciências)<sup>167</sup>, cujo primeiro presidente foi o mesmo Gottfried Wilhelm Leibniz. Möhsen, que

<sup>165</sup> Pouco antes de sua morte, Svarez recebera de Frederico Guilherme III, que como príncipe herdeiro foi seu aluno, uma carta na qual expressava seu agradecimento pelos 33 anos de serviço aos seus Estados em contínuo empenho para abençoá-los com a mais perfeita constituição jurídica já possuída por um Estado (KELLER, 1986, p. 73).

<sup>166</sup> MEISNER, Heinrich. *Die Freunde der Aufklärung. Geschichte der Berliner Mittwochsgesellschaft*. In der Festschrift zur 50jährigen Doktorjubelfeier Karl Weinholds. Am 14. Januar 1896. Strassburg: Trübner, 1896. (KELLER, 1986, p. 69).

<sup>167</sup> Uma Academia de Ciências e Belas Artes recebia grande apreço pelo rei Frederico II, que após ser coroado em 1740 fez reviver a Academia Real pela qual já como príncipe demonstrava interesse. Fundada em 1700 sob Frederico I (Rei da Prússia de 1701 a 1713) e esquecida sob Frederico Guilherme I (Rei de 1713 a 1740) foi reavivada com Frederico II (Rei de 1740 a 1786). Primeiro sob o nome de *Kurfürstliche Brandenburgische Sozietät der Wissenschaften* (1700-1701), passou a se denominar *Königlich Preußische Sozietät der Wissenschaften* (1701-1740), que já sob Frederico II foi unificada com a Sociedade Literária, criada em 1743,

aos vinte anos já se estabelecera como médico em Berlim, seguiu medicando em instituições reais até se tornar, em 1778, médico pessoal do rei Frederico II. Suas conquistas acadêmicas muito reconhecidas o levaram também à membresia de uma série de sociedades científicas.

Seja de Svarez a maior contribuição para a fundação, seja de Möhsen, o espírito que animava toda a Sociedade das Quartas pode ser reconhecido principalmente nas obras desses seus dois membros.

Passemos, então, à tal prova dos registros de atas e manuscritos da então secreta Sociedade das Quartas encontrados por Meisner e por ele entregues a Keller para publicação, ou seja, a dissertação de Möhsen lida para os membros daquela Sociedade em 17 de dezembro de 1783, acompanhado de comentários escritos pelos seus membros ao texto (os *Vota*), seguindo o rito de exposição das ideias naquele meio.

Como não foi encontrado texto no vernáculo, julgou-se fundamental e para a discussão aqui instalada pertinente dispor do texto para consulta. Portanto, propõe-se a seguir uma tradução livre do texto de Möhsen, o qual aparentemente deu o tom organizacional do *procedere* de exposição do debate sobre a *Aufklärung* levado à público pela *Berlinische Monatsschrift*. Quiçá a razão pela qual Kant inicia seu texto com uma pergunta, propondo a sua resposta dentre tantas outras.<sup>168</sup>

\*\*

---

recebendo no mesmo ano de 1743 novo estatuto. Conforme seu estatuto, suas reuniões se dariam às quintas-feiras e todas as preleções deviam tratar dos resultados de pesquisas, sendo que todas eram para ser publicadas menos as que não se servissem ao esclarecimento e à promoção das ciências (*nicht der Aufklärung und Beförderung der Wissenschaften dienen*). Seu objeto estatutário principal era o de cultivar o que tinha de interessante e útil dentro das diferentes partes da Filosofia, da Matemática, da História Natural, Civil e Literária, assim como da crítica para instruir e aperfeiçoar o espírito, não se perdendo com pontos que nada fariam senão entreter inutilmente. Vide a Introdução de Hans Adler à sua compilação dos escritos submetidos ao concurso real de 1780, a Preisfrage. In: *Nützt es dem Volke, betrogen zu werden? Est-il utile au Peuple d'être trompé? Die Preisfrage der Preußischen Akademie für 1780*. Hans Adler (ed.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2007.

<sup>168</sup> Poderá se perceber pouco após os primeiros dois tópicos da proposta apresentada por Möhsen as semelhanças com o texto de Kant e seu procedimento de resposta.

*O que fazer para o esclarecimento*

O que fazer para o esclarecimento de co-cidadãos?

Uma dissertação de J. K. W. Möhsen.

Lido para a Sociedade das Quartas em 17 de dezembro de 1783.<sup>169</sup>

Na última reunião, tive a honra de ler, fora da ordem, algo sobre as antigas *bracteata* de Brandemburgo; e assim indiquei a origem de minha seleção. Prometi acrescentar hoje as placas de cobre de Rauen ao lado de algumas mensagens dos escritos a elas pertinentes. Estou, no entanto, impedido de fazê-lo, pois ainda aguardo receber algumas dessas placas por meio do Senhor Diretor Merian, as quais foram deslocadas ou subtraídas. Sendo assim, rogo pela permissão de ler a presente dissertação ou, caso o tempo seja demasiado curto, colocá-la em cápsula, para que as seguintes propostas possam vir a amadurecer com a colaboração dos meus honráveis senhores.

Nossa consideração é por esclarecer a nós e aos nossos co-cidadãos aqui presentes. O esclarecimento de uma tão grande cidade como Berlim tem suas dificuldades, mas uma vez suplantadas propaga-se a luz não apenas pela província, por todo o país. E quão feliz não seríamos nós se algumas faíscas ao menos, que aqui lançadas, com o tempo, propagassem a luz sobre a Alemanha, nossa pátria comum.

Para alcançar nosso propósito temos o seguinte:

1. Proposta de definir, precisamente, o que é esclarecimento?  
e que a nós cabe
2. determinar as faltas e deficiências na direção do entendimento, na maneira de pensar, nos preconceitos e nos costumes de nossa nação, ou mesmo desta plateia, e buscar identificar com que foram até aqui promovidos.
3. a nós cabe atacar e dizimar primeiramente aqueles preconceitos e enganos que são mais perniciosos, e desenvolver e disseminar aquelas verdades mais necessárias para o conhecimento geral.  
Seria também
4. válido examinar por que o esclarecimento do nosso público ainda não pode prosperar tanto, apesar de aqui já há mais de quarenta anos reger a liberdade de pensar, de

---

<sup>169</sup> Möhsen, Johann Karl Wilhelm. *Was ist zu thun zur Aufklärung der Mitbürger. Ein Aufsatz von J. K. W. Möhsen. Vorgelesen in der Mittwochsgesellschaft den 17. Dezembler 1783.* In: KELLER, Ludwig. *Die Berliner Mittwochsgesellschaft*, 1896. p. 73-76, tradução própria do texto na íntegra.

falar, e de toda maneira também de deixar imprimir<sup>170</sup>, aparentemente até mais do que em outros países, e mesmo o ensino da juventude ter se aprimorado mais e mais.

É de conhecimento que nosso grande Monarca recentemente se deu o esforço de, em seu trabalho sobre a literatura alemã<sup>171</sup>, apontar as faltas que a ela se pode acusar, suas causas e os meios de melhorá-las. Ele ocasionalmente pôs a culpa da falta de esclarecimento nos defeitos do ensino nas escolas e nas universidades, sobre o que já muito se tem escrito.

Quando ele imputa nossa língua de imperfeição, no entanto, para com ela se poder expressar compreensivelmente as ideias mais corretas, mais fortes e mais brilhantes, então seria talvez:

5. um objeto de nossa ocupação olhar para o aperfeiçoamento de nossa língua, e investigar em que medida ela verdadeiramente merece tais acusações.

Não se pode negar, talvez, que o nosso Monarca tem mais apreço pelo esclarecimento da nação que pela literatura alemã. Parece, no entanto, que para ele, em nosso tempo, esse passo ainda é muito preocupante.

Antes de se publicar o ensaio sobre a literatura alemã, a Academia lançou o concurso de 1778<sup>172</sup>:

Será útil ao povo ser enganado, seja o induzindo a novos erros, seja o mantendo naqueles em que já esteja?<sup>173</sup>

Pode-se verificar pela distribuição do prêmio<sup>174</sup>, já que o mesmo foi repartido e metade concedida para a resposta afirmativa e a outra metade para a resposta negativa à pergunta do

<sup>170</sup> Frederico o Grande (1712-1786) assumiu o trono sobre o reinado da Prússia em 1740, dando início a um afrouxamento geral dos regulamentos de censura. Para uma discussão em torno da postura de Frederico o Grande em relação à censura consultar o texto de Ernst Ferdinand Klein publicado em 1784 na *Berlinische Monatsschrift*, “Da liberdade de pensamento e de imprensa”, traduzido para o inglês por John Christian Laursen (SCHMIDT, 1996b, p. 87-96).

<sup>171</sup> Seu livro “De la littérature allemande” foi publicado em Berlim em 1780 em francês, a língua oficial de sua corte. Quanto aos escritos de Frederico o Grande vide Johann David Erdmann (ed.), *Oeuvres de Frédéric Le Grand*. Berlim: 1846-1850. Sobre a influência do francês sobre a língua alemã, vide ainda Spillner, Bernd (ed.). *Französische Sprache in Deutschland im Zeitalter der Französischen Revolution*. Frankfurt: Lang, 1997.

<sup>172</sup> Schmidt (1996b, p. 51), em nota a sua tradução inglesa para este trecho, aponta que a pergunta do concurso lançado por Frederico II já havia sido objeto de suas reflexões em seu capítulo 18 de “Anti-Maquiavel”, de 1739, e proposto à Academia em 1777. Para mais detalhes a respeito da “Preisfrage” de 1778, vide ainda ADLER, Hans (ed.). *Nützt es dem Volke, betrogen zu werden? Est-il utile au Peuple d'être trompé? Die Preisfrage der Preußischen Akademie für 1780*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2007. p. 151-180. Adler apresenta a transcrição dos manuscritos de todas as submissões disponíveis da *Preisfrage*.

<sup>173</sup> (KELLER, 1896, p. 75). O texto original francês faz constar: “*Est-il utile au Peuple d'être trompé, soit qu'on l'induisse dans de nouvelles erreurs, ou qu'on l'entretienne dans celles où il est?*” (*Oeuvres*). O texto alemão publicado por Keller, por sua vez, traz: “*Ist es dem gemeinen Haufen der Menschen nützlich, getäuscht zu werden, indem man ihn entweder zu neuen Irrtümer verleitet oder bei den gewohnten Irrtümern erhält?*”. Para resgatar o tom dado por Möhsen ao texto de Frederico o Grande, Keller recepciona ‘peuple’ por ‘gemeinen Haufen’, algo como a ‘massa comum’; assim como ‘induiser dans’ por ‘verleiten’, isto é, induzir, mas também mal-conduzir, e ‘erreurs’ por *Irrtümer* e não *Fehler*.

<sup>174</sup> Segundo nota de Meisner ao texto de Möhsen, tal como publicado por Keller, o prêmio da *Preisschrift* foi concedido ao governador do Barão de Dachröden em Erfurt, Rudolf Zacharias Becker, que respondeu



concurso, que uma tão iluminada Academia real escolha essa saída para não causar embate com um julgamento decisivo. Perceba-se que no ensaio real lançado pouco depois em 1780, o Monarca, desconsiderando todas as Faculdades e Ciências, prescreve a elas a maneira de exposição e como elas devem ser organizadas; e desconsiderando, ainda, o que não lhe poderia ser desconhecido, a influência que os instruídos de Deus<sup>175</sup> com suas conferências para suas comunidades exercem sobre o ânimo e a mente<sup>176</sup> humanos, pelo que muitas centenas de pessoas em pouco tempo podem antes serem esclarecidas e muitos enganos dizimados, melhor do que com todos os escritos; assim, ignora ele tudo isso e com o que segue se desculpa:

que ele, em propósito da Teologia, gostaria de observar um silêncio clemente pois se dizia que ela seria ciência divina, em cujo santuário os leigos não poderiam ousar-se.

Surge então a

6. proposta: se não seria possível organizar um exame mais detido de ambos os opostos escritos premiados, assim como dos honrados com o *Accessit*, para contrapor as razões de ambos os lados e se refletir sobre se nossos esforços, além do público<sup>177</sup>, são úteis ou danosos para o estado e o governo?

Nós podemos certamente decidir sobre a última proposta de acordo com nossos pontos de vista, pois, sob o lacre da discrição<sup>178</sup> – nossa excelsa legislação –, cumprimos com os deveres de bem-intencionados patriotas. Nós não temos nenhum Augusto como protetor, nenhum Mecenas ou mecenatos entre nós, com os quais possamos temer o confronto de

---

negativamente à pergunta, e ao professor de matemática Frédéric von Cantillon, que respondeu afirmativamente à pergunta. Além de premiar o antagonismo, nove trabalhos receberam da Academia Real o *Accessit*, três contra e seis a favor da enganação do povo. O trabalho premiado de Becker foi posteriormente publicado em francês em Berlim no ano de 1780 e em alemão em Leipzig, 1781. O trabalho de Castillon foi impresso em 1780 em Berlim e dos trabalhos que receberam o *Accessit* chegaram às livrarias os de Joh. Friedrich Gillet, Joh. Georg Gebhard e Joh. Leb Münnich. Uma provação da *Preisschrift* de Castillon foi oferecida por M. A. von Winterfeld e publicada em Berlim em 1788. Vide ainda Adler (opus cit., 2007).

<sup>175</sup> *Gottesgelehrten*.

<sup>176</sup> O termo alemão “*die Gemüter*” é aqui traduzido por “ânimo e mente”. Schmidt (1996b, p. 50) opta por somente “mind”, porém “*das Gemüt*”, além de entendimento (*Erkenntnis*) parece-me guardar aqui ainda relação tanto com a psique (*Psyche*) como com a alma (*Seele*) em sentidos amplos. Certamente, o que está em questão para Möhsen ao tratar do contexto religioso é menos a influência que os “instruídos de Deus” tinham sobre as almas de seus fiéis em suas funções religiosas e antes a influência que exerciam sobre eles enquanto cidadãos (os seus *Mitbürger*), já que assim podem as pessoas serem “esclarecidas e muitos enganos dizimados”. Ainda assim, o cuidado aqui é de evitar conter a amplitude do termo “*Gemüt*” em um de seus aspectos, a mente, tentando-se resguardar a significação que subjaz sobre aquilo que seria imaterial do corpo. Assim, na questão sobre o esclarecimento, *Gemüt* aqui se mostra como espaço imaterial de influência possível do clérigo sobre mais do que a cognição, incluindo a disposição ou o estado de espírito e dos sentidos, e mesmo do temperamento dos cidadãos nas fileiras dos tempos.

<sup>177</sup> O texto, tal como publicado por Keller, faz constar três registros distintos de “público”, no parágrafo segundo, item dois: “*Publikum*”, aqui traduzido por ‘plateia’, o público a quem Möhsen se dirigia; parágrafo três, item quatro: “*Publico*”, aqui traduzido por público, todos os afetados pelos editos de Frederico II; e no parágrafo nono, item seis: “*Publiko*”, por sua vez novamente traduzido por público por guardar relação com os governados.

<sup>178</sup> O ‘selo do silêncio’ era um regulamento do estatuto da Sociedade pelo qual os seus membros eram obrigados a se comprometer.

declarações, nós tampouco esperamos gratificações da casa de Este ou de Médici, ou de Francisco I e Luís XIV, as quais o Monarca lidera, tampouco a sede por fama ou louvor pode guiar nosso juízo, já que permanecemos desconhecidos e é a convicção interior a mais alta recompensa por promover com nossas próprias forças o melhor de nossos co-cidadãos e de nossos descendentes sem nenhuma intenção exterior.

Todas essas propostas de elaborações e preleções entrego a meus honráveis senhores para uma avaliação mais precisa e para acrescentar aquelas que a vós pareça igualmente ou ainda mais importante, de modo que colecionemos materiais para nossas preleções que julgemos todos de interesse comum e dentre eles possamos escolher quando estivermos indecisos quanto a sua eleição, desde que com total liberdade para que cada um entre nós possa eleger uma dessas ou alguma outra matéria para sua preleção.

\*\*

O texto, com sua temática e alguns de seus ensaios (*Abhandlungen*), inclusive em suas terminologias empregadas, manifesta uma proximidade com o texto de Kant que faz levantar a pergunta sobre uma evidente inspiração e até um proposital diálogo que a leitura direta e isolada do texto de Kant poderá não levantar. Möhsen chega a propor o procedimento de exposição do debate, sendo o primeiro ponto a se tratar a pergunta: “O que é Esclarecimento?”

O artigo de Keller no mensário da Sociedade Comenius se propôs a publicar os registros de um debate tal como era a praxe para a Sociedade das Quartas, que por vezes fazia circular os textos de uma dada preleção (daí o termo usado de *Cirkulare*) para colher os comentários e eventuais considerações escritas (os chamados votos, *Vota*) de seus membros aos textos apresentados. Fazendo assim, fez publicar comentários que aumentam ainda mais a pergunta sobre a relação com o texto de Kant.

Não é objeto aqui, e nem necessário se mostrou adentrar nesses comentários, mas alguns destaques podem ilustrar ainda mais a importância deste texto de Möhsen, sobretudo o debate no qual se insere, para uma leitura contextual do ensaio de Kant, a começar por um acréscimo do próprio Möhsen ao final de seu texto inserido posteriormente por volta de julho ou agosto de 1784.

Möhsen propriamente fará constar que a *Berlinische Monatsschrift* era considerada pelos membros da *Mittwochsgesellschaft* como veículo de publicação dos debates secretos nela

travados, sem, contudo, expor-se tal relação de modo que a regra maior da Sociedade fosse respeitada e ninguém ficasse sabendo que textos do Mensário pudessem ter origem na Sociedade. Assim, toda eventual relação levantada com as publicações do Mensário seria negada pelos seus membros, tal como registrou Möhsen: “jamais irei admitir isso, mesmo que contenha nada além de verdades pelas quais eu me empenho”.<sup>179</sup>

Sinal dessa relação será a observação de J. F. Zöllner ao texto de Möhsen na Circular, pela qual faz constar:

eu já tinha me proposto, sobre este ponto, o que seria o esclarecimento, a lançar para a Sociedade os meus pensamentos; quando no ensaio sobre a sanção religiosa (na *Berlinische Monatsschrift*) em nota perguntara: o que é esclarecimento?” e não quero, portanto, retardar a circular.<sup>180</sup>

A publicação do texto de Möhsen por Keller, com inspiração nas pesquisas de Meisner sobre os registros e Atas da *Mittwochgesellschaft*, apresenta um lado da *Berlinische Monatsschrift* ainda pouco divulgado no vernáculo e que aqui recebe maior relevância.

Foram dois membros da *Mittwochgesellschaft*, o seu secretário Biester<sup>181</sup> e Gedike, que fundaram em 1783 a *Berlinische Monatsschrift*. Como exposto, ela é considerada o órgão de publicação daquela Sociedade secreta, tendo recebido várias contribuições que surgiram de suas fileiras, conforme registra Keller. Como Sociedade, os membros jamais podiam atuar ou se manifestar, tal como nas antigas Academias. Seus membros eram obrigados a sempre lançarem suas colocações como contribuições individuais próprias. Muitos livros ou suas partes, planos do governo real e projetos legislativos, mesmo propostas de reformas, que posteriormente seriam aprovadas pelos membros, surgiram dos debates da *Mittwochgesellschaft*, nela foram apresentados, discutidos e examinados, lançando suas influências por meio de seus membros individualmente até mesmo aos espíritos das lideranças da grande reforma prussiana.<sup>182</sup>

Internamente, os membros se comprometiam à plena tolerância de crenças e convicções mesmo que para fora elas surgissem como duelos ferrenhos. Chamavam-se por irmãos ou pelos números de suas cadeiras, que por muito prevaleceu na totalidade de vinte e quatro, os quais eram apenas admitidos por unanimidade dos integrantes.

As preleções ocorriam de costume no verão sempre na primeira quarta-feira e no inverno na primeira e na terceira quarta-feira do mês. Ao final das considerações os membros reuniam-se para o jantar. Tal como nas antigas Academias, as reuniões eram hospedadas na residência

<sup>179</sup> (KELLER, 1896, p. 76-77).

<sup>180</sup> (ZÖLLNER apud KELLER, 1896, p. 80).

<sup>181</sup> Enquanto bibliotecário real, Biester teve como seu superior hierárquico e instrutor o ilustre Ministro Wöllner, responsável pelo edito de 1798 pelo qual se proibiu as sociedades secretas (KELLER, 1896, p. 93).

<sup>182</sup> (KELLER, 1896, p. 94).

de um dos *Genossen* e o hospedeiro era sempre obrigado a manter uma preleção, de modo que geralmente dois membros faziam apresentações, seja em forma de uma preleção seja de uma breve declaração de pontos para discussão. Bem à maneira humanista dos “*Kollatien*”, os colégios, cada membro dava seu parecer sobre o ouvido, primeiro oralmente e depois, em forma de circular, também por escrito.

Os estatutos da Sociedade excluía apresentações sobre temas especializados em teologia, jurisprudência, medicina, matemática ou filologia, provavelmente por que apenas alguns de seus membros neles era versado, mas permitia discussões sobre esses temas desde que elas pudessem ser relacionadas às preocupações mais amplas da *Aufklärung* e do bem-estar da humanidade. Após a apresentação, os demais membros poderiam responder um a um de acordo com a ordem de assento, tendo a possibilidade de falar uma segunda vez apenas após todos os colegas terem tido a oportunidade de comentar a fala inicial. Notas tomadas das falas e discussões eram posteriormente circuladas entre os membros junto com a fala original e os membros eram encorajados a anexar comentários por escrito. Ainda pelo estatuto, os membros eram jurados a respeitar as opiniões dos colegas e proibidos a divulgar as discussões a pessoas externas à Sociedade ou até mesmo revelar a própria existência da Sociedade àqueles que não eram membros.<sup>183</sup>

Tal como a *Mittwochsgesellschaft*, muitas outras sociedades secretas e grupos de leitura proliferaram na Alemanha ao final do século dezoito. Selados pelo segredo podiam, inclusive em temas politicamente sensíveis, fazer divergir as opiniões. Ainda que de modo restrito, privado, mas livre de constrangimentos e hierarquias da sociedade convencional. Foi, para Möhsen, o selo do segredo que permitiu a escritores, cléricos, juristas e mesmo servidores civis, isto é, membros do Estado absolutista e servidores de Frederico II, realizarem nas sociedades secretas o que Möhsen chamava de “dever de bem-intencionados patriotas”.<sup>184</sup>

Desse modo, a *Mittwochsgesellschaft* funcionava como uma assembleia de ilustres homens de estado, juristas, teólogos, pedagogos e médicos de Berlim, que na Sociedade se reuniam pelo bem comum e de maneira alguma apenas para fins científicos ou escolares (*Gelehrten*). Seu objetivo era, como claramente o identifica Meisner, conduzir de um modo prático os pensamentos de Frederico o Grande a respeito da educação do povo (*Volkserziehung*). Bem ao espírito das antigas sociedades, ela tinha por objetivo aperfeiçoar e influenciar especialmente a literatura e mesmo a língua alemã. Por meio dela os seus membros

<sup>183</sup> (MEISNER, 1896, op. cit. apud SCHMIDT, 1989, p. 273-274).

<sup>184</sup> Möhsen, J. K. W. *Was ist zu thun zur Aufklärung der Mitbürger?*. In: KELLER, Ludwig. *Die Berliner Mittwochsgesellschaft*, 1896. Aqui p. 75)

se dedicavam à fundação de uma sociedade de leitores e se ocupavam seriamente com posicionamentos sobre a reforma universitária. Em seu tempo, e no espírito da Sociedade das Quartas, o que se denominava de *Aufklärung* era isso: a ocupação com a educação popular e com a formação do povo. Seus membros pensavam-se apóstolos da *Aufklärung* e tinham, de fato, a felicidade (*Glückseligkeit*) muito unilateralmente como multiplicação ou disseminação do conhecimento, porém seus juízos estavam em grande medida relacionados com as correntes confesionais e eram expressão do ódio político partidário de seu tempo.<sup>185</sup>

Para esta Sociedade que em 17 de dezembro de 1783 Möhsen leu seu texto. Com ele lançou uma pergunta com um *modus operandi*: o que fazer? Sua preleção suscitou muitos comentários e reações de muitos membros da sociedade e as discussões internas continuaram pelo menos até abril do ano seguinte, com Zöllner e Selle contribuindo com outras preleções sobre a mesma pergunta em janeiro de 1784.<sup>186</sup>

Moses Mendelssohn, importante interlocutor para o texto de Kant, foi convidado por carta de Biester a se tornar membro honorário da sociedade, já que sua participação ficara comprometida em função de seu estado de saúde. Neste texto convite, Biester lançou as regras gerais dos encontros e os publicou na primavera de 1783 no Mensário Berlinese. Mendelssohn, em 26 de dezembro de 1783, escreverá um breve voto a respeito da preleção de Möhsen e em maio de 1784 irá apresentar à Sociedade das Quartas uma resposta mais delongada que irá depois formar a base para seu artigo subsequentemente publicado na *Berlinische Monatsschrift*.<sup>187</sup>

Kant irá, em seu texto, expressamente apenas se dirigir a Mendelssohn, e com Zöllner indicar uma referência para a escolha daquele Mensário para sua publicação, mas um olhar atento ao contexto revela uma inserção no debate com a *Mittwochsgesellschaft*, que, por declaração de seu membro Möhsen, em suas reflexões a respeito da *Aufklärung* está relacionada com o concurso real, a Preisschrift de 1780. Para Hans Adler, em sua apresentação à edição dos escritos submetidos àquele concurso real, Kant respondeu quatro anos depois da premiação do concurso à pergunta: “vivemos em uma época esclarecida?” com: “não, vivemos em uma época em esclarecimento”.<sup>188</sup> Ora, não só teria assim Kant dado outra resposta à Academia das Ciências, como também a semelhança na forma da resposta em: “Beantwortung der Frage” (nos

<sup>185</sup> (KELLER, 1896, p. 92).

<sup>186</sup> (SCHMIDT, 1989, p. 273). Cf. HINSKE, Norbert. *Mendelssohns Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? oder über die Aktualität Mendelssohns*. In: Norbert Hinske. *Ich handle mit Vernunft*. Hamburg, 1981.

<sup>187</sup> Cf. Mendelssohn, Moses. *Gesammelte Schriften*. XIII, 96-97.

<sup>188</sup> (ADLER, 2007, p. XV).

textos em francês para a *Preisschrift*: “dissertation sur la question”) é destacadamente uma recorrente formulação das respostas à pergunta de 1780, que ainda tinham como uso frequente nas respostas lançarem mottes latinos, franceses ou alemães como títulos para os textos, as chamadas divisas (*divise*), como fez Kant com o *sapere aude*.

Pode-se, contudo, identificar uma proximidade e até semelhança com muitos dos principais temas abordados por Kant em seu texto e, com efeito, já presentes ao debate da Sociedade dos Amigos da *Aufklärung*. Seguindo o texto de Möhsen com sua Circular, a iniciar-se com a própria proposta de primeiramente determinar o que é *Aufklärung*, passando pela questão da falta de entendimento, ou mesmo do tipo de restrição que permitiria maior *Aufklärung*. Com os comentários seguidos pelos nomes lançados na Circular<sup>189</sup>, pode-se destacar: Irwing e as restrições (*Einschränkungen*) à liberdade que seriam demasiadamente perigosas para o bem do ser humano, ou seja, que restrições (ou mesmo o silêncio) exteriores permitem uma maior liberdade interior – e assim o debate franco dentro da Sociedade. Klein e a utilidade da verdade e os malefícios dos preconceitos; Klein e Svarez e as classes de humanos; novamente Klein e a quem um soldado responde e se compromete. Svarez e que grau de *Aufklärung* cabe a que grau de que classe. Möhsen e Svarez sobre o público de leitores e colocar à prova as opiniões. Svarez e o que promove o esclarecimento e o que não; novamente Svarez sobre o novo que assume o lugar do velho preconceito se não for submetido ao escrutínio do público; ainda Svarez e a que um povo se acostuma se não recebe desde cedo a instrução; Mendelssohn e as situações ou os exemplos na história do tempo em que houve esclarecimento e que liberdade de expressão foi danosa. E até o próprio título do ensaio de Kant ocorre indicado por Diterich: “*die Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*”. Nicolai sobre até onde devem ir as restrições à liberdade em nome da *Aufklärung* de que um literato apresenta suas frases, que entende por verdade, aos leitores para considerações. Gedike de que a *Aufklärung* é um conceito tão relativo quanto a verdade; e também de Gedike o comentário de que a tarefa da *Aufklärung* não é de um humano e sim de toda a nação. Ou ainda o comentário de Wloemer de que o centro da *Aufklärung* está em uma auto-perfectibilidade e que o fim da sociedade é de que todos sejam formados (*gebildet*); e o mesmo Wloemer dirá que Zöllner teria oferecido entre dezembro de 1783 e fevereiro de 1784 uma preleção sobre o que é esclarecer (*aufklären*), pela qual terminou dizendo que “a providência conduz seguramente tudo para o melhor, ao homem, no entanto, tenho como culpado”. Até mesmo a alusão aos reis ou ao monarca constava já do debate, e claro naquela época, e não é ponto novo em Kant, como a

---

<sup>189</sup> (KELLER, 1896, p. 86-88).

referência feita aos monarcas franceses Franz I e Ludwig XIV e às casas da nobreza italiana que Möhsen traz para negar a ação dos membros da sociedade em função dos patronos e dos patrocínios. Aos membros da Sociedade das Quartas cabe agir e se pronunciar por convicções próprias e não pelo que ganham com elas.

Enfim, como declarou Dohm já em fevereiro de 1784, a temática da *Aufklärung* não é nada nova e já teria sido objeto de debates anteriores da Sociedade. Dohm, ao final de suas considerações, exorta a Sociedade, tal como já fizera constar Mendelssohn em suas considerações ao texto de Möhsen, a trazer exemplos da história para mostrar que *Aufklärung* e liberdade teriam de fato trazido danos à felicidade pública (*öffentlichen Glückseligkeit*).

Com certeza não se poderá citar um caso sequer pelo qual o mau momentâneo da *Krisis* (ou mesmo as inquietações relacionadas com a queda do despotismo e da superstição) não teria se desfeito em um bem maior.<sup>190</sup>

Se para Möhsen o intento é esclarecer a nós mesmos e a nossos co-cidadãos, ele adverte cautela: se esse objetivo deve ser atingido, muitos problemas precisam ser enfrentados e o primeiro é antes de tudo responder à pergunta e determinar mais precisamente o que é esclarecimento. Möhsen não apresenta uma definição de esclarecimento, ao contrário, ele convoca para um estudo a respeito do preconceito e da superstição, sugerindo que um entendimento de suas origens faria extrair as deficiências mais graves do raciocinar do público, o que iria promover aquelas verdades mais necessárias para o bem-estar público.

A questão para Möhsen, segundo destaca Schmidt<sup>191</sup>, era como seria possível que após quarenta anos de apoio oficial à tolerância religiosa ainda existia tanto preconceito, superstição e fanatismo a combater.<sup>192</sup> Möhsen vinha a argumentar que eles continuam a existir por que a *Aufklärung* ainda não tinha ido longe o suficiente, que armado com o conhecimento se deveria destruir os erros do entendimento do público pela raiz. Sua posição era de que, ao contrário da aproximação que o Mensário Berlinense fazia, a relação entre *Aufklärung* e o Estado deveria ser reavaliada, o papel do Estado, reexaminado. E uma tal revisão já teria se anunciado com o concurso de ensaios da Academia de Berlim lançado a pedido do Rei Frederico II a respeito da pergunta: “Será útil enganar o povo?”.

Frederico II pessoalmente já teria respondido a esta questão em seu *Anti-Maquiavel*, escrito entre 1739-40, no qual argumenta que falsidade e dissimulação jamais podem prevalecer, espírito este sob o qual o seu governo se iniciara à frente da Prússia com leis mais brandas de censura e a tolerância frente a visões divergentes em questões religiosas.

<sup>190</sup> (KELLER, 1896, p. 86).

<sup>191</sup> (Schmidt, 1989, p. 280).

<sup>192</sup> Trata-se da reforma introduzida por Frederico II ao final dos anos 1740, visando racionalizar um sistema burocrático do Estado que servia tipicamente aos interesses da elite local. (Schmidt, 1989, p. 276).

O concurso se mostrou bastante popular e recebeu quarenta e quatro ensaios com posições a favor e contra. Frederico II prudentemente decidiu premiar um vencedor de cada lado e a Academia publicou os dois ensaios vencedores em 1780. Para Möhsen a decisão apenas mostrou que a Academia estava incapaz de se decidir e incitou os seus colegas da Sociedade das Quartas a aceitar o desafio que a Academia ofuscou e determinar se, afinal, isso seria ou não útil ou perigoso ao Estado. Com isso abriu o debate acerca da política e da necessidade de limitar a *Aufklärung* do público, isto é, acerca dos limites do esclarecimento.

Por fim, e como abertura para o debate a ser reconstituído, uma nota de pé de página lança todo o debate do mensário e à qual Kant se dirige explicitamente era apenas parte de uma ampla discussão de uma sociedade secreta. Assim, Zöllner, ao consignar uma simples nota à pergunta sobre a *Aufklärung*, torna público e revela toda uma discussão que vinha ocorrendo em segredo e sob o sigilo da *Mittwochsgesellschaft*.

#### Esclarecimento com sanção religiosa – Biester, setembro de 1783

Que a união conjugal seja um contrato, e nada mais do que isso, não irá alguém em sua consciência negar. (...) Todo contrato importante demanda para sua validade uma certa cerimônia [*Feierlichkeit*]; (...) caso contrário certas pessoas não irão ponderar sobre aquilo no que estarão se comprometendo; (...) Por isso os preparativos, as formalidades [*Förmlichkeiten*], sem os quais os compromissos não valem, (...). Que surpresa ter-se então também no casamento ordenado formalidades! Mas, porque afinal se imiscuiu a religião, ou ao menos a espiritualidade, neste mais que em outros contratos?<sup>193</sup>

Será com o texto de Johann Erich Biester (1749-1816), o bibliotecário da Biblioteca Real de Berlim, historiador da literatura e editor do Mensário, que o debate sobre o esclarecimento ganhará voz pública nas folhas do Mensário Berlinense.

Biester lança sua principal colocação para o debate em setembro de 1783 sob o título: “Proposta de não mais se dar trabalho aos eclesiásticos na consumação do matrimônio”<sup>194</sup>, dando com isso o tom e a temática cívico-religiosa para o debate a ser travado. Em seu texto ele sustenta que os esclarecidos não mais careceriam das celebrações eclesiásticas para o matrimônio, pois seriam juridicamente suficientes para celebrar o que defendia ser um contrato civil.

<sup>193</sup> (BIESTER, 1783, p. 265-266, tradução própria).

<sup>194</sup> BIESTER, Johann Erich. *Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen*. In: *Berlinische Monatsschrift*, 1783, 2, p. 265–276. O texto de Biester foi à época publicado anonimamente.



Para muitos<sup>195</sup> o texto inaugural do debate seria o de Zöllner, mas será em reação à essa afirmação de Biester que Zöllner, defensor da função eclesiástica e com recomendação de cautela, irá fazer registrar em nota ao seu texto a pergunta que se tornou marco para o debate.

Vinicius de Figueiredo<sup>196</sup>, em sua tradução para o opúsculo kantiano, traz em nota a notícia dessa abertura do debate berlinense com o texto de Biester. Para Figueiredo, tanto a data, como o contexto, o título e a própria maneira de Kant iniciar o seu texto com uma definição advieram do texto de Biester, mesmo que Kant estaria sinalizando com a primeira nota ao seu texto uma referência a Zöllner com a data de publicação de seu texto: “5 de dezembro de 1783”, p. 516”. Nota esta que precisamente fazia referência ao texto de Zöllner no Mensário, mas que o próprio Zöllner declara ter publicado no mesmo Mensário Berlinense como uma resposta direta à sugestão anônima feita na edição de setembro de tal Mensário, isto, é, propriamente uma resposta ao texto de Biester.

Para Figueiredo, a data é a referência que dá título e explica por que Kant inicia o seu texto com uma definição, pois ele estaria diretamente respondendo à pergunta: “*Was ist Aufklärung*” lançada por Zöllner em dezembro de 1783 com seu texto a respeito da sanção religiosa do matrimônio. Para Figueiredo, esta declaração de Kant em referência a Zöllner com a escolha do mesmo Mensário para publicação é um ateste de que: “Kant, dentre outros, decide entrar no debate” do Mensário Berlinense.<sup>197</sup>

Publicado na edição de setembro de 1783 do Mensário Berlinense, Biester traz portanto sua colocação sob o título: “Proposta de não mais se dar trabalho aos eclesiásticos na consumação do matrimônio”. O argumento de Biester, que se declarava de confissão evangélica<sup>198</sup>, para sua proposta de “abolir a exigência de que os matrimônios fossem sancionados pela Igreja” e em defesa de um casamento civil era simples, afirma Figueiredo: “homens ilustrados poderiam perfeitamente dispensar o cerimonial religioso”.<sup>199</sup>

Em seu texto, Biester recorda as mudanças de legislação em curso em tantos países, e assim também daquela que concerne à união conjugal em si ou ao menos a sua celebração e dissolução. Biester se pergunta porque não aproveitaria, então, o filantropo cidadão do mundo a oportunidade das reformas para aventar uma sugestão que, provavelmente, os grandes deste

<sup>195</sup> Assim é o caso de Schmidt (1996b, p. ix) e Casanova (2011, p. 11).

<sup>196</sup> (FIGUEIREDO apud KANT, 2009, p. 407).

<sup>197</sup> (ibidem).

<sup>198</sup> Cf. com a Deutsche Biographie, que publica dados da Allgemeine Deutsche Biographie (ADB), inclusive o verbete de BIESTER, Johann Erich. Disponível em: <<https://www.deutsche-biographie.de/sfz60776.html>> Acesso em: 14/02/2017. Ressalta-se que o termo ‘evangélica’ aqui guarda relação com as igrejas oriundas da reforma protestante.

<sup>199</sup> (FIGUEIREDO apud KANT, 2009, p. 407).

mundo nem os legisladores terão notícias, mas que parece lhes ser de muito valor. A sugestão concerne ao religioso, que acompanha todos os contratos em sua celebração, preferencialmente o contrato conjugal, indicará Biester.

Mas Biester se perguntará como se imiscuiu ao contrato conjugal a formalidade da sanção religiosa ou ao menos da sanção espiritual. Contratos importantes, afirmará Biester, sejam quais forem, exigem para sua validade uma certa formalidade na sua realização ou certas pessoas não irão ponderar sobre aquilo no que estarão se comprometendo, e a união conjugal é assim também nada mais que um contrato, o que, para Biester, ninguém em sã consciência poderia negar. A formalidade espiritual, contudo, teria sido introduzida em parte de modo bem-intencionado para tornar esse contrato algo respeitável, digno de honra, torná-lo sagrado e inquebrantável; em partes, porém, também porque a espiritualidade buscava puxar para si este importante senão o mais importante contrato do gênero humano.<sup>200</sup>

Para Biester, exemplo dessa questão seria a autoridade política na figura do Conde de Zinzendorf<sup>201</sup>. Para em sua seita dominar ao máximo as almas (*Gemüter*) das pessoas, inventou a frase que ele (ou o espírito santo por meio dele) deveria determinar não apenas os casamentos como até o tempo das obras de amor para que seus seguidores se tornassem completamente dependentes e nem a escolha nem os atos realizassem livremente.<sup>202</sup>

A autoridade espiritual, o Papa, por sua vez, teria inventado que nenhum matrimônio seria válido se não tivesse sido abençoado pela espiritualidade, e que por isso se tornaria um sacramento, conferindo-lhe o estatuto de uma união (*Band*) indissolúvel, de modo que alguns graus de parentesco e determinado estado, o clerical (*geistliche Stand*), não permitiriam a união conjugal, pois aí estaria um sacramento opondo-se ao outro. E as pessoas aceitaram de bom grado (*gutherzig*) tamanha tirania, ao menos por um tempo.<sup>203</sup>

<sup>200</sup> (BIESTER, 1783, p. 266).

<sup>201</sup> Parece tratar-se aqui de Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700-1756), o que TAYLOR (2010, p. 60-61) confirma. Para Taylor, Biester faz menção a Zinzendorf principalmente por representar para ele a afronta ao fundamento racional do casamento que Biester defendia, mas também por práticas radicais de casamento que seu grupo pietista realizava em suas comunidades na Alemanha e em diversas colônias da América do Norte. Biester reprovava o poder e controle que Zinzendorf como líder espiritual exercia sobre seus fiéis. Zinzendorf, nascido em Dresden, foi, junto com sua esposa Erdmuthé Dorothea, responsável pela fundação e marcou profundamente a irmandade dos Herrnhuter, em Oberlausitz, onde acolhia refugiados da Boêmia. Tornando-se um dos primeiros bispos da comunidade dos irmãos de Herrnhut, foi ainda idealizador e criador das senhas diárias dos Herrnhuter, devocionário evangélico distribuído anualmente sem interrupções desde 1731. Vide ainda STOLLBERG-RILLINGER, Barbara. *Die Aufklärung: Europa im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Reclam, 2011. Informações confrontados com as disponíveis em: <<http://www.zinzendorf.de/startseite/>> e <<http://www.bruedergemeine-dresden.de/zinzi.htm>>. Acesso em: 13/02/2017.

<sup>202</sup> Stollberg-Rillinger (2011, p. 107) registra que para Zinzendorf não importava apenas a renovação interior de seus seguidores, mas também importava superar a cisão presente entre as igrejas confessionais, isto é, trazer pagãos e judeus ao cristianismo e, assim, criar as condições para o retorno de Cristo. Ou seja, em questão para Zinzendorf estava o fazer acontecer o que era sua convicção de pensamento.

<sup>203</sup> (BIESTER, 1783, p. 267).

E assim, em muitos países protestantes, disputas conjugais estavam colocadas diante de tribunais espirituais, cabendo à autoridade espiritual separar as uniões conjugais tal como as uniu. Já em outros esclarecidos (*aufgeklärten*) países estabelecia o tribunal civil sobre este tal como sobre outros contratos, dirá Biester: “A regra jurídica natural é: uma união será dissolvida tal como fora instituída. Mas por que, então, o institui aqui ainda a espiritualidade?”<sup>204</sup>

A espiritualidade teria ali se imiscuída sem nada ter a fazer, sua intromissão seria completamente supérflua e sem utilidade, e como tudo que é inútil pode facilmente se tornar nocivo, afirmará Biester. Mas sua intenção era ir além disso, assim indica. Pois enquanto um contrato é travado com tanta espiritualidade e outros não, ao ver a sanção religiosa acompanhando um contrato e não o outro, a conclusão do cidadão não esclarecido (já que os esclarecidos dessa cerimônia não careciam) era de que o próprio Deus não queria que ele quebrasse tal contrato ou tal lei; e que os demais eram feitos apenas pelos seres humanos, não muito significando. E a santa intromissão mostraria, assim, sua perniciosidade, pois porque haveria uma lei do Estado ser inferior a qualquer outra lei? Quão acertado seria se o dever da fé não estivesse mais ligado ao dever de cidadão; e se todas as leis tivessem a santidade das prescrições da religião. Daí haveria novamente patriotas que derramariam o seu sangue pelo Estado como os mártires o fizeram pela religião. E a juventude aprenderia logo cedo junto com, ou melhor em seu catecismo as instituições do Estado. Mas ainda se encontram os humanos cindidos entre deveres (*Pflichten – was sie sollen*) e inclinações (*Trieben - wohin es sie treibt*), encontrando logo sua religião em colisão com as ordens do país (*Landesbefehlen*); logo em disputa com os negócios do mundo (*Weltgeschäften*). O que não seria deles se estivessem com indivisa força da alma apegados a um só; se o respeito (*Achtung*) às leis do país e a obediência (*Ehrfurcht*) às verdades da religião estivessem unidos em um só fim? Quão grande e feliz seria o século em que isso ocorresse!<sup>205</sup>

No início estavam unidos os melhores e mais sábios pelo mesmo fim: quem fundava o estado instruía o seu povo, também em religião, e vice-versa, quem fundava a religião instruía seus fiés, também em civilidade. Estas instituições não teriam o mesmo fim? Não seria o fim último de todo ser e fazer humano a felicidade? Assim também para estas instituições; porque, então, separá-las se visam ao mesmo fim?<sup>206</sup>

Ó, quando virá o tempo em que o cuidado [*Besorgung*] da Religião de um Estado não seja mais o monopólio privado de poucos, (...), mas seja em si mesmo um assunto de Estado [*Staatsangelegenheit*]. Então se poderá esperar harmonia [*Eintracht*]; então

<sup>204</sup> (BIESTER, 1783, p. 267, tradução própria).

<sup>205</sup> (Ibid., p. 269).

<sup>206</sup> (Ibid., p. 270-271).

calará a malfadada cisão entre Igreja e Estado! Então terão as leis novamente a força divina.<sup>207</sup>

Nesse dia os pais do povo recearão deixar ditar com as leis o benefício próprio e outras baixas intenções, pois falariam ao Estado de Deus. E os cidadãos recearão quebrar os santificados ditames do país. E novamente teremos Estado<sup>208</sup>, cidadãos e patriotas.

Para Biester, ainda era a religião quase o único meio de se prender o homem comum (*gemeinen Mann*), pelo que o principado (*Fürsten*) do povo não perderia a chance de fazer uso destas últimas rédeas que a ele restariam.<sup>209</sup>

Vós pais do povo! Uni os nobres (...) com vós, os poucos que de fato buscam a felicidade do povo (...). Não há pois dois tipos de felicidade para o ser humano, só pode haver um; (...). Deixai política e religião, legislação e catequese, serem um! Deixai o povo sentir que vós trazeis felicidade; e acreditar que Deus o trouxera.<sup>210</sup>

Biester quer então ‘re-unir’ religião e Estado para que as leis tenham a força da religião e a lei matrimonial assim como todos os contratos e leis sejam igualmente santos. Sua nova compreensão do contrato para a união conjugal ele apresentará como um expurgo da santidade exterior, mera formalidade, e manutenção da santidade interior, esta será firmada pelo hábito, a tradição e o ensino. E assim finalmente se construiria os princípios da religião popular (*Volksreligion*).<sup>211</sup>

<sup>207</sup> (BIESTER, 1783, p. 271).

<sup>208</sup> Logo a seguir, Biester dirá que o ‘Estado’ é a sociedade humana (*Menschliche Gesellschaft*) (BIESTER, 1783, p. 272) e o objetivo das instituições do Estado é a felicidade de seu povo (ibidem, p. 274).

<sup>209</sup> De acordo com o que este trecho de Biester deixa transparecer, primeiro e norteador texto do debate interno da Sociedade dos Amigos da Ilustração então publicizado pelo mensário berlinense, um ponto em questão que se apresenta ao debate é a instituição civil do casamento. Conforme desenvolverá Michael Thomas Taylor em seu capítulo “Was heisst Aufklärung? Eine Fussnote zur Ehekrise”, (In: KOSCHORKE et al. *Von der Familie: Grenzbedingungen einer modernen Institution*. Tradução: Gwendolyn Whittaker. Konstanz: Konstanz University Press, 2010. p. 51-93.) a sustentação de que o debate publicado pela *Berlinische Monatsschrift*, e especificamente lançado pelo texto de Biester aqui em voga, se dá como uma nota de rodapé à crise matrimonial. Organizado em cinco capítulos, conforme sustentado na Introdução (op. cit., p. 38 et seq.), o livro apresentará reflexões a respeito de respectivamente cinco aspectos das condições limítrofes da instituição ‘família’. A ênfase historiográfica das investigações gira em torno do longo século dezanove, a época burguesa (*Zeitalter des Bürgertums*). Ainda que ‘família’ não seja uma exclusiva instituição burguesa, conforme declara a organização da obra, a apresentação dos capítulos se concentrou em abordar esta que pela época burguesa se tornou a instituição modelo e que, desde as profundas reformas advindas com a época do Iluminismo, se tornou ponto de discussão social no século dezanove adentro até os dias atuais. Coube então a Taylor abordar o que lá é apresentado como a questão inaugural do Iluminismo, a pergunta: “Was heisst Aufklärung” (O que ‘significa’ Esclarecimento) em torno do debate a respeito do casamento e das consequências para a teoria contratualista e a para ela pressuposta autonomia dos contratantes, inclusive na escolha do parceiro contratual. Debate este que teria surgido inicialmente no círculo restrito dos ‘Amigos da *Aufklärung*’, uma sociedade de fraternidade, e que teria sido levado a público por meio do *Berlinische Monatsschrift*, declara Taylor. Assim, o autor anônimo de “Proposta de não mais se dar trabalho aos eclesiásticos na consumação do matrimônio”, para Taylor apenas provavelmente Biester, teria então sido responsável por lançar o debate acerca do casamento com a intenção de estabelecer o entendimento de casamento exclusivamente como contrato civil, inclusive entre homens (KOSCHORKE et al., 2010, p. 39).

<sup>210</sup> (BIESTER, 1783, p. 212).

<sup>211</sup> (BIESTER, 1783, p. 273).

Para recorrer a Taylor como resumo retrospectivo,<sup>212</sup> tal como indicado em nota acima, Biester teria assim então sido responsável por lançar o debate interno da Sociedade dos Amigos da Ilustração<sup>213</sup> a público por meio do Mensário Berlinense. Com a intenção de tratar da questão da instituição civil do casamento, o debate lançado por Biester visava assim estabelecer o entendimento de casamento exclusivamente como contrato civil, para Taylor inclusive entre homens e como nova forma para a instituição burguesa da família. As contribuições publicadas na sequência teriam trazido luz à controversa posição do casamento na Prússia daquela época em tempo que refletiam sobre novas instituições da ordem social.

Com relação às observações de Biester a respeito das mudanças das legislações naquele tempo, em especial sobre a união conjugal, Taylor (2010, p. 57-58) destacará que olhando para a Prússia e em sua volta, e retrospectivamente para os trinta anos em torno daquele ano de 1783, de fato muitos países passaram por contínuas e profundas alterações legislativas, porém nenhum país da Europa teria seriamente perseguido abordagens de eliminar o aspecto religioso do casamento.

Na Inglaterra, com o *Marriage Act* de 1753, limitou-se os casamentos secretos ao instituir-se a exigência de uma autorização formal do Estado e de celebrações públicas nas igrejas. Na França, assim resgata Taylor, o duradouro conflito entre a Igreja Católica e o Antigo Regime levou à retirada do controle jurídico pela Igreja sobre o casamento, mantendo-se, contudo, inquestionado o significado do casamento como sacramento religioso ou mesmo o papel da Igreja na emissão de certidões de casamento. Na Espanha, por sua vez, o ano de 1776 marcou o início de um processo de reforma da instituição do casamento, que logo se estendeu às colônias americanas, com o intuito de apoiar a autoridade patriarcal e reforçar a obediência infante para sustentar o Estado monárquico.

A situação do mundo de fala alemã, enfim, vivenciava uma reconhecida fragmentação política e religiosa de maior complexidade; e Biester não abordara nenhuma das reformas em detalhes, provavelmente por cautela. Sequer o processo declarado de modernização do código jurídico prussiano, iniciado em 1780, ele menciona, ainda que ele estivesse muito provavelmente bem informado a seu respeito, já que os principais juristas encarregados de sua formulação, Ernst Ferdinand Klein e Karl Gottlieb Svarez, eram igualmente membros da Sociedade dos Amigos da Ilustração. Os primeiros resultados desta reforma jurídica foram uma

---

<sup>212</sup> (KOSCHORKE et al., 2010).

<sup>213</sup> Conforme exposto acima, a Sociedade dos Amigos da Ilustração é a Sociedade das Quartas-feiras.

nova ordem de processo civil em 1781 (o *Corpus Juris Fredericianum*), à qual seguiu em 1794 a Lei Geral dos Estados Prussianos (*Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten*).<sup>214</sup>

Desse modo, os textos em debate, para Taylor, consentem em uma coisa: declarar o casamento civil como fundamento racional e jurídico da família, da sociedade e do Estado. Ao fazê-lo, teriam eles descoberto uma série de ‘trincas no fundamento’ (*Bruchstellen*) que marcarão a instituição casamento por toda a época burguesa e além.<sup>215</sup>

E assim, portanto, o debate acerca da *Aufklärung*, travado a partir da pergunta de Zöllner por uma definição de *Aufklärung* e suas respostas, não seria mais que uma nota ao debate a respeito do casamento lançado pela apresentação de Biester, pois na pergunta pelo ser (*Wesen*) da *Aufklärung* as dificuldades e contradições são apenas inauditamente correlacionadas enquanto são confrontadas pelo debate acerca do casamento. Os amigos berlinenses da *Aufklärung* estariam, assim, circunscritos ao debate do casamento civil e das problemáticas de sua inserção na instituição ‘família’ pela explicitação dos aparatos da normatividade, tendo o casamento como forma ideal de inserção dos humanos ao abordar sua sociabilização, suas dependências e suas contingências. Com efeito, aos publicistas da *Aufklärung* essas normas se expressavam como poder do Estado sobre os corpos de seus jurisdicionados, já que o poder sobre as mentes já teria traçado seus limites pela ‘liberdade de consciência’ (*Freiheit des Gewissens*).<sup>216</sup>

Os editores da versão brasileira da compilação de textos do mensário qualificam e resumem a ‘proposta’ de J. E. Biester como um pronunciamento de direito matrimonial a favor do casamento civil contra a qual o pastor protestante J. F. Zöllner reagirá para defender o matrimônio religioso. Ainda que um pastor quase desconhecido e com uma colocação inoportuna em favor do interesse de Estado, sua resposta teria provocado uma pergunta que, escondida numa nota de pé de página, se mostrou oportuna e frutífera para a história da filosofia.<sup>217</sup>

<sup>214</sup> Já apresentado acima, o PrAL, com a reforma legal, passou a instituir a igualdade perante a lei, a autonomia dos poderes e transformou a Prússia em um estado constitucionalista com a promulgação do código em 1794. O Rei Frederico II, em seu escrito sobre as formas de governo e a os deveres do governante, de 1777, apresentava já o espírito que deveria nortear a sua reforma constitucional, ordenada em 1780. Para ele, o rei era o primeiro servo do Estado, devendo agir sempre com sabedoria e em pleno desinteresse pessoal, tendo o dever de representar toda a sua comunidade, por ela ver, pensar e agir. Não obstante instituir inicialmente uma ampliação da tolerância confessional na Prússia, o PrAL 1794, Seção 3, § 136, reconheceu como plenamente válido perante a lei apenas o casamento realizado por um eclesiástico. Vide *Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten von 1794*. Luchterhand, Neuwied, 1996. E ainda Reinhard Koselleck. *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791-1848*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.

<sup>215</sup> (op. cit., p. 39).

<sup>216</sup> (op. cit., p. 41).

<sup>217</sup> (CASANOVA, 2011, p. 7).

Nota-se ainda, contudo, uma sutileza sugestiva ao ver-se constar nesta mesma edição de setembro de 1783 o texto de Biester publicado ao lado de uma simples carta de J. Stuve ao mesmo J. Biester sobre a notícia de uma escola exemplar de guarnição militar<sup>218</sup>, e de nada mais do que a tradução da Epístola 2 do Livro I, *Ad Lollium*, de Horácio<sup>219</sup>, que empresta ao Iluminismo alemão o seu mote com a frase do *sapere aude*.

Seria simplesmente histórico, dirá Rubens Rodrigues, “constatar que desde o início o lema ‘ousar saber’ (...) já era praticado pelos primeiros ‘ilustradores’”, pois justamente em oposição a toda autoridade que se definiu o movimento da Ilustração, em particular a autoridade religiosa com sua verdade por revelação; movimento pelo ‘desmascaramento’ da autoridade como inibidora da luz natural.<sup>220</sup> Seria, assim, igualmente histórico Kant ter ou não respondido à Preisfrage de 1780. De modo que tais sutilezas sugestivas ainda não ocasionem maiores suspeitas ou mesmo impõem necessidades interpretativas. Afinal, tal como destaca Bahr (2002, p. 78), o próprio ditado horaciano já era antes de Kant conhecido como mote do Iluminismo, e Kant o teria simplesmente utilizado para uma conclusão dedutiva com apelo ético para o parágrafo de apresentação de sua resposta à pergunta de Zöllner com uma definição do termo *Aufklärung*.

Afinal, “*O que é esclarecimento?*” – Zöllner, 5 de dezembro de 1783

**Que é esclarecimento (*Aufklärung*)?** Esta pergunta, que é quase tão importante como “Que é a verdade?”, deveria ser respondida, antes de se começar a esclarecer (*aufklären*)! Contudo, ainda não a vi respondida em nenhuma parte.<sup>221</sup>

Eis a tão citada nota de Zöllner com a pergunta central do debate, aqui retomada pelo texto de Immanuel Kant na tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Publicada em 5 de dezembro de 1783, a contribuição de Johann Friedrich Zöllner<sup>222</sup> (1753-1804) irá lançar um

<sup>218</sup> (STUVE, 1783, p. 254–264).

<sup>219</sup> HORAZ. Quintus Horatius Flaccus. *Zweite Epistel des ersten Buchs. An den Lollius*. Tradução: Blum, J. C.. In: *Berlinische Monatsschrift*, 1783, 2, p. 248-253. (HORAZ, 1783, p. 248–253).

<sup>220</sup> (TORRES FILHO, 1987, p. 85).

<sup>221</sup> (ZÖLLNER apud KANT, 2012b, p. 63, grifo próprio). Esta citação do texto de Zöllner corresponde à primeira nota de Kant à sua resposta publicada um ano depois. No texto do próprio Zöllner: “É conveniente sancionar ulteriormente o vínculo conjugal por meio da religião?” ela consta inserida à página 516 da edição com referência ao termo *Aufklärung*. Pela edição alemã das obras de Kant lê-se: “Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als: was ist Wahrheit, sollte doch wohl beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinge! Und doch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden!” (KANT, 2014, p. 53).

<sup>222</sup> ZÖLLNER, Johann Friedrich. *Ist es rathsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren?* In: *Berlinische Monatsschrift*, 1783, 2, p. 508–517.

longo debate a respeito da *Aufklärung*. Com sua pergunta: “*Was ist Aufklärung?*”, tal como grifada na epígrafe, Zöllner deixará para a *Berlinische Monatsschrift* o legado de referência inevitável para as discussões a respeito do Iluminismo alemão.

Zöllner era um eclesiástico em Berlim, teólogo e pregador atuante nas igrejas de St. *Marienkirche* e *Nikolaikirche*. Era diácono, pedagogo, fundador e diretor da *Erwerbschule*<sup>223</sup> (escola secundária); além de ativo na maçonaria (*Rosenkreuzer*) e responsável por celebrar os casamentos ‘morganáticos’ (inclusive o de Friedrich Wilhelm II com Julie von Voß em 1787).

Com seus estudos obtidos em teologia e filosofia na Universidade de Frankfurt, Zöllner, de certo modo, representa biograficamente a própria pergunta sobre se é o caso que uma ação laica exija uma sanção religiosa, ou vice-versa, personificando a contradição entre Iluminismo e Contra-iluminismo.<sup>224</sup>

Sob o título: “É conveniente sancionar ulteriormente o vínculo conjugal por meio da religião?”<sup>225</sup>, Zöllner, com seu texto, recomendará cautela ao proposto por Johann Biester de “não mais se dar trabalho aos eclesiásticos na consumação do matrimônio”. Segundo resgata Figueiredo (2009, p. 406), para Zöllner nem se sabia ainda ao certo o que é ‘Esclarecimento’.

De princípio, Zöllner declara que acompanha o autor (*der Verfasser*)<sup>226</sup> da proposta de se retirar a santidade exterior<sup>227</sup> da união matrimonial e que, com seu texto ora apresentado, se contentaria ao fazer à proposta algumas considerações que mereceriam ser desenvolvidas mesmo em um livro.<sup>228</sup>

Para Zöllner, a razão principal para Biester ter feito sua sugestão de retirar a sanção religiosa da união matrimonial, separar Igreja de Estado, é pela conclusão que a parte não

<sup>223</sup> Cf. catálogo da Deutsche Nationalbibliothek acessível em: <<https://portal.dnb.de>> e dados da Deutsche Biographie, que publica dados da Allgemeine Deutsche Biographie (ADB), inclusive o verbete de WIENECKE, Friedrich. *Zöllner, Johann Friedrich*. In: Allgemeine Deutsche Biographie 55, 1910. p. 423-425.

<sup>224</sup> Cf. GERLACH, Karlheinz. *Die Freimaurer im Alten Preußen 1738-1806*. Innsbruck: Studienverlag, 2014.

<sup>225</sup> “*Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?*”. Vide KANT (2012b, p. 63). Pela tradução sugerida por Vinicius de Figueiredo, por sua vez, lê-se: “É aconselhável, daqui em diante, deixar de sancionar o matrimônio pela Religião?” (KANT, 2009, p. 406). Já em Casanova (2011, p. 23), Paulo César Gil Ferreira traduz o título do ensaio de Zöllner por: “É aconselhável que a união conjugal não seja mais sancionada pela religião?”.

<sup>226</sup> Conforme explicitado acima, Zöllner com o termo “*Verfasser*” se dirige ao autor da proposta de não mais se sancionar o casamento com a religião, visto que na edição original do mensário o texto fora publicado anonimamente.

<sup>227</sup> Taylor (2010, p. 87) indicará que a base do argumento de Zöllner a respeito da exterioridade, parte da premissa de uma teoria defendida por Mendelssohn, de que o corpo exerce um limite ao poder estatal; premissa que Zöllner manteria inaudita para revidar a encantada esperança de Biester a respeito de o casamento civil cultivar um respeito religioso em todos os contratos. Razão pela qual Zöllner irá destacar a impotência do Estado sobre a consciência (*Gewissen*), ainda que com isso, afirma Taylor, se esquive da pergunta presente a Biester e Mendelssohn que se tornará central para teoria contratualista, isto é, sobre a possibilidade de fundamentar como a liberdade de consciência (de pensamento) pode engendrar a ordem de Estado conforme o direito; uma ordem estatal que pode por direito usar a força para impor convenções contratuais.

<sup>228</sup> (ZÖLLNER, 1783, p. 508).



esclarecida do povo poderia fazer de que as demais relações da vida não seriam tão confiáveis quanto a união conjugal, visto que apenas esta união seria santificada pela religião. Razão que na impressão de Zöllner poderia receber, no entanto, duas respostas.<sup>229</sup>

Primeiro que haveria evidentemente graus de importância entre os contratos civis, variando de acordo com o quanto mais ou menos do cumprimento dos mesmos possa depender. Seria por isso que cada Estado se veria necessitado a aplicar sanções desiguais para o seu descumprimento. Se haveria um caso no qual o Estado deposite extraordinariamente muita santidade, este seria o da relação entre os cônjuges, e a dele decorrente relação com os filhos. Quão precisa é, para Zöllner, a atenção para com essa relação por parte de cada Estado, que com cuidado paterno zela por seus cidadãos e por meio dessa relação pode fazer efeito sobre o ânimo de seus subordinados. Sancionar o casamento por meio da religião seria, nesse sentido, recomendável mesmo em uma nação em que o modo de pensar do poder dominante, seus costumes e o caráter popular não haveria de temer a desantificação do casamento.<sup>230</sup> Pois seria, para Zöllner, no limite, o casamento a instituição capaz de manter todo um Estado unido.<sup>231</sup>

E querem que agora, dirá Zöllner, em nossos tempos em que a devassidão tão poderosamente lança as suas garras, em que se crê ter levado a libertinagem aos princípios e até dos assim chamados filósofos se ouve não poder ordenar-se o coração; nesses tempos em que os costumes são remendados por cada um sem suspeitar que os hábitos e os costumes sejam mais poderosos sobre o espírito do povo do que as leis; nesses tempos, em que não sobrou mais costume patriótico<sup>232</sup>; nesses tempos querem que a sanção religiosa do casamento seja supérflua?<sup>233</sup> Se para manter uma promessa não se é impelido pela consciência (*Gewissen*), ao menos deve se temer o braço do juiz. Mas no casamento, como levar ao juiz as pequenas e grandes ofensas feitas pelo parceiro?<sup>234</sup>

Segundo, sustentará então Zöllner, o autor da ‘proposta’ é da opinião que o casamento deveria perder a sanção religiosa e o afirma pelo fato de que as demais leis do Estado não são

---

<sup>229</sup> (ZÖLLNER, 1783, p. 508).

<sup>230</sup> (Ibid, p. 509).

<sup>231</sup> (ZÖLLNER, 1783, p. 512). Ideia esta que dirá querer ver desenvolvida por algum homem como Möser. Para Taylor (2010, p. 82), a queixa de Zöllner deve ser entendida sob os pressupostos da história e da reforma do protestantismo, principalmente com relação a duas de suas características, a saber: primeiro a negação da instituição do casamento como sacramento religioso e de que o fundamento universal da sociedade era formado não pelo indivíduo, mas pelo núcleo familiar, o casal. E segundo que esse fundamento conjugal da ordem e autoridade social passou a receber uma nova forma de balizamento no âmbito da autoridade divina, a família entendida como pequena igreja, espelhando a autoridade espiritual inquestionável à cabeça do núcleo familiar.

<sup>232</sup> Conforme declara Zöllner, patriotas eram aqueles que pela pátria (*Vaterland*), isto é, pelos amados pais, cônjuges, filhos, amigos e pela, com eles unidos e para eles todos benéfica, sociedade morriam. (ZÖLLNER, 1783, p. 513).

<sup>233</sup> (ZÖLLNER, 1783, p. 510).

<sup>234</sup> (Ibid, p. 510-511).

sancionadas pela religião. Assim, para aquele autor, ainda que todas as leis devessem ser sancionadas, não se deveria manter a sanção em uma e não nas demais. Claro que o cidadão não esclarecido, dirá Zöllner, se acostumaria sem escândalo a ver uma lei importante, casamento e demais contratos igualmente, não vir acompanhada da espiritualidade, mas tampouco faria cerimônia para descumpri-la. Ainda que o povo possa ter como cogitável a santidade de algo sem o acompanhamento da sanção religiosa, terá como preferível manter tudo como preceitos da autoridade (*Obrigkeit*), que apenas seriam observados na medida em que se pudesse temer sentir sanções civis por sua transgressão. Apenas a religião age – onde age – sobre tudo e todos.

A autoridade pode fazer o que quiser; as rédeas últimas, que direcionam o ânimo e a mente (*Gemüth*) do grande amontoado (*großen Haufen*) – e sem as quais até mesmo a virtude do mais esclarecido está em perigo – permanecem sendo a convicção: de que um onisciente e um onipotente tenha traçado uma distinção eterna entre justiça e injustiça.<sup>235</sup>

E isso não poderia ter passado despercebido à iluminada mente, tal como se mostra o autor da proposta; e por isso quer ele desejar tão acaloradamente que as leis do Estado sejam todas santificadas pela religião.

Zöllner, portanto, defenderá em seu texto que não se deveria ilustrar às cegas e confundir as cabeças (e tampouco os corações) dos homens, pois ele ainda não vira respondido sequer o que é a verdade. Como então esclarecer? Para Zöllner, esclarecimento, assim, não seria um questionamento indistinto da autoridade constituída do que se apresenta; não, esclarecimento e verdade se mostram como dois lados da moeda da Sociedade dos Amigos da Verdade. E desse modo surge, portanto, a clássica pergunta de Zöllner: “O que é esclarecimento?”, a qual seria para ele ‘quase’ tão importante quanto perguntar: “O que é verdade?”.

Será propriamente em uma nota de rodapé que Zöllner lançará de modo sutil ainda que determinado sua pergunta. Na economia do texto, a nota foi inserida em referência ao termo ‘*Aufklärung*’ constante do penúltimo parágrafo do texto no seguinte contexto mais imediato:

Que o pregar e o instruir ora não muito frutifica, é infelizmente verdade; mas é também sem fundamento que, tal como diz o Autor, não haja religião sem utilidade seja prática seja para a felicidade humana, e que não seja interveniente na sociedade. Eu não sei onde vive o Autor, a qual religião ele se confessa e sob quais evidências ele sustenta as suas afirmações. Eu conheço professores de religião o suficiente, os quais pregam uma prática e para a felicidade humana útil religião; e hoje eu escolheria uma outra posição se não estivesse convencido por meio de fatos que nem todo pregar e especialmente nem todo ensino da juventude é em vão. Claro que nisso deve-se observar que por ambos será ainda menos realizado no futuro; enquanto se continuar a aplicar tão veementes disciplinas, a ponto de estremecer os fundamentos da moralidade, o valor da religião se depreciar, **e sob o nome de esclarecimento \*) se confundir as cabeças e os corações dos humanos.**<sup>236</sup>

<sup>235</sup> (ZÖLLNER, 1783, p. 514, tradução própria).

<sup>236</sup> (ZÖLLNER, 1783, op. cit. p. 515-516, grifo e tradução próprios).

E em sua nota a *Aufklärung* \*) Zöllner lança enfim a pergunta, afinal:

\*) **O que é esclarecimento?** Esta pergunta, que é quase tão importante quanto: o que é verdade, deveria ser respondida antes de se iniciar a esclarecer! E em lugar nenhum a encontrei ainda respondida!<sup>237</sup>

Logo no parágrafo a seguir Zöllner irá desenvolver seu último e conclusivo parágrafo de seu texto no Mensário sobre o casamento civil. Nele Zöllner se dirige novamente ao autor anônimo da recomendação de não mais sancionar a união conjugal pela religião, i.e., Biester. Para Zöllner, ao contrário do que afirmaria o ‘autor’, o imiscuir-se do espiritual nas uniões matrimoniais não é ridículo para a maioria, senão isso obviamente seria pior para a sociedade humana, pois se fosse ridículo se lembrar de Deus em um ato do qual depende a felicidade e a infelicidade de toda a vida, com esse alguém haveria de se ter cuidado ao fazer coletivamente qualquer negócio sério. Para ele, até poderia parecer para alguns uma altivez de espírito julgar indecentes e se abster de costumes nacionais, que em si nada teriam de vergonhoso, mas isso não passaria de um pedantismo ridículo. Faz parte do caráter de nosso tempo, dirá Zöllner, buscar nisso algo para se diferenciar dos outros.<sup>238</sup>

Taylor (2010)<sup>239</sup>, contudo, afirma que por mais frequente que seja citada a pergunta lançada pela nota de Zöllner, tão frequente é também que seu texto e principalmente o objeto de seu ensaio – o casamento – se restrinja, por sua vez, a nada mais que uma nota. Zöllner queria, afirma Taylor, fazer compreender o casamento como um contrato civil que, assim como todos os demais contratos, ainda careceria de sanção religiosa. Assim, a nota de Zöllner sobre a *Aufklärung* é uma nota de pé de página sobre a pergunta do casamento, que pressuporia o contrato sexual pelo qual a liberdade civil burguesa do homem foi conquistada pela paradoxal subjugação de sua mulher em casa<sup>240</sup>.

Pastor protestante que era, Zöllner talvez não tenha recebido bem a sugestão de não mais se sancionar religiosamente a união civil. E acaso ou não, ele próprio se casou naqueles tempos (29 de outubro de 1782), pelo que seu amigo F. Gedike lhe honrou até com uma epístola por seu casamento na edição de março de 1783<sup>241</sup> da *Berlinische Monatsschriften*.

Gedike, no mensário iluminista, dirige a Zöllner palavras entoadas em rítmica poética sobre velhos tempos de amizade e de dois corações cujo encontro trouxe aos escuros caminhos a luz e o entendimento.

<sup>237</sup> (Ibid., p. 516, grifo e tradução próprios). Cf. tradução em Kant (2012b, p. 63).

<sup>238</sup> (Ibid., p. 517).

<sup>239</sup> (KOSCHORKE et al., 2010, p. 51).

<sup>240</sup> (op. cit, p. 92).

<sup>241</sup> GEDIKE, Friedrich. *Epistel an meinen Freund Zöllner. Berlin, den 29. Oktbr. 1782. An seinem Hochzeitstage*. In: *Berlinische Monatsschrift*, 1783, 1. p. 305-306.

Ich eilte Dir, Du mir entgegen,  
 und sieh! **Ich fand**  
 Auf meinen damals dunkeln Wegen,  
**In Dir das Herz, das mich verstand.**

Palavras também de nostalgia de velhos tempos em que no deleite da liberdade ainda não se tinha nenhuma lente ou fantasma da ‘mania por fama’ (*Ruhmsucht*) para se destorcer; em que nenhuma outra estranha vontade senão apenas a própria se lhes prendia em jaulas. Não, dirá Gedike ao amigo, os votos redigidos eram sinceros, Zöllner o conhecia, e sabia que aquelas palavras não eram um ditado frio da boca para fora, elas vinham do coração.

Du kennest mich. **Das Herz**, nicht kalter Spruch des Mundes  
**knüpft uns so fest** seit jener goldener Zeit

Mais forte ainda os unia o espelho daquela união de sabedoria e sigilo

**noch fester band uns hier. Das Siegel** jenes Bundes  
**Der Weisheit und Verschwiegenheit.**

E que, em seu prazer do amor, não se esquecesse totalmente do amigo, pois enquanto Zöllner encontrou uma bela moça, a felicidade maior da vida, e em seus braços possa agora se perder nas horas, pois este seu amigo não tivera tal felicidade e do celibato ainda era membro.

Vergiß, in dem Genusse  
 Der Liebe, nicht des Freundes ganz <sup>242</sup>

### *O macaco – uma fábula (novembro de 1784)*

*Ein Affe stekt' einst einen Hain  
 Von Zedern Nachts in Brand,  
 Und freute sich dann ungemein,  
 Als er's so helle fand.  
 "Kommt Brüder, seht, was ich vermag;  
 Ich, - ich verwandle Nacht in Tag!*

*Die Brüder kamen groß und klein,  
 Bewunderten den Glanz  
 Und alle fingen an zu schrein:  
 Hoch lebe Bruder Hans!  
 "Hans Affe ist des Nachruhms werth,  
 Er hat die Gegend aufgeklärt." <sup>243</sup>*

Com essa alegoria sobre uma clareira no bosque lançada pelas claras chamas aticadas por macacos – chamas do *aufklären* –, Zöllner, que antes abria a pergunta para o debate

<sup>242</sup> (op. cit. p. 305-307, tradução e grifo próprios). A tradução consta em paráfrase no texto.

<sup>243</sup> ZÖLLNER, Johann Friedrich. *Der Affe: Eine Fabel*. In: Berlinische Monatsschrift 1784, 2. p. 480. Tradução indicada em paráfrase no parágrafo subsequente.

iluminista sobre a *Aufklärung*, encerra a edição mensal de novembro de 1784 da *Monatsschrift* com uma fábula.<sup>244</sup>

Será nessa edição de novembro que Kant terá publicada a sua “Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita”, tendo, ao lado de seu texto, na contracapa, o anúncio da edição completa das obras de Jean-Jacques Rousseau para a língua alemã pelo professor Cramer em Kiel.

E assim emoldurada, por uma ponta com a obra de Kant a respeito da Filosofia da História e por outra com uma fabulosa macaquice (*‘nachäffen’*), será apresentada a seus leitores a edição de novembro da *Monatsschrift*. Edição que prenuncia a próxima contribuição de texto do mensário para o debate iluminista alemão com a abertura kantiana com sua definição da *Aufklärung* como saída – saída da menoridade.

À propósito fábula, na primeira página da primeira edição do Mensário Berlimense, Friedrich Gedike, seu editor junto com Johann Biester, traria como texto inaugural de lançamento da nova revista de mote Iluminista um texto de sua autoria sob o título: “A nova *Monatsschrift*, uma alegoria”<sup>245</sup>:

(...) Siehe! Zur heiligen Zahl der wandelnden Sterne ge-sellt sich | Plötzlich ein neuer Planet. | Mit dem spähenden Rohr begrüßen Herschel und Bode | Uranus dämmernden Stern. | Langsam tritt er einher, und schimmert bescheiden von ferne | Und der entlegenen Bahn. – | Spottet des schüchternen nicht! – es strahlet künftig | sein Schimmer | Näher und heller vielleicht.<sup>246</sup>

Com tal alegoria<sup>247</sup>, Gedike anuncia a chegada de um novo planeta. Às mutantes estrelas, em sua santa numerosidade, ele veio se alinhar. Ele teria se distanciado na trajetória, e agora cintila ainda modesto. Mas que não se zombe do acanhado, pois em breve brilhará.

Trata-se da descrição alegórica da chegada de Urano, primeiro planeta a ser descoberto por meio de um telescópio em março de 1781 por William Herschel, ou talvez, em tom mais metafórico, da chegada da própria *Berlinische Monatsschrift*.

<sup>244</sup> Naquele tempo, assim registram os irmãos Jacob e Wilhelm Grimm em seu dicionário (Acessível em: <<http://dwb.uni-trier.de/de>>), fábula tinha se tornado usual desde o século quinze com dois usos principais que aqui transparecem: i) o discurso ou falatório popular; ii) ficção poética contraposta à verdade. Para o vernáculo, o termo fábula é recebido como uma narrativa em prosa ou verso na qual se faz uso da ficção alegórica para sugerir uma verdade ou reflexão de ordem moral, dispondo-se com frequência de intervenção de pessoas ou animais por meio da figura linguística da prosopopeia. Palavra de origem latina, fábula mantém relação com o assunto da conversa e o *fabulator* é o seu narrador.

<sup>245</sup> GEDIKE, Friedrich. *Die neue Monatsschrift. Eine Allegorie*. In: *Berlinische Monatsschrift* 1783, 1, p. 1-2.

<sup>246</sup> (loc. cit.). Tradução indicada em paráfrase no parágrafo subsequente.

<sup>247</sup> Além de lançar o Mensário ao público com uma alegoria, a mesma primeira edição traz ainda um texto sobre a origem de uma fábula, a da mulher branca, conforme antes destacado. Cf. EBERHARD, J. A. *Ueber den Ursprung der Fabel von der weißen Frau*. In: *Berlinische Monatsschrift*, 1783, 1, p. 3–19.

## CAPÍTULO 2

### KANT E A BUSCA POR SABEDORIA

Respondendo à pergunta: “O que é esclarecimento?” – Kant, dezembro de 1784

Publicado na fase tardia do iluminismo alemão, “*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*”<sup>248</sup>, é reconhecido como seu texto inaugural fundamental. Ousar saber, pois, é o seu mote. Sua máxima prescreve a saída da menoridade, pois ao ser humano auto-inculpável. Sua proposta, contudo, de um iluminismo ainda presente, pois a causa dessa menoridade do homem reside na falta, não de entendimento, mas de resolução e coragem de fazer uso dele. Em lugar da liberdade busca-se a sujeição segura a tutores que pensam em seu lugar.

Conforme exposto na Apresentação, o opúsculo kantiano em questão recebeu para o português ao menos duas versões já tradicionais de cinco traduções integrais encontradas. As diversas traduções parecem não diferir significativamente (vide, por ordem de publicação, Floriano de Sousa Fernandes (1974)<sup>249</sup>, Artur Morão (1995)<sup>250</sup>, Luiz Paulo Rouanet (2008)<sup>251</sup>, Vinicius de Figueiredo (2009)<sup>252</sup> e Paulo César Gil Ferreira (2011)<sup>253</sup>. E ainda excertos de tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes (1981)<sup>254</sup> e Rubens Rodrigues Torres Filho (1987)<sup>255</sup>.

Por um lado (como Rubens Rodrigues e Morão) se traduz *Aufklärung* por iluminismo ou ilustração, e por outro, por esclarecimento (como Vinicius de Figueiredo e Floriano de Sousa Fernandes). A recepção crítica desse opúsculo kantiano no Brasil pode ser localizada em Rubens Rodrigues Torres Filho, sobretudo com seu: “Respondendo à pergunta: Quem é a

<sup>248</sup>(WA, AA 08: A481s) KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*. In: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-2010. Pela edição original do Mensário: KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Berlinische Monatsschrift*, 1784, 2, p. 481-494.

<sup>249</sup>KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”*. In: *Textos seletos*. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Tradução: Floriano de Sousa Fernandes. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 63-71.

<sup>250</sup>KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?* Tradução: Artur Morão. In: KANT, Immanuel. *A paz perpetua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 9- 18.

<sup>251</sup>KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* Tradução: Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008d.

<sup>252</sup>KANT, Immanuel. *Resposta à questão: O que é Esclarecimento?* In: PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação. *Antologia de Textos Filosóficos*. Org. Jairo Marçal. Tradução: Vinicius de Figueiredo. Curitiba: SEED-PR, 2009c. p. 406-415.

<sup>253</sup>KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* In: CASANOVA, Monica (ed.). *O que é Esclarecimento?* Tradução: Paulo César Gil Ferreira; revisão de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 23-36.

<sup>254</sup>SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Emancipação Difícil*. In: SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *O Iluminismo e os Reis Filósofos*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

<sup>255</sup>TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *À sombra do Iluminismo*. In: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. 2.ed. São Paulo: Iluminuras, 2004.

ilustração?”<sup>256</sup>, em *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. Mas o *quê* ou *quem* é esse sujeito crítico a quem Kant se refere, capaz de ousar saber, de se por entre o dogmatismo e o ceticismo como terceira via enquanto projeto crítico, um iluminista?

Consoante ao posicionamento kantiano no debate da *Berlinische Monatsschrift* com relação ao matrimônio e a necessidade do aval religioso, Kant se expressa em favor da liberdade religiosa como persecução da felicidade de determinação particular, de foro íntimo, ou seja, de cunho individual. Kant arroga à felicidade a liberdade do homem na opção dos meios para a sua persecução “desde que não fira a liberdade dos outros”.<sup>257</sup>

Para além da comum suposição de que Kant elogiara Frederico II por seguir um governo laico não determinando a religião de seu povo (ou mesmo em função de ser Kant favorável ao estabelecimento da religião protestante frente à contraposição católica), sua deferência ao governante, tal como apresentado aqui, se deveu sobretudo à compreensão de que a felicidade era questão particular. Ricardo Terra reafirmará isso ao colocar que determinar a religião é “constranger o outro a ser feliz de uma certa maneira” pelo que se estaria “tratando dos seus súditos como se fossem crianças”, ora, seria, pois, tratar seus cidadãos como se estivessem na menoridade.<sup>258</sup>

Poder, riqueza, honra, a própria saúde e o completo bem-estar e contentamento com o seu estado, a que damos o nome da felicidade, dão coragem e destarte também, muitas vezes, soberba, quando não há uma boa vontade para corrigir sua influência sobre o ânimo e, ao mesmo tempo, <sobre> todo o princípio do agir, tornando-os assim conformes a fins universais; (...) e, assim, que a boa vontade parece constituir a condição indispensável até mesmo da dignidade de ser feliz.<sup>259</sup>

Um ano antes, em 1783, em “Prolegômenos a toda Metafísica futura”, obra destinada à iniciação ao seu pensamento e recebida como obra da primeira crítica publicada nos moldes da ‘*Popularphilosophie*’<sup>260</sup>, Kant irá convocar os ilustradores de sua época a suspenderem suas

<sup>256</sup>TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Respondendo à pergunta: quem é a ilustração?* In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987. Primeira publicação em “Discurso”, 1º semestre de 1983, nº 14. Republicado no livro de sua organização: “*Ensaio de Filosofia Ilustrada*”, pela Brasiliense em 1987, e cuja segunda edição fora publicada pela Iluminuras em 2004.

<sup>257</sup>(KANT, 2011, p. 28) e (TERRA, 1995, p. 168).

<sup>258</sup>TERRA, Ricardo R. *Política Tensa. Ideia e Realidade na Filosofia da História de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995. p. 134.

<sup>259</sup>(KANT, 2009b, p. 103). Pela edição alemã lê-se: “Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande unter den Namen der Glückseligkeit machen Mut und hiedurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt und hiemit auch das ganze Prinzip zu handeln berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; (...), und so der gute Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein auszumachen scheint. (KANT, 2010, p. 15).

<sup>260</sup>Cf. Prefácio de Alexandre Morujão à Crítica da Razão Pura (KANT, 2011).

atividades enquanto não tiverem investigado o conceito que os sustenta, não terem respondido à própria possibilidade da Metafísica<sup>261</sup>.

Poucos anos depois, em 1786 e pelo mesmo Mensário Berlinese, com “O que é orientar-se no pensamento” Kant dirá para se inculcir o mais cedo possível a *Aufklärung*, a máxima que manda pensar por si mesmo.

Ou seja, como lançar a pergunta pela verdade antes de responder à *Aufklärung*, tal como resgatará Torres Filho, será um problema preliminar, mas que não deixaria de evocar o apelo lançado por Kant em seus Prolegômenos, de por de lado provisoriamente o trabalho antes de ter respondido o que é verdade.<sup>262</sup>

Com efeito, circunscreve-se a importância em que se situa a resposta de Kant a Zöllner, publicada naquele mesmo Mensário Berlinese no ano de 1784. Nela a ilustração é posta sob dúvida pela necessidade de se reafirmar a liberdade. Não como mera luz nas trevas, mas como um contínuo de ‘conscientização’, para uma época considerada em tempos de crítica. Crítica esta à qual tudo deveria submeter-se.<sup>263</sup>

Situa-se, portanto, a “Resposta à pergunta: O que é *Aufklärung*”, logo após a primeira edição de “Crítica da Razão Pura”, de 1781, e no mesmo ano de 1784 da publicação no mesmo mensário de “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”. A “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, em seu turno, obra que objetivou como fundamento para sua teoria moral, é de 1785, mais especificamente no ano subsequente à *Aufklärung*, situada entre as duas edições da Primeira Crítica. Em outubro de 1786, Kant publicará no mesmo *Berlinische Monatsschrift* o texto “O que significa se orientar no pensamento”, texto em que concluirá pelos ‘*Selbstdenkende*’, os que pensam por si mesmos e fazem uso público da razão, tendo recém sido eleito Reitor de sua Universidade (1786-88), e, em dezembro do mesmo ano ainda, eleito como membro da Academia de Ciências de Berlim<sup>264</sup>. Em 1787, publica então a segunda edição da “Crítica da Razão Pura”, cujas diferenças para a primeira são tão debatidas.

<sup>261</sup> (KANT, 2008c, p. 12).

<sup>262</sup> (TORRES FILHO, 1987, p. 88).

<sup>263</sup> (KANT, 2011, A XI). Em carta a Kant (Briefe, p. 271) de 16 de outubro de 1785, Moses Mendelssohn irá registrar que ele seria o único que sabia que o senhor Kant aceitaria contradições, e que até as prefere ao fanatismo. Pelo que conhecia dele, dirá Mendelssohn, a intenção de sua Crítica era apenas de banir a idolatria da escola da filosofia, deixando a cada um o seu direito de pensar diferentemente e defender a sua opinião em público. Mendelssohn, no entanto, temia que a filosofia tivesse os seus *Schwärmer* (fanáticos), que cegamente seguissem os outros e eram controlados mais fortemente do que os proselitistas, os fanáticos da religião positiva.

<sup>264</sup> Para dados biográficos de Immanuel Kant vide, por exemplo: HÖFFE, Ottfried. *Immanuel Kant*. Tradução: Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.



Um resgate cronológico que se mostra ao menos curioso. Entre as duas edições de sua principal obra teórica, Kant alcança prestígio político-acadêmico e vem a se manifestar publicamente em textos que, primeiro, versam sobre temas ético-políticos (tidos como práticos) e, segundo, usando para isso o mesmo mensário, a *Berlinische Monatsschrift*.<sup>265</sup>

Kant, então, irá afirmar a *Aufklärung* dedutivamente por meio de sua definição axiomática que já nas primeiras frases tem seus conceitos principais explicitados e explicados em tom de definição<sup>266</sup>.

Para Bahr (2002, p. 74-75), tal como referido acima, os textos publicados por Kant no Mensário Berlinense formam um conjunto de posições, os escritos do esclarecimento (*aufklärerische Schriften*), que, no entanto, são considerados textos ‘pré-críticos’ (ou menores), pois supostamente Kant teria superado suas posições. Com o descolamento da *Popularphilosophie* (Filosofia ‘popular’) dos primórdios da *Aufklärung*<sup>267</sup> para a incursão em novas posições críticas tal como representadas por Kant e Leibniz. Será então, com o ditado de Horácio: *sapere aude*, que Kant concluirá sua definição com um apelo ético: ‘decida-se pelo entendimento’ (*entschließ dich zur Einsicht*) ou ‘tenha a coragem de saber’ (*habe Mut zu wissen*).<sup>268</sup> Contudo, afinal, o problema central da *Aufklärung* permanece até hoje um problema político.<sup>269</sup>

Não se pretende assegurar com isso uma relação necessária entre os textos, mas evoca-se a pergunta sobre sua relação e o porquê de suas temáticas, desdobramentos que se buscou desenvolver no decorrer deste trabalho. Pela argumentação de Rubens Rodrigues para o seu “*Quem é a ilustração*” (apresentada adiante), no entanto, o nexos principal para a compreensão do opúsculo e seu contexto se desenvolve em torno das questões que Kant tratará em suas obras ditas maiores, e à partir da primeira crítica serão desdobramentos das questões que Kant tratará em suas Críticas posteriores ao opúsculo, a saber: “Crítica da Razão Prática”, de 1788, já após

<sup>265</sup> Bahr (2002, p. 75), tal como referido acima, considera os textos publicados no Mensário Berlinense como “os textos esclarecidos” de Kant, referindo-se ao conjunto de textos publicados por ele no Mensário.

<sup>266</sup> (BAHR, 2002, p. 77-78).

<sup>267</sup> Pode-se considerar a fase precoce da *Aufklärung* (*Frühaufklärung*) os anos finais do século dezessete e iniciais do dezoito aproximadamente, tendo como seus expoentes o próprio Leibniz, Christian Wolff e Thomasius, para citar alguns, e marca a passagem do Barroco para o Iluminismo. O que James Schmidt, em *German Enlightenment*, definirá esquematicamente como primeiro período da *Aufklärung* alemã (por característica linguística e não por domínio político-territorial) estará compreendido entre as primeiras preleções em alemão de Christian Thomasius em 1688 até a morte de Christian Wolff em 1754. O segundo período seria a gradual cadência da influência da filosofia de Wolff, tradição dominante na maioria das universidades já pouco antes de sua morte, até seu marco de época com a Crítica da Razão Pura, de 1781.

<sup>268</sup> (BAHR 2002, p. 78). Perceba-se aqui como Bahr traduz *sapere* do ditado de Horácio por *Einsicht* ou *wissen* (idem, p. 57), o que logo mais será posto em questão.

<sup>269</sup> (BAHR, 2002, p. 84).

a segunda edição da primeira crítica, e a terceira crítica, a “Crítica da Faculdade do juízo”<sup>270</sup>, de 1790, com as recepções que suas leituras têm ensejado.

Não obstante, dirá Torres Filho, o problema ainda é um problema político: se por um lado “é simplesmente histórico constatar” que desde o início o lema ‘ousar saber’<sup>271</sup> (*sapere aude*), formulado mais tarde por Kant em nome de uma valorização do uso não tutelado do intelecto, já era praticado pelos primeiros ‘ilustradores’; por outro, foi justamente por oposição a toda *auctoritas* (e, em particular, a da revelação cristã), que se definiu, desde início, o movimento da Ilustração. Seu gesto inaugural é, por definição, o desmascaramento da autoridade como preconceito, inibidor do livre exercício da luz natural, que cabe, por direito, a todos os homens.<sup>272</sup> Mas que essa Ilustração viesse a buscar, deliberada e metodicamente, uma definição de si mesma e, num movimento reflexivo, desviar-se de seus objetos para ilustrar-se sobre sua própria natureza só irá acontecer na formulação da pergunta: “O que é a Ilustração?” e em sua “Resposta” por parte de Kant (1784) – é, sintomaticamente, consequência dessa sua mesma colocação perante um oponente que, afinal, não pode sair perdendo: o poder constituído.<sup>273</sup>

Independente das determinações empíricas, ou restrições de fato, Kant afirma a Ilustração plenamente de direito, a conquista da autonomia pela própria autonomia é uma condição exterior, porém negativa, pois é liberdade enquanto ausência de tutela para fazer-se uso público da razão. Trata-se da ousadia do saber, pois “a palavra de ordem pela qual os tutores mantinham e procuram continuar mantendo seus tutelados na minoridade era: “Não raciocineis, mas obedecei!””<sup>274</sup>

Para explicar essa relação, e como guisa de comentar o texto, Rubens Rodrigues usará “O sobrinho de Rameau”, tido como símbolo do iluminismo, para analisar o texto “em sua estrutura ou em seu ‘drama’, não somente como testemunho de um acontecimento na história

<sup>270</sup> Pela tradução de Valério Rohden e António Marques. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a. Conforme resgata Rubens Rodrigues, o aparente absurdo da possibilidade da faculdade de desejar ser a própria causa de seu objeto será razão para uma explicação por parte de Kant que ensejou a mudança da primeira para a segunda introdução à Crítica do Juízo. Cf. KANT, Immanuel. *Duas introduções à crítica do juízo*. Tradução: Ricardo Terra (org.) e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1995. E ainda PERIN, Adriano. *Por que Kant escreve duas introduções para a crítica do juízo?* Belo Horizonte, *Kriterion* nº 121, Jun./2010, p. 129-147. Perin assim destaca que as duas primeiras críticas garantem a natureza e a liberdade como duas legalidades determinantes apenas no âmbito inerente aos seus domínios próprios. Assim sendo, a terceira Crítica atesta agora um ‘grande abismo’ entre o domínio teórico e o domínio prático da razão.

<sup>271</sup> Torres Filho (2004), usa o *sapere aude* com duas traduções, uma como ‘ousai saber’ (p. 86) e outra como ‘ousar saber’ (p. 78)

<sup>272</sup> Conforme indica Rubens Rodrigues Torres Filho, uma visão de conjunto sobre o papel da Ilustração na cultura alemã pode ser encontrado em Peter Pütz, *Die Deutsche Aufklärung*, Darmstadt, 1979.

<sup>273</sup> (TORRES FILHO, 2004, p. 75).

<sup>274</sup> (TORRES FILHO, 2004, p. 86).

da filosofia moderna (o encontro da Ilustração com seus limites), mas também como “jogo entre dois discursos: o filósofo às voltas, e em apuros, com seu cínico”.

Assim se apresenta o “parceiro arisco que nunca se põe por inteiro em cena” pela “astúcia que sabe empregar para manter-se sempre fora do lugar (...) defendendo com ciúme esse exílio privilegiado”. Uma cena que, “tal como foi montada pela filosofia clássica das Luzes, põe em confronto o filósofo ilustrado e o antifilósofo cínico, num jogo de espelhos e de provocação que talvez não tenha esgotado ainda todos os seus recursos.”<sup>275</sup>

Para tanto, dirá Torres Filho, o ensaio de Kant é instrutivo como marca da travessão conceitual do texto de Diderot em que um “porta-voz de uma outra volta da Ilustração” delineia um ensaio de administrar a relação do “discurso ilustrado com seu Outro, com sua inserção no social e na pantomima geral”. Segundo Torres Filho, Kant se dedica a examinar o que é a Ilustração, propondo uma “solução engenhosa para o desenvolvimento das Luzes, estudando o melhor modo, para a humanidade, de beneficiar-se com o uso livre da razão que lhe é concedido”. Sua solução para o exercício da liberdade será fazer dois usos da razão: “o uso público, que não deve sofrer restrição de espécie nenhuma, e o uso privado, que pode estar sujeito a restrições sociais.”

Com efeito, dirá Rubens Rodrigues traduzindo na linguagem do enciclopedista Diderot, o exercício da liberdade se dá “em parte” por “exercer as pantomimas sociais, praticar os idiotismos do *métier*, sem prejudicar a ordem estabelecida”<sup>276</sup>, como a verdade instituída. Por outra parte, se dá em “dar asas à liberdade ilimitada de pensar, alçar-se ao epiciclo de Mercúrio, desde que em público, como autor de livros e de artigos, escritor e cidadão do mundo”, como a verdade instituinte.

Desse modo, compreendendo-se aquele que “em vez de dançar, marcha”, o aparente paradoxo dos limites da razão trabalha em benefício da filosofia. O recado que Kant estaria dando a Diderot por radicalizar-se apressadamente é de que cabe explicitar o poder. Dessa forma, e no limite, seria obedecendo ao poder que se poderia raciocinar o quanto se quer. Entendeu-se com isso, portanto, o sustentáculo da frase iluminadora: “raciocinai o quanto quiserdes, mas obedecei”.<sup>277</sup>

---

<sup>275</sup> (TORRES FILHO, 2004, p. 53).

<sup>276</sup> (Ibid, p. 62).

<sup>277</sup> (KANT apud TORRES FILHO, 2004, p. 63).

*Como orientar-se no pensamento e uma nota à querela espinosista*<sup>278</sup>

A máxima que manda pensar por si mesmo é a *Aufklärung*.<sup>279</sup>

Na apresentação de sua tradução brasileira para o texto “Como orientar-se no pensamento”, Joãozinho Beckenkamp situa este opúsculo kantiano, publicado em outubro de 1786 no Mensário Berlinense, portanto pouco após a morte de Frederico II, como uma resposta<sup>280</sup> de Kant ao debate “deflagrado no ano anterior, com a publicação do livro sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Moses Mendelssohn, de F. H. Jacobi.”<sup>281</sup>

Segundo sustenta Beckenkamp, o debate se dera em torno da “Querela do Panteísmo”, sendo que Mendelssohn teria assumido a parte de Lessing (então já falecido em 1781), seu amigo e correligionário, por este ter sido depreciado com o atributo de ‘espinosista’, à época um adjetivo pejorativo. Ao defender Lessing contra as acusações de Jacobi de suposto panteísmo e ateísmo, Mendelssohn teria então deflagrado um debate “de enorme importância para o desenvolvimento da filosofia alemã”. Assim, com sua posição, Kant teria oferecido com seu texto<sup>282</sup> uma resposta direta a Jacobi frente a acusação de Lessing, defende Beckenkamp, que seria um dos maiores representantes da “frente esclarecida”<sup>283</sup>. Motivação para essa posição Beckenkamp encontra na carta de Mendelssohn a Kant de 16 de outubro de 1785<sup>284</sup>.

James Schmidt (1992, p. 101) indica que a acusação de “espinosismo” era então equivalente a “ateísmo”, e a sugestão de que Lessing, o “orgulho do Iluminismo”, teria sido levado a abraçar o que Jacobi teria caracterizado como “fatalismo sem deus” seria um “golpe em tudo o que Mendelssohn e seus colegas da *Aufklärung* de Berlim” tinham por mais caro.

<sup>278</sup> Kant, neste mesmo texto referido, apropriadamente indicará a referência à querela do espinosismo: “É difícil compreender como é que os mencionados sábios [*Gelehrten*] puderam encontrar na *Crítica da razão pura* um apoio prestado ao spinozismo.” (KANT, 2012b, p. 57, grifo do autor).

<sup>279</sup> (KANT, 2012b, p. 61).

<sup>280</sup> Cf. Onora O’Neill, “Vindicating Reason”, quando apresenta a origem de “Esclarecimento” e de “Orientar-se no pensamento”. In: GUYER, Paul. *The Cambridge Companion to Kant*. 1999. p. 280-308.

<sup>281</sup> BECKENCAMP, Joãozinho. *O quer dizer: orientar-se no pensamento*. In: Entre Kant e Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. Aqui, p. 14. Trata-se de Friedrich Heinrich Jacobi, de quem Mendelssohn, ao final de sua vida, se tornou o antagonista na controvérsia sobre o panteísmo.

<sup>282</sup> Cf. FLEISCHACKER, Samuel. *What is Enlightenment*. Oxon: Routledge, 2013. Para Fleishcacker, tem-se em “The Fate of Reason” (1993), de Frederick Beiser, sobretudo nos capítulos 2 e 4, um detalhado registro do debate intelectual ao qual “Como orientar-se no pensamento” contribuiu.

<sup>283</sup> (BECKENCAMP, 2004, p. 12).

<sup>284</sup> (KANT, 1972, p. 413).

Com isso, o ensaio de Mendelssohn “o que é esclarecer” seria um último testamento de fé em uma posição já sob severo ataque.<sup>285</sup>

Desta feita, Biester, o bibliotecário real e editor do mensário, teria insistido para que Kant reagisse ao desafio lançado por Jacobi, sendo que a resposta de Kant viria a reagir mais a Mendelssohn e seu texto “Horas matutinas ou Lições sobre a existência de Deus” (*Morgenstunden*) que a Jacobi. Em carta a C. G. Schütz de fim de novembro de 1785<sup>286</sup> Kant virá a considerar Mendelssohn um racionalista acrítico (ao menos com relação aos fundamentos da Crítica da Razão Pura), e Jacobi um devaneador em metafísica por subtrair da razão a decisão final. Em outra carta a Kant, desta vez de M. Herz em 27 de fevereiro de 1786<sup>287</sup>, ex-aluno de Kant, ele teria sido exortado a escrever com um basta sobre a desfeita a respeito de Lessing.<sup>288</sup>

Schmidt<sup>289</sup> defenderá que a contribuição de Kant com “O que é orientar-se no pensamento” para a *Berlinische Monatsschrift* se distancia de ambos os lados. Para ele, Kant estaria argumentando contra Jacobi quando afirma que “buscar orientação” no pensamento especulativo não é “necessitar de um apelo a algum alegado senso de verdade”, nem a alguma “intuição transcendental de fé”; a razão é aqui suficiente<sup>290</sup>. Contra Mendelssohn dirá que a razão não poderia prover os tipos de provas da existência de Deus que Mendelssohn ofereceu em sua *Morgenstunden* (ter “conhecimento dos objetos suprassensíveis”). Com isso, para Schmidt, Kant estaria, portanto, em sua resposta ao que é esclarecimento, reinterpretando o significado de *Aufklärung* no curso das linhas da Crítica da Razão Pura.

Com efeito, para Beckencamp, várias teriam sido as exortações a Kant para que se posicionasse, inclusive em função de Jacobi estar se “apropriando indevidamente de passagens da Crítica da Razão Pura, no sentido de comprometer também a filosofia crítica com sua acusação de racionalismo ateuista”. Tal como identifica Beckencamp a carta de Schütz escrita em fevereiro de 1786 a Kant<sup>291</sup>.

---

<sup>285</sup> Para discussões a respeito da disputa, ver Beiser, “Fate of Reason” (p. 44-126); Beck, “Early German Philosophy” (p. 352-374); e Heinrich Scholz (ed.) “Die Hauptschriften zum Pantheismumsstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn (Berlin: Reuther&Reichard, 1916, p. lix-lxxvii).

<sup>286</sup> (KANT, 1972, p. 428).

<sup>287</sup> (KANT, 1972, p. 432).

<sup>288</sup> (Ibid., p. 15).

<sup>289</sup> (SCHMIDT, 1992, p. 101).

<sup>290</sup> (KANT, 1972, p. 307). “De fato, somente a razão, e não um suposto e misterioso sentido da verdade, uma exaltada intuição sob o nome de fé, na qual a tradição ou a revelação podem ser enxertadas, (...), unicamente a autêntica e pura razão humana é a que se torna necessária e aconselhável para servir de orientação. (KANT, 2012b, p. 47).

<sup>291</sup> (KANT, 1972, p. 430).

Também Biester teria corroborado essa posição de defesa kantiana frente à alegação ateuista quando, em carta de 11 de junho de 1786<sup>292</sup> escreve para que “Kant se manifeste publicamente sobre o desafio lançado por Jacobi aos bastiões do Esclarecimento”.<sup>293</sup> E chegaria Biester, também em carta de 08 de agosto de 1786, a agradecer pelo texto enviado para o debate em questão, se referindo propriamente ao texto de “Como orientar-se no pensamento”.

Assim, por um lado, “orientar-se no pensamento” é recebido como uma orientação da razão em contiguidade à crítica do suprassensível instaurada pela Crítica da Razão Pura e os limites da faculdade do conhecimento ao campo da experiência possível. Com esse esquematismo, os significados das perguntas e das respostas a essas perguntas se dão no âmbito da teoria do conhecimento, e os conceitos exigem uma referência no domínio da experiência possível, ainda que não efetiva, para fazerem sentido; dela dependendo sua verdade.

Por outro lado, nesse mesmo texto, Kant dá outros elementos, mais afeitos talvez ao movimento geral da *Aufklärung* enquanto questionamento à autoridade. Enquanto que em “O que é Aufklärung” a máxima se dirige à ousadia do saber com liberdade, “Orientar-se no pensamento” apresentará o único senhor ao qual a liberdade está sujeita e deve obedecer, a razão. Ainda assim, em seu parágrafo conclusivo do texto, Kant conclamará:

amigos do gênero humano, [...] admiti aquilo que depois de cuidadoso e honesto exame vos pareça digno de fé [*am glaubwürdigsten scheint*], quer se trate de fatos [*Fakta*] quer sejam princípios da razão [*Vernunftgründe*]. Somente não contesteis à razão aquilo que faz dela o supremo bem na Terra, a saber, o privilégio de ser a **definitiva pedra de toque da verdade**.<sup>294</sup>

Certamente, a pedra de toque da razão de certa forma se apresenta como condição para o pensar, condição para orientar-se no pensamento e pensar por si mesmo. A saída da minoridade seria encontrar em si mesmo a pedra de toque e pensar por si mesmo.

Mas retome-se, para destacar, o que, em seu “Manual dos Cursos de Lógica”,<sup>295</sup> Kant irá indicar no âmbito das perfeições lógicas quais seriam “as regras e as condições universais para evitar o erro em geral”<sup>296</sup>, e o maior benefício para a verdade seria explicar a origem do erro e não somente sua refutação<sup>297</sup>. E seriam estas as regras: “pensar por si mesmo (*selbst zu denken*)”; “pensar colocando-se no lugar de um outro (*sich in der Stelle eines Andern zu denken*); e “sempre pensar de acordo consigo mesmo (*jederzeit mit sich selbst einstimmig zu*

<sup>292</sup> (KANT, 1972, p. 455).

<sup>293</sup> (Ibid., p. 18).

<sup>294</sup> (KANT, 2012b, p. 61, grifo próprio).

<sup>295</sup> (KANT, 2006). Publicado por Gottlob Benjamin Jäsche sob orientação de Kant.

<sup>296</sup> (Ibid, p. 117).

<sup>297</sup> (Ibid, p. 115).

*denken*)”. Kant, afirmará ali ainda que a máxima do pensar por si mesmo é a máxima do esclarecimento: “a máxima do pensar por si (*selbstdenkens*) pode chamar-se esclarecida (*aufgeklärte*).”<sup>298</sup>

Então, Kant dirá que haveria ainda uma pedra de toque exterior para a própria verdade, um “indício exterior” que serviria de pedra de toque da verdade pela “comparação (*Vergleichung*) de nossos juízos com os juízos dos outros”, porque a comparação do juízo próprio com o juízo do outro em inconciliabilidade (*Unvereinbarkeit*) é “um indício exterior do erro”<sup>299</sup>. A verdade, portanto, se apresenta pelos indícios de acordo entre os juízos, ora, entre sujeitos, e o intelecto comum serveria como pedra de toque para descobrir as falhas do uso técnico:

O intelecto humano comum (**der gemeine Menschenverstand, sensus communis**) é também, em si mesmo, uma pedra de toque para descobrir as falhas do uso **técnico** do intelecto, o que significa: **orientar-se pelo intelecto comum no pensamento (im Denken)** ou no uso especulativo da razão, quando o intelecto **comum** é usado como amostra para o julgamento da correção do uso **especulativo**.<sup>300</sup>

E, assim, na nota conclusiva àquela conclamação aos amigos do gênero humano, “o que é orientar-se no pensamento” significa pensar a todo tempo por si mesmo sob a máxima da *Aufklärung*.

Pensar por si mesmo significa procurar em si mesmo a suprema pedra de toque da verdade [*Proberstein*] (isto é, em sua própria razão); e a máxima que manda pensar por si mesmo é o esclarecimento [*Aufklärung*].<sup>301</sup>

Ainda nessa nota, refutará aqueles que acham que esclarecimento é conhecimento [*Kenntnis*], pois ele:

é antes um princípio [*Grundsatz*] negativo no uso da capacidade de conhecer, e muitas vezes quem tem enorme riqueza de conhecimentos mostra ser menos esclarecido no uso destes.<sup>302</sup>

Seguirá a mesma nota indicando que a máxima do esclarecimento responderia à máxima moral do imperativo categórico:

<sup>298</sup> (KANT, 2006, p. 117). Em sua Crítica da Faculdade do Juízo, publicada em 1790, Kant (2012a, p. 148) irá apresentar as máximas do entendimento humano comum: “1. pensar por si; 2. pensar no lugar de qualquer outro; 3. pensar sempre em acordo consigo próprio. A primeira é a máxima da maneira de pensar livre de preconceito (*Vorurteil*). A segunda, a da maneira de pensar alargada; a terceira, a da maneira de pensar consequente.” Neste mesmo trecho irá ainda tratar da *Aufklärung*, definindo-na como “libertação da superstição”; e o que constituiria o verdadeiro esclarecimento é o simplesmente negativo (Cf. com a edição da Reclam, p. 226). Roberto Aramayo (2013) irá apresentar esta como sendo uma forma colateral, indireta, de definir a *Aufklärung*; esses três pontos, no entanto, também são por Kant apresentados como os critérios de pedra de toque da verdade, já em 1783, nos Prolegômenos, ou seja, *Aufklärung* como critério de verdade.

<sup>299</sup> (KANT, 2006, p. 117, grifo do autor).

<sup>300</sup> (Ibid, grifos do autor).

<sup>301</sup> (KANT, 2012b, p. 61).

<sup>302</sup> (KANT, 2012b, p. 61).

Servir-se de sua própria razão não quer dizer outra coisa senão, em tudo aquilo que devemos admitir, perguntar a nós mesmos: achamos possível estabelecer como princípio universal do uso da razão aquele pelo qual admitimos alguma coisa ou também a regra que se segue daquilo que admitimos?<sup>303</sup>

E por isso, Kant concluirá esta sua nota com uma referência à educação para o esclarecimento, pois enquanto jovens e menores: será fácil “estabelecer o esclarecimento mediante a educação; deve-se apenas começar cedo e habituar os jovens espíritos a esta reflexão”, já que, conforme afirma Kant, qualquer indivíduo pode realizar consigo mesmo o exame quanto à possibilidade de se estabelecer como princípio universal do uso da razão o princípio pelo qual se admite algo.<sup>304</sup>

Será, pois, nesse sentido que Kant irá apresentar, em “Como orientar-se no pensamento” os livre-pensadores (*Selbstdenkende* – aqueles que procuram em si mesmos a pedra de toque da verdade), os quais, “após terem sacudido de si o jugo da menoridade, espalharão (...) o espírito (...) do próprio valor e da vocação de (...) pensar por si mesmo”<sup>305</sup>.

Para Kant, então, o esclarecimento se dá pela “reforma do modo de pensar”, o que uma revolução, que antes se amarraria por novos preconceitos no lugar de antigos, jamais poderia produzir. Conforme seguirá Kant, “para este esclarecimento, não é exigido (...) senão a liberdade (...) de fazer em todas as circunstâncias uso público da razão.”<sup>306</sup>

Desse modo, e considerando-se sua exposição especificamente a respeito da religião, aqui resgatada ainda que não objeto de análise, Kant não se opusera diretamente à reverência religiosa em si, até por que defendia a ‘fé da razão’, a religião cosmopolita. “Tudo o que o homem (...) imagina poder ainda fazer para se tornar agradável a Deus é simples ilusão religiosa”.<sup>307</sup>

Sendo, pois, favorável ao uso público da razão como sempre livre, Kant se pronunciaria antes favorável a não imposição da sanção religiosa, tal como irá desenvolver seus argumentos em “A Religião nos limites da simples razão” e pelo que, em “O que é o esclarecimento?”, anunciaria ser aquele ato religioso de sanção do matrimônio um uso privado da razão do tipo que prejudicaria o progresso do esclarecimento.<sup>308</sup>

---

<sup>303</sup> (Ibidem).

<sup>304</sup> (KANT, 2012b, p. 61-62).

<sup>305</sup> (KANT, 2012b, p. 65).

<sup>306</sup> (Ibidem).

<sup>307</sup> (KANT, 2008b, p. 172).

<sup>308</sup> (KANT, 2008b, p. 172).



Ao considerar sua época não esclarecida, mas ainda em tempos de esclarecimento, a fé histórica seria de razão privada e não pública, como uma fé da razão; e a imposição da sanção seria uma restrição contingente à liberdade universal.

Quando um governo não quer que se considere como coacção de consciência o facto de proibir dizer publicamente a minha própria opinião religiosa, embora não impeça ninguém de pensar em segredo na sua casa o que achar bem, costuma gracejar-se a tal respeito e dizer que isso não é nenhuma liberdade por ele concedida, pois é algo que, de qualquer modo, não pode impedir. Mas o que não consegue o poder supremo mundano realizá-lo, no entanto, o poder espiritual, a saber, proibir inclusive o pensar, e impedi-lo efectivamente, a ponto de ser até capaz de impor semelhante coacção, ou seja, a proibição de pensar de modo diverso do que tal poder prescreve, aos seus poderosos superiores.<sup>309</sup>

Opusera-se antes à imposição da sanção, a imposição de uma religião específica e imposta heteronomamente com referência a ritos religiosos historicamente determinados – uma doutrinação da lei eclesiástica privada frente ao ato humano esclarecido de razão pública. Seria prudente, afirma Kant, ao não se necessitar de “qualquer doutrina histórica”, começar pela fé religiosa pura e dela “fazer seguir-lhe a fé histórica, que com ela se harmoniza”. Assim, ao ser universalmente obrigatória, ser doutrina universalmente válida, “só deste modo a fé histórica tem um valor moral puro, porque é livre e não forçada por nenhuma ameaça (caso em que jamais pode ser sincera).”<sup>310</sup> Afinal,

não há numa religião universal nenhum dever particular para com Deus; pois Deus nada de nós pode receber; não podemos agir nem sobre Ele nem para Ele. Se da reverência que lhe é devida se pretender fazer semelhante dever, não se tem conta que esta reverência não é uma acção particular da religião, mas a disposição de ânimo religiosa em todas as nossas acções conformes ao dever em geral. Se se disser: ‘Importa obedecer mais a Deus do que aos homens’, isto significa apenas que: se mandamentos estatutários, a cujo respeito os homens podem ser legisladores e juizes, entram em conflito com deveres que a razão incondicionalmente prescreve e sobre cujo seguimento ou transgressão somente Deus pode ser juiz, a autoridade daqueles deve ceder perante a destes.<sup>311</sup>

A compreensão desse ‘histórico’ e da própria Filosofia da História em Kant mostra-se, com isso fundamental. A partir dela a noção de *Aufklärung* poderá ter o seu campo de sentidos ampliado, o que cabe ainda explorar posteriormente.

Dessa forma apresentado, os livres pensadores de Kant teriam na questão “Como orientar-se no pensamento” certamente algo além da querela com o espinosismo, tal como costuma ser reduzido este texto kantiano. Nele, e em nota conclusiva, Kant<sup>312</sup> indicará justamente a tarefa de inculcar, ou seja, impor o mais cedo possível na educação do ser humano a *Aufklärung*, a máxima da ousadia de saber e de pensar por si mesmo, de modo a permitir o

<sup>309</sup> (Idem, p. 139).

<sup>310</sup> (Idem, p. 183-184).

<sup>311</sup> (Idem, 2008b, p. 156).

<sup>312</sup> (KANT, 2012b, p. 62).

desenvolvimento do espírito livre do pensamento. Para além de uma orientação do entendimento, orientar-se no pensamento seria seguir a máxima do pensar por si mesmo, o pensar sem tutela, com determinação e coragem de fazer uso de seu próprio entendimento. Capaz de *Einsicht e*, talvez, até de uma própria ‘imaginação criadora’, os ‘livre-pensadores’ poderão então, segundo Kant, se não o rejeitarem ao menos contradizer ao escrever outra metafísica própria<sup>313</sup>.

Pois, o que impede o pensar por si mesmo é a coação civil, a coação à consciência moral e a coação de qualquer outra razão que não a própria. Nas palavras de Kant:

À liberdade de pensar opõe-se *em primeiro lugar* a coação civil. Sem dúvida se ouve dizer: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a de *pensar*. Mas quanto e com que correção poderíamos nós *pensar*, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles! Portanto, (...) este poder exterior que retira dos homens a liberdade de *comunicar* publicamente seus pensamentos lhes rouba também a liberdade de *pensar*, o único tesouro que ainda nos resta apesar de todas as cargas civis, e graças ao qual unicamente pode ainda ser produzido um remédio contra todos os males desta situação. *Em segundo lugar*, (...) se opõe a toda coação à *consciência moral*. É o que acontece quando, sem qualquer poder exterior em matéria de religião, há cidadãos que se arrogam o papel de tutores dos outros. *Em terceiro lugar*, a liberdade de pensamento significa que a razão não se submete a qualquer outra lei senão *aquela que dá a si própria*. E seu contrário é a máxima de um *uso sem lei* da razão. (...) se a razão não quer se submeter à lei que ela se dá a si própria, tem de se curvar ao jugo das leis que um outro lhe dá.<sup>314</sup>

Em questão, portanto, ao final do artigo de Kant, constam as preocupações do pensar livremente e a defesa da liberdade de se expressar tal pensamento ao público (o uso público da razão). Talvez motivadas pelas expectativas quanto às mudanças mais restritivas pelo novo regime conservador de Frederico Guilherme II e o retorno da censura após a morte de monarca iluminista Frederico o Grande, Kant se perguntará do que importaria pensarmos mais ou menos corretamente se não pudermos comunicar nossas convicções aos outros.

Desse modo, como última nota ao final de seu texto sobre como orientar-se no pensamento, Kant irá afirmar que a liberdade não poderia ser declarada, isso de nada serviria. Sair do jugo de outro não se dá por imposição. É consequência inevitável de tais coações, e no limite de pensar sem leis e não atender ao mando das leis que a razão dá a si própria, que a liberdade de pensar é perdida sob o mando de outrem. E isso não por alguma infelicidade, mas por verdadeira temeridade, por excesso de ousadia é que se perderia a liberdade por uma leviana insensatez. Contudo, Kant ainda mantém: “somente não contesteis à razão aquilo que faz dela o supremo bem na terra, a saber, o privilégio de ser a definitiva pedra de toque da verdade”<sup>315</sup>.

<sup>313</sup> (KANT, 2006, p. 22).

<sup>314</sup> (KANT, 2012, p. 59, grifo do autor).

<sup>315</sup> (KANT, 2012b, p. 59-61).

Ao tom do opúsculo do esclarecimento: raciocinai o quanto quiserdes, mas obedecei.<sup>316</sup> Não seria antes em um estado livre ser lícito a cada um pensar o que quer e dizer o que pensa?

Portanto se ninguém pode renunciar à sua liberdade de julgar e pensar o que quiser, e se cada um é senhor dos seus próprios pensamentos (...), jamais será possível, numa comunidade política, tentar sem resultados funestos que os homens, apesar de terem opiniões diferentes e até opostas, não digam nada que não esteja de acordo com aquilo que prescrevem as autoridades. Nem os mais avisados conseguem guardar silêncio, quanto mais a plebe! Os homens têm, habitualmente, o defeito de confiar aos outros os seus desígnios, ainda quando seria preferível ficar calados: um poder que negue aos indivíduos a liberdade de dizer e de ensinar o que pensam será, por conseguinte, um poder violento.<sup>317</sup>

*Sapere Aude*: ousadia de conhecimento ou busca por sabedoria?

dimidium facti qui coepit habet;  
**sapere aude**; incipe!  
 qui recte vivendi prorogat horam.<sup>318</sup>

Muitos são os escritos de Horácio que foram publicados pela *Berlinische Monatsschrift*. Ao todo, o Mensário iluminista publicou 71 textos dedicados ao poeta da antiguidade clássica em traduções apresentadas por diversos colaboradores<sup>319</sup>. Seja em sua versão original latina, seja traduzido para o alemão, Horácio foi agraciado com ao menos 20 textos só entre 1783 e 1786, os anos iniciais do Mensário, sendo sobretudo trechos de suas Odes. Apenas um texto deste período foi concedido a uma de suas epístolas; justamente a Epístola a Lollius destacada na epígrafe<sup>320</sup>.

<sup>316</sup> (Idem, p. 71.).

<sup>317</sup> Espinosa, Prefácio ao Tratado Teológico-Político. Tradução: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

<sup>318</sup> HORACE. *Satires, Epistles, Ars Poetica*. T. E. Page (ed); Tradução: H. Rushton Fairclough. London: William Heinemann, 1942. p. 264, grifo próprio. Tradução para o vernáculo a seguir.

<sup>319</sup> Conforme se pode verificar por meio da pesquisa ao sítio disponibilizado pela Universidade de Bielefeld, a primeira tradução dos textos de Horácio foi publicada já em 1783 e foi oferecida justamente por Karl Wilhelm Ramler, assim como a segunda na edição de 1783,2. Já a terceira tradução oferecida pelo mensário é propriamente o texto da Epístola, edição 1783,2, e único a ser traduzido por J. C. Blum. Da quarta (1783) tradução em diante até a 40ª (1798) contribuição aportada de Horácio novamente se retoma às traduções oferecidas por Ramler, e todas são Odes. De 1799 a 1800 (67ª contribuição aportada de Horácio) será J. H. Voß que oferecerá as traduções. Em 1805, a contribuição 68 de Horácio, se tem a tradução de G. S. Falbe, sendo sua primeira colaboração uma tradução de outra das poucas epístolas oferecidas. Depois disso, em 1805, as traduções serão feitas por G. L. Spalding em colaboração com G. S. Falbe. A contribuição de nº 70, de 1806, foi feita novamente por Voß, sendo que a última encontrada, de 1809, teve a tradução de F. H. Bothe.

<sup>320</sup> Cf. os originais da *Berlinische Montasschrift* digitalizadas pela Universidade de Bielefeld. Disponível em: <[http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/Berlinische\\_Monatsschrift/](http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/Berlinische_Monatsschrift/)>. Acesso em 18/01/2017.

No bojo dessa epístola consta a expressão ‘*sapere aude*’, a qual veio a se tornar o mote iluminista. Kant também fará uso dessa expressão para anunciar por meio daquele Mensário a sua definição de esclarecimento enquanto saída da menoridade, usando-a como mote da *Aufklärung* alemã. O seu uso dos termos mantidos em latim, contudo, impõe a pergunta sobre o significado dessa expressão legada por um dos maiores poetas da Roma Antiga, proferida em tempos de decadência política e moral.

O conselho horaciano posto em tom imperativo por Kant no primeiro parágrafo de sua definição de *Aufklärung*, lança, assim, a pergunta que guiará as reflexões deste excerto, isto é, sobre o significado e a função da expressão mantida no latim como uma advertência ao entendimento assim como à virtude. O ousar saber, portanto, passaria na própria noção kantiana de esclarecimento de um ‘tenha coragem de conhecer’ para um ‘tenha coragem de buscar sabedoria’; e, desse modo, passaria para uma composição de entendimento e virtude na formação do caráter para a persecução da maioridade.

Nas publicações da *Berlinische Monatsschrift*, as traduções de Horácio geralmente eram oferecidas pelo poeta da casa do Mensário e seu principal tradutor do latim, Karl Wilhelm Ramler<sup>321</sup> (conhecido como o ‘Horácio da Prússia’). A Epístola de Horácio a Lollius, no entanto, foi traduzida por Joachim Christian Blum (aluno de Ramler e de Baumgarten)<sup>322</sup>, sua primeira e única tradução de Horácio para o Mensário.<sup>323</sup>

<sup>321</sup> (BAHR, 2002, p. 75). Bahr afirma ainda que, além de poeta da casa do mensário e seu principal tradutor, Ramler chegou a contribuir com mais de 200 textos para o Mensário.

<sup>322</sup> Joachim Christian Blum (1739-1790) foi aluno de poética de K. W. Ramler durante seu tempo de escola no Joachimsthaler Gymnasium e posteriormente foi recomendado por Ramler a estudos superiores com Alexander Gottlieb Baumgarten em Frankfurt, concluindo o *Triennium* acadêmico em 1762. Segundo relata Fricke (1957), Blum tinha profundas relações com o grupo que chamou de os “*Berliner Aufklärer*” e a *Berlinische Monatsschrift*, mas não gozava de muita fama em sua cidade (Ratenau), tendo recebido o apelido de ‘devaneador’ por lá não assumir um papel público. Em 1774, Blum funda o jornal *Spaziergänge* e na abertura consigna sua resposta dizendo que precisava caminhar, em partes para sequer poder pensar, em partes para pensar assim como pensou e não de outra maneira (“*In kurzem sollt Ihr mit meinen besten Spaziergängen so bekannt seyn, als nöthig ist, Euch zu überzeugen, daß ich spazieren mußte, bisweilen um überhaupt zu denken, bisweilen nur um grade so und nicht anders zu denken, als ich gedacht habe.*”). Já em 1788, Blum se tornará renomado por seu ensaio sobre a morte e a imortalidade (“*Über Tod und Unsterblichkeit*”), publicado na *Berlinische Monatsschrift* em de outubro de 1788. Vide FRICKE, Hermann. *Joachim Christian Blum: Der spaziergänger von Ratenau*. In: *Jahrbuch für brandenburgische Landesgeschichte*. Band 8. HENNING, Martin; GEBHARDT, Heinz (ed.). Berlin: Landesgeschichtliche Vereinigung, 1957. p. 5-12.

<sup>323</sup> Hermann Fricke ainda traz notícias emblemáticas das profundas relações de Blum com o que chamou de os “*Berliner Aufklärer*”, afirmando que em 1782 aquela Sociedade recebeu a informação de que a ordem jesuíta estaria sendo organizada com pretensões secretas de reconquistar toda a Alemanha para sua única santificadora Igreja, a partir do que o Ministro Zedlitz ordenara a seu jovem Diretor do Friedrich-Werderschen-Gymnasium de Berlim, Friedrich Gedike e seu Secretário de Gabinete Ministerial, Johann Erich Biester, que fizessem publicar a *Berlinische Monatsschrift*, que apareceu então em janeiro de 1783 expressamente para defender a liberdade protestante. Entre os funcionários do Mensário, Fricke lista Ramler e o teólogo Spalding, além de Sack, Hamann e Kant, mas principalmente os alunos de Baumgarten Anton Friedrich Büsching, à época diretor de um monastério, e o aqui em questão J. C. Blum. Vide: FRICKE, Hermann. *Joachim Christian Blum: Der spaziergänger von Ratenau*. In: *Jahrbuch für brandenburgische Landesgeschichte*. Band 8. Hrsg. Martin Henning und Heinz Gebhardt. Berlin: Landesgeschichtl. Vereinigung, 1957. p. 5-12. Aqui p. 11.

A edição de setembro de 1783 do *Mensário Berlinense* trará, então, 10 textos. O texto de abertura é novamente dedicado a Horácio, uma tradução de sua Ode 15 do Livro V feita por Ramler.<sup>324</sup> Na sequência, para uma ideia da amplitude temática do *Mensário*, a edição disporá de um texto de J. A. Eberhard sobre a introdução da tortura; um texto anônimo com uma relato de viagem; um texto de J. F. Biester sobre *Taschenspielerphilosophie*<sup>325</sup>; já o quinto texto será a epístola de Horácio aqui em questão; depois um texto de J. Stuve a J. Biester com a notícia sobre uma escola exemplar de guarnição; e ainda o texto de J. Biester sobre a religião e o casamento civil aqui apresentado; um texto de J.A. Eberhard sobre a liberdade e a necessidade; um de H.F. Dietz sobre Sócrates; e por fim ainda uma notícia do poeta Röling.

Ou seja, logo a segunda edição do *Mensário* traz tanto o texto de Horácio com o mote iluminista, aqui aportado para o debate, quanto o texto que justamente é marco para os debates sobre a *Aufklärung* com Biester e a sanção religiosa do casamento civil.

Ora, seria mero acaso histórico vermos o conselho imperativo de Horácio: ‘*sapere aude*’ aparecer com o texto na íntegra traduzido da epístola e publicado pelo *Mensário Berlinense* sob os mesmos editores e poucos meses antes de Kant trazer o seu texto com a expressão *sapere aude* como seu mote? Fica a suspeita.

A tradução de Blum da epístola de Horácio publicada pelo *Mensário*, pelo menos, traz especificamente na parte ampliada de pronunciamento do *sapere aude* o seguinte:

Willst du nicht gehen, | wenn du gesund bist; so laufe dereinst mit der | Wassersucht!  
**Willst du** | nicht vor Tage noch Buch und Lampe fordern, **den** | **Geist nicht** | **mit**  
**Erkenntnis und Tugend stärken**; so wache, von | Mißgunst | oder Liebe gefoltert,  
 die Nächte durch! Was dir | das Auge zu verletzen droht, entfernst du so schleunig?  
 und was | dir | an dem Herzen nagt zu vertreiben, versparst du ein | Jahr lang? | **Anfang**  
**ist halbe Vollendung. Wag es! Strebe nach Weisheit!** | Eile! Wer bessern Wandel  
 zu weit in die Zukunft | verschiebet, | Der ist der Tropf der Fabel: er steht und harret  
 und | hoffet, | Daß der Strom verlaufe, der läuft und in Ewigkeit | fortläuft. | Doch man  
 hat Schätze zu sammeln, sich eine | Gattin zu wählen, | Die uns mit Söhnen beschenke;  
 Wälder sind mehr | zu machen. (HORAZ, 1783, p. 251, grifo próprio)<sup>326</sup>.

Destaca-se, portanto, que a expressão aparece publicada pelo *Mensário* iluminista sob a tradução de ‘tenha coragem de perseguir a sabedoria’ (*strebe nach Weisheit!*). Desse modo, pela apropriação do *Mensário Berlinense* por meio de sua tradução para o alemão, o conselho em tom imperativo de Horácio soa como uma recomendação para se querer fortalecer o espírito com entendimento e virtude (*den Geist mit Erkenntnis und Tugend stärken*).

<sup>324</sup> An die Neära. Horazens fünfzehnte Ode des fünften Buchs. In: Berlinische Monatsschrift, 1783, 2, p. 193-195.

<sup>325</sup> Biester, a partir do termo coloquial ‘Filosofia do jogador de bolso’, desenvolve uma reflexão a respeito da prática do jogador com as mãos escondidas, que não mostra o que está fazendo.

<sup>326</sup> QUINTUS, Horatius Flaccus. *Zweite Epistel des ersten Buchs. An den Lollius*. Trad. Blum, J. C.. In: Berlinische Monatsschrift, 1783, 2, p. 248-253. Tradução apresentada a seguir.

Kant, poucos meses depois irá apresentar pelo Mensário sua já conhecida definição de *Aufklärung* com uso da expressão latina. Apresentada no primeiro parágrafo de sua ‘Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?’, a obediência à razão (o único senhor que não poderíamos destituir<sup>327</sup>) parece reforçada quando Kant atribui a saída da menoridade à capacidade de fazer uso do entendimento sem a direção de outro. A causa desta capacidade, no entanto, se encontra na decisão e na coragem de se servir de si mesmo sem a direção alheia.

Para fechar o seu primeiro parágrafo de definição do esclarecimento, Kant fará então uso da voz imperativa em tom de ordem: ‘tenha coragem’. E para propriamente anunciar essa ordem, Kant usará da expressão latina: *sapere aude*.

Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. **Sapere aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento**, tal é o lema do esclarecimento.<sup>328</sup>

O que parece um reforço para as teses de inspirações epicuristas além de uma retomada da tradição clássica por Kant, o uso do mote para uma definição impõe a pergunta sobre o sentido de uma expressão retirada de um texto epistolar de um dos maiores poetas da Roma Antiga<sup>329</sup>. Ora, dirá o próprio Horácio:

Os poetas desejam ou ser úteis, ou deleitar, ou dizer coisas ao mesmo tempo agradáveis e proveitosas para a vida. O que quer que se preceitue, seja breve, para que, numa expressão concisa, o recolham docilmente os espíritos e fielmente o guardem; dum peito já cheio extravasa tudo que é supérfluo.<sup>330</sup>

Tomada como mote para a *Aufklärung* em Kant, a expressão *Sapere*<sup>331</sup> *Aude*<sup>332</sup> por ele não referenciada tem sua fonte atribuída à Epístola 2 do Livro I, *Ad Lollium*, verso 40, de

<sup>327</sup> Em sua em sua Crítica da Razão Pura, Kant irá afirmar que a razão só respeita algo que resista ao exame público e livre. (A XI-XII).

<sup>328</sup> (KANT, 2012b, p. 63-64, grifo próprio).

<sup>329</sup> (HORÁCIO. *Sátiras*. Tradução: Antônio Luís Seabra. São Paulo: Edipro, 2011). Cf. Prefácio de João Batista de Melo e Souza.

<sup>330</sup> (HORÁCIO, 2016, p. 65).

<sup>331</sup> No tempo infinitivo do verbo latino: *sapio*, *sapis* *sapere*, que pode significar: saber, compreender; mas também ser sensato; ter gosto; ter sabor. Mesma origem de *sapiens*, *sapientes*: adjetivo para 1. sensato; prudente; inteligente; 2. homem sábio, homem prudente. Assim, *sapere* poderia ser: saber; compreender; ser sensato; ser prudente. Cf. *Dicionário acadêmico latim-português-latim*. Cidade do Porto: Porto Editora, 2011. Vide ainda Achcar (1994, p. 91), *Sapio*, *sapiens*, habitualmente é interpretado como seja sábio ou prudente, (*wisdom*, no inglês, e *sagesse*, no francês), mas que tem também um sentido concreto, sensorial, do verbo *sapere*, que em sua acepção básica era de uso corrente no coloquial da época. Assim, haveria uma articulação entre *sapientia*, sabedoria e à época de Horácio associado à filosofia, com *sapor*, sabor, gosto, que se expressa justamente no verbete do *carpe diem* quando Horácio escreve "Omitte illam stultam sollicitudinem et ut sapientem decet, fruire uita", isto é: "põe de lado a tola inquietação e, como convém ao sábio, frui a vida" (ORELLI apud ACHCAR, 1994, p. 92).

<sup>332</sup> No tempo presente do imperativo da segunda pessoa do singular do verbo *audeo*, *audes*, *audere*, que pode significar ousar, empreender, atrever-se. Assim, *aude*: ouse; empreenda; atreva-se, no inglês: *venture on*, *dare to*.

Horácio<sup>333</sup>, o mesmo autor de outra expressão hoje ainda corrente – *carpe diem*<sup>334</sup>, e que servirá adiante para ilustrar o ponto aqui em questão.

A ousadia do saber já era mote para o movimento iluminista daquele tempo e não seria, assim, novidade kantiana fazer uso dela. A expressão já recebia amplo uso no século dezoito, tendo sido dirigida em carta inclusive ao próprio Kant por Johann Georg Hamann, que junto com Kant eram provavelmente os dois mais ilustres habitantes de Königsberg. Um dos mais discutidos porta-vozes entre os opositores do esclarecimento<sup>335</sup>, Hamann fará uso da expressão – e com epígrafe declaradamente horaciana invocando os infantes (*Jünglinge*) – para convocar Kant a ter coragem e ser compreensível. Hamann, seu amigo e posterior crítico opositor, tentava em sua carta convencer Kant a redigir um livro de física para crianças em nível colegial.<sup>336</sup> Em sua correspondência de 1759 a Kant, encerra dizendo: “tenhais coração, vós sois também um filósofo para crianças”, e assinará sua carta com “*Vale et sapere aude.*”<sup>337</sup> A expressão latina é, pois, traduzida pelo editor das correspondências de Kant como: “passe bem e tenha coragem de se fazer compreensível.”<sup>338</sup>.

Eis que uso da expressão latina ‘*sapere aude*’, mesmo como citação direta a Horácio, muito já divergiu em seu sentido de pronunciamento, sendo pouco a pouco recebida majoritariamente como ‘ousadia de saber’; sendo saber notadamente como conhecimento.

Críticos e comentadores de Kant recebem com frequência o uso dessa expressão latina como sendo uma referência à ousadia de saber. Em inglês, por exemplo, como é o caso do aqui já apresentado crítico contemporâneo do opúsculo kantiano do esclarecimento James Schmidt, vemos ilustrada essa tradução mais comum do *sapere aude* para *dare to know* – ousar saber como ousadia de conhecer<sup>339</sup>.

<sup>333</sup> Quintus Horatius Flaccus (65 a.C. a 8 a.C.), natural de Venússia (Venosa), ao sul da atual Itália.

<sup>334</sup> *Carpe diem quam minimum credula postero.* (HORÁCIO apud ACHCAR, 1994, p. 87).

<sup>335</sup> Hamann, além de se corresponder diretamente com Kant a respeito de seus escritos mais renomados, como a Crítica da Razão Pura, enviou a Christian Jakob Kraus (aluno preferido e mais dedicado de Kant), dias após a publicação do texto da Aufklärung no Mensário, uma carta refutando o escrito em seus principais pontos. (BAHR, 2002, p. 18). Vide texto dedicado a Hamann a seguir.

<sup>336</sup> Vide correspondências de Kant (1972, p. 20) do ano de 1759 e a nota explicativa do editor (op. cit., p. 816).

<sup>337</sup> (HAMANN apud KANT, 1972, p. 20, grifo do autor). Há de se registrar que James Schmidt, em seu estudo de 1996 e tradução do texto de Kant também irá registrar uma nota em explicação à expressão latina uma carta de Hamann a Kant de 1759 com o uso de tal expressão. A referência para sua própria tradução, no entanto, não poderia advir das edições das correspondências pelo tradutor Arnulf Zweig, já que a primeira edição pela Chicago Press data de 1967 e mesmo sua reedição de 1986 não incluiu a carta de Hamann com a expressão latina; e a segunda, por sua vez editada pela Cambridge e já com a referida carta, data de 1999, ou seja, posterior à publicação do livro de Schmidt.

<sup>338</sup> (KANT, 1972, p. 816, tradução própria). A edição da Cambridge da correspondência de Kant (opus cit.) traduz o fecho da carta como “Fare well and dare to be intelligent”, o que também reforça a tese da ênfase cognitiva enquanto aquisição de conhecimentos na tradução para o inglês da expressão latina.

<sup>339</sup> Vide, por exemplo, a tradução do texto de Kant por H. Barry Nisbet para a compilação da Cambridge dos ‘Political Writings’ tratada ulteriormente; Samuel Fleischacker (2013), que se concentra na afirmação literal de

Contudo, as traduções do texto horaciano divergem nessa recepção entre conhecimento e sabedoria. Veja-se, por exemplo, esta versão de Horácio transposto para o inglês:

Well begun is half done; **dare to be wise; begin!** He who puts off the hour of right living is like the bumpkin waiting for the river to run out: yet on it glides, and on it will glide, rolling its flood forever.<sup>340</sup>

Perceba-se, como a tradução da expressão horaciana recebe outra recepção se feita em seu contexto mais imeditado de apresentação, autor e obra, enquanto sua tradução no contexto kantiano variou entre o “wise” acima e o “know” apontado anteriormente. James Schmidt, em nota a sua tradução do texto kantiano para o inglês, dirá claramente: “the Latin phrase *Sapere aude!* – **Dare to know!** – is taken from Horace’s Epistle”<sup>341</sup>, e irá referenciar sua afirmação ao estudos de Franco Venturi.

*Sapere aude* (ousar saber), com efeito, passa de ‘*strebe nach Weisheit*’ para ‘*habe Mut zu wissen*’; antes uma ousadia por sabedoria do que uma simples ousadia de conhecimento, enquanto a sabedoria (*Weisheit*), assim apresentada acima, se daria como uma composição de entendimento (*Erkenntnis*) e virtude (*Tugend*) na formação do espírito. Curiosamente, uma recém editada versão alemã do opúsculo kantiano, faz notar em sua edição que o conselho horaciano deve assim ser entendido. Assim, segue seu registro dizendo que a tradução do verso 40 da Epístola de Horácio do latim: “*Dimidium facti, que coepit, habet: sapere aude, incipe*”, para o alemão seria: “*Frisch gewagt ist halb gewonnen: Wage, weise zu sei! Fang an!*”<sup>342</sup>

---

Kant em ter coragem de fazer uso do entendimento como inserido na resposta de Kant à pergunta da Metafísica balizadora para a primeira crítica (O que posso saber?, *What can I know?*) e posicionando a ousadia como de conhecer (p. 76) sem abordar a expressão latina; e mesmo Schmidt (1996b, p. 64), que em seus escritos explora a recepção do termo latino e defende a conotação política do texto kantiano, mas também o irá traduzir por *dare to know*, dando mais ênfase em seus escritos para a recepção de Kant a partir da Primeira Crítica.

<sup>340</sup> (HORACE, 1942, p. 265, grifo próprio). Em seu contexto ampliado em seu parágrafo mais imediato de citação na tradução para o inglês tem-se: “To cut men's throats, robbers rise up by night; to save your own life, won't you wake up? Nay, just as, if you won't take up running in health, you'll have to do it when dropsical; so, if you don't call for a book and a light before daybreak, if you don't devote your mind to honourable studies and pursuits, envy or passion will keep you awake in torment. Why indeed are you in a hurry to remove things which hurt the eye, while if aught is eating into your soul, you put off the time for cure till next year? **Well begun is half done; dare to be wise; begin! He who puts off the hour of right living is like the bumpkin waiting for the river to run out:** yet on it glides, and on it will glide, rolling its flood forever.” (loc. cit., grifo próprio).

O mesmo excerto pela edição latina: “Ut iugulent hominem, surgunt de nocte latrones; ut te ipsum serves, non expergisceris? atqui si noles sanus, curres hydropicus; et ni posces ante diem librum cum lumine, si non intendes animum studiis et rebus honestis, invidia vel amore vigil torquerere. nam cur quae laedunt oculum festinas demere; si quid est animum, differs curandi tempus in annum? **dimidium facti qui coepit habet; sapere aude; incipe! qui recte vivendi prorogat horam,** rusticus exspectat dum defluat amnis; at ille labitur et labetur in omne volubilis aevum.” (ibidem, p. 264, grifo próprio).

<sup>341</sup> “A frase latina *Sapere aude!* – **Ouse conhecer!** – é retirada da epístola de Horácio”. (Schmidt, 1996b, p. 64, grifo e tradução próprios). “Know” usado, portanto, no sentido de entender, saber, conhecer, ter a informação.

<sup>342</sup> Kant, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Saillon: Jean Meslier Verlag, 2017. p. 5.



O estudo de Franco Venturi, publicado em 1959<sup>343</sup>, é ainda hoje um marco para essa relação direta, i.e., sem outro intermédio de época, estabelecida entre a expressão latina usada por Kant e a epístola horaciana<sup>344</sup>. Venturi afirmará em seu estudo histórico do uso dessa expressão que o mote iluminista percorreu uma longa via desde o dia em que a expressão foi criada por Horácio até que o mote se tornou célebre pelo artigo kantiano. Tal como declarado por Venturi (1959), nem tanto o conteúdo do escrito kantiano o interessou em seu estudo, mas antes a fórmula por ele utilizada para o mote. Ainda assim, Venturi estava certo de que o sentido aplicado à expressão em seu contexto horaciano de pronunciamento era muito distante daquele sentido a ela atribuído por Kant.

Em estudos posteriores, Franco Venturi (1971)<sup>345</sup> propriamente explorou o que chamou de ‘teste humanista’ como interpretação de todo o século dezoito para compreender, e, como não, fundamentar o que chamou de ‘exato’ significado da resposta de Kant para a pergunta da *Aufklärung*. Para Venturi a resposta de Kant é o mote do Iluminismo, é o próprio *sapere aude*, que, como “todo mundo sabe”, dirá ele, são palavras de Horácio. E que melhor prova poderia existir para a presença do mundo antigo na era do Iluminismo, ou seja, para a identificação do homem iluminista com o paganismo antigo? Bastaria “lembrar novamente as linhas de Voltaire, as palavras de Diderot e os ensaios de Galiani sobre Horácio. Nós poderíamos seguir por todo a Europa ‘iluminada’ e encontraríamos o poeta latino por toda parte”.<sup>346</sup>

James Schmidt (1992)<sup>347</sup>, por outro lado, dirá que Kant, em seu ensaio, tem pouco a dizer sobre o que constitui a real maturidade do ser humano, atendo-se à saída da menoridade em sua definição. Uma saída que demanda coragem para fazer uso do próprio entendimento sem a direção alheia. Afirmar que o mote evocado por Kant é retirado de um de seus autores

<sup>343</sup> Vide VENTURI, Franco. *Contributi ad un dizionario storico. I: Was ist Aufklärung? Sapere Aude!* Rivista Storica Italiana, LXXI (1959), p. 119-128. Republicado em seu livro “Europe des Lumières” editado em Paris no ano de 1971, páginas 39-42, no qual são editados e traduzidos para o francês treze artigos publicados por Venturi entre os anos de 1947 e 1965.

<sup>344</sup> Venturi depois em 1971 (*Utopia e Reforma*) irá afirmar que seus estudos sobre a história do Iluminismo tinham um caráter marxista ainda que em operação reversa. Como aqui apresentado, ele não tentava entender as origens e o desenvolvimento do Iluminismo até o próprio marxismo ou, mais genericamente, a ascensão das ideias econômicas, políticas e sociais dos últimos dois séculos da era moderna. Sua intenção pela operação reversa era uma tentativa de explicar o Iluminismo à luz dos escritos e dos pensamentos de Marx, Engels e sua escola, ressalvada a reivindicação de dar uma interpretação geral sobre o Iluminismo, o que seria assumir o pressuposto de uma identificação pré-estabelecida sobre o Iluminismo. Hipótese interpretativa que deveria ser abandonada (Venturi, 1971, p. 11).

<sup>345</sup> VENTURI, Franco. *Utopia and Reform in the Enlightenment*. Cambridge: University Press, 1971. Editado a partir das preleções oferecidas na Universidade de Cambridge em 1969, também conhecidas por *Trevelyan Lectures*. Vide Schmidt (2011, p. 43).

<sup>346</sup> (VENTURI, 1971, p. 5).

<sup>347</sup> (SCHMIDT, 1992, p. 90-93).

clássicos prediletos, Horácio, é preterir fontes mais contemporâneas nas quais Kant poderia ter se inspirado para tanto.

Uma delas seria para Schmidt a tradução de Wichmann para o alemão do “Characteristics de Shaftesbury” de 1768, em cuja edição o mote horaciano aparece no frontispício, já que os trabalhos de Shaftesbury aparecem proeminentemente nas preleções pré-críticas de Kant sobre Ética e poderiam indica-lo como fonte possível de inspiração.<sup>348</sup>

Em sua edição sobre sete traduções significativas para a recepção da estética britânica na Alemanha, Heiner Klemme e Manfred Kuehn apresentam, no entanto, outro ponto a respeito de Shaftesbury, talvez aí como possível fonte em Johann Joachim Spalding (1714-1804)<sup>349</sup>. Membro da Mittwochsgesellschaft, Spalding era um reverendo de ascendência escocesa, crítico do pietismo e figura de liderança para o neologismo alemão de então, sendo sua a primeira tradução dos Moralistas ingleses já em 1745. Publicada primeiro anonimamente, sua tradução da obra de Shaftesbury: “*Die Sitten-Lehrer oder Erzählung philosophischer Gespräche, welche die Natur und die Tugend betreffen.*” tem em seu frontispício uma imagem semelhante à de uma moeda com um busto feminino e o *sapere aude* como lema, mas sem referência direta, além de uma citação esta sim referenciada a Horácio (*Inter silvas Academi quaerere verum*. Horácio, Epístola 2, Livro 2). Klemme e Kuehn destacam em nota à sua introdução que Johann Georg Hamann igualmente traduzira partes de *Characteristics* de Shaftesbury por volta de 1755, mas que não foram publicadas<sup>350</sup>

Mas, então, o que essa presença quer significar? Como um homem do iluminismo poderia amar o poeta do tempo de Augusto? Para Venturi por muito se manteve essa dúvida e curiosidade de como pensadores independentes e de caráter franco com posições políticas emancipadas e de consciência social poderiam venerar Horácio, política e mesmo socialmente tão diferentes senão opostos. Para ele a dúvida só crescia enquanto em sua formação de historiador recebia a instrução de manter em mente a máxima de Cícero de que a história é

<sup>348</sup> COOPER, Anton Ashley. *Grafens von Shaftesbury Characteristics oder Schilderung von Menschen, Sitten, Meynung und Zeiten*. Tradução: Christian August Wiechmann. Leipzig: Heinsiusßischen Buchhandlung, 1768. (apud SCHMIDT, 1992, p. 90).

<sup>349</sup> Nas considerações à troca epistolar de Kant, vemos ainda anotado que Spalding junto com Sack (1738-1812) eram os principais representantes da teologia protestante da *Aufklärung* (*protestantischen Aufklärungstheologie*). Consta que Spalding teria deposto seu cargo público (*Amt*) em decorrência do edito de religião de Wöllner em 1788, o que aqui posteriormente se notará ser uma decorrência exigida pelo pensamento de Kant tal como exposto em seu opúsculo sobre a *Aufklärung*, §5, A 487, isto é, ao não ter plena convicção da verdade instituída pelo edito de religião, Spalding teria percebido uma incompatibilidade de consciência, depondo seu cargo (“*sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können; er müsste es niederlegen*”).

<sup>350</sup> KLEMME, Heiner; KUEHN, Manfred. *The reception of British aesthetics in Germany: Seven Significant Translations, 1745-1776*. Vol. 1. Bristol, Thoemmes Press, 2001. p. x-xx.

eloquência e oratória. De fato, assim reconhecerá, é certo que a relação da tradição humanista com a realidade política e social do mundo moderno é muito mais complexa do que possa parecer, mas a sobrevivência do mundo antigo não seria uma presença, uma identificação, mas antes uma lembrança e “frequentemente um ornamento não uma realidade; uma superstição e não uma religião”. E, para ele, remetendo-se ao seu estudo de 1959, o simples teste do *sapere aude*, confirmaria isso<sup>351</sup>. O mote iluminista é “certamente horaciano, tomado de sua Epístola II, Livro I, *Ad Lolium*”, mas “o mote começa a adquirir um sentido diferente quando considerado sob a luz da concepção teológica e cristã e tende a sugerir um contraste com as palavras de São Paulo: ‘*noli altum sapere, sed time*’”<sup>352</sup>, isto é, a ousadia do saber se contrapondo à clemência do temer.

Para demonstrar a relação de Kant com Horácio, Venturi (1959) irá recorrer a traduções da expressão e sua apropriação pelo período iluminista, iniciando com traduções contemporâneas a Kant nas quais se encontraria mais fielmente, ainda que de modo difuso, o sentido do *sapere aude* horaciano.

A tradução de Monsenhor André Dacier de Amsterdã, de 1727, por exemplo, para sua edição com considerações críticas e históricas das obras de Horácio, verteu a expressão *sapere aude* para o francês como sendo ‘*ayez le courage d’être vertueux*’ (tenha coragem de ser virtuoso), pois, como registrara Dacier em nota explicativa, “*pour aspirer a la sagesse il faut du courage*” – para se aspirar à sabedoria era preciso coragem para não se deixar abater pelas dificuldades. E seria por isso que Horácio teria dito ‘*aude*’, ouse. O que de certo modo pode ser reencontrado na advertência de Kant ainda nas suas palavras do §1 de seu opúsculo da *Aufklärung: Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen* (tenha coragem de fazer uso de seu entendimento).

Já outras traduções da expressão daquele período, tal como mostrará Venturi, se aproximariam mais ao sentido que o mote iluminista acabará recebendo. Citará a versão toscana da obra de Horácio da Veneza de 1570, na qual Fabrini fazia constar ‘*habbi ardire di sapere*’ (tenha a audácia de saber), e ainda a versão de Bertola de 1782, quase contemporânea à versão kantiana e por Venturi considerada como tipicamente iluminista, que traduzia Horácio por ‘*fatti coraggio per divenir sapiente*’ (ter coragem de se tornar sapiente).

Venturi apresentará ainda outra tradução de Horácio firmada pelo uso comum do italiano e encontrada na expressão: *fidati della tua ragione più che di codici*. Esta,

---

<sup>351</sup> (VENTURI, 1971, p. 6).

<sup>352</sup> (Idem, p. 7).

especificamente, se vista junto à última tradução do sentido da expressão horaciana apresentada por Venturi<sup>353</sup> permite repensar outro termo latino usado por Kant em seu opúsculo da *Aufklärung*. A edição de 1711 da obra de Horácio irá em seu prefácio latino de Richard Bentley apresentar o mote horaciano como ‘confie mais em tua razão do que nos códigos’, podendo-se com esse encaminhamento de tradução repensar o segundo uso de termos latinos por Kant quando no §6 dirá: *Caesar non est supra grammaticos*<sup>354</sup>.

Tendo traçado, portanto, uma breve história da tradução e do uso da expressão latina, o estudo de Franco Venturi, ainda sem versão para o português, mostra como a expressão era muito usada à época de Kant, mais precisamente a partir do momento em que a ‘Sociedade dos Aletófilos’ – os amigos da verdade – tomou tal expressão como seu emblema.<sup>355</sup>

Fundada em 1736, a *Aletophilen Gesellschaft* faz com seu nome referência ao termo grego ‘alétheia’ para verdade<sup>356</sup> e seu grupo era formado por clérigos, advogados e servidores civis da Prússia que se dedicavam à disseminação da ‘verdade em geral’ e em particular da filosofia de Leibniz e Wolff.<sup>357</sup> Tal como descreve Venturi (1971), para fora do mundo escolar da etimologia e para dentro dos quartos plenos de fumaça da Sociedade dos Aletófilos, o pensamento de Wolff começava a fermentar.

---

<sup>353</sup> (VENTURI, 1959, p. 120).

<sup>354</sup> (KANT, 2012b, p. 69). Conforme a proposta de tradução de Vinicius de Figueiredo (KANT, 2009, p. 413): “César não está acima dos gramáticos”. De acordo com Pöppelmann (2015), em seu respectivo verbete no Dicionário de expressões latinas, a expressão advém de um provérbio baseado em dois episódios semelhantes. Um narrado por Suetônio (*Caius Suetonius Tranquillus*), biógrafo romano dos imperadores, que traz Tibério (42 a.C. -37 d.C) sendo repreendido por um filólogo (*Marcus Pomponius Marcellus*) ao proferir uma palavra não latina. Alguém em defesa do imperador retrucou, dizendo que uma palavra ao ser proferida por um imperador já deveria ser considerada latina. O filólogo retrucou: o imperador poderia outorgar aos homens a cidadania romana, mas não às palavras. O outro episódio é de outro imperador, no caso o romano-germânico Sigismundo (1368-1473), que, de igual modo, fora repreendido pelo Concílio de Constança por causa de um erro gramatical. Ele se defendeu, dizendo que o imperador está acima dos especialistas em gramática. A partir disso o ditado provavelmente teria sido moldado por pessoas para manifestarem sua opinião contrária (op. cit., p. 25). A História da Literatura Latina (In: KENNEY, Edward John; CLAUSEN, Wendell Vernon (Coord.). *Historia de la literatura clásica*. Cambridge: University Press, 1982), apresenta os gramáticos daquela época como ‘os novos críticos’, sendo que à época de Horácio era a Poesia que vigorava como crítica literária, mostrando a relação entre os termos ‘*kritiké*’ e ‘juízo’.

<sup>355</sup> Na Inglaterra, o lema do *sapere aude* já estava associado a jornais mesmo antes de 1720, como o londrino *Free Thinker*, cuja edição de 1719 aparece impressa com o lema.

<sup>356</sup> A rigor, a palavra grega *ἀλήθεια* (*alētheia*), traduzida aqui por verdade, tem um amplo campo de significação e guarda ligações etimológicas com ‘não-esquecimento’ e com ‘desvelamento’.

<sup>357</sup> Cf. Bahr (2002, p. 57) e Venturi (1959, p. 121), a Sociedade costumava se reunir na casa do conde Ernst Christoph de Manteuffel em Berlim. Vide a esse respeito Schmidt (1996b) e os estudos de Uta Janssens-Knorsch sobre a Sociedade e seus membros (*Jean Deschamps, Wolff-Übersetzer und ‘Aléthophile français’ am Hofe Friedrichs des Großen*. In: Werner Schneiders (ed.). *Christian Wolff 1679-1754*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983. p. 259-263).

Junto com a Sociedade, uma espécie de confraria franco-maçom, chegou a Berlim uma medalha, cunhada no mesmo ano de 1736 como símbolo de pertencimento da fortuna filosófica da capital prussiana. Venturi (1959) recorda que Berlim, à época, era a capital dos filósofos, e não sem algum motivo a Sociedade mandou cunhar a medalha de um lado com o busto de Atena, uma minerva armada, que em seu elmo levava ilustradas as cabeças de Leibniz e Wolff circundadas como uma coroa pela divisa do ‘sapere avde’.<sup>358</sup>

FIGURA 2: MEDALHA DOS ALETÓFILOS, 1736



FUNTE: WIKIPEDIA

Venturi (1971) e Schmidt (1992) registram que a Sociedade dos Alethófilos estava intimamente ligada ao movimento iluminista de Berlim e a moeda havia sido cunhada por ordem de Ernst Christoph Manteuffel para a Sociedade, que se reunia sob sua direção em sua residência<sup>359</sup>. Assessor do rei Frederico Guilherme I e amigo próximo de Christian Wolff, Manteuffel era um político aventureiro que em função de sua postura engajada era conhecido como “o diabo”. Ele organizou a Sociedade dos Amigos da verdade e deu-lhe o nome a partir da obra sobre Metafísica de Wolff intitulada: “*Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele der Menschen, auch allen Dingen überhaupt, des Liebhabern der Wahrheit mitgeteilt.*”<sup>360</sup>

Conforme resgata Venturi<sup>361</sup> o percurso dos registros históricos, a medalha já constava reproduzida em um compêndio de moedas do ano de 1740, pelo qual Johann David Köhler indicava para a divisa latina na moeda da *Gesellschaft der Liebhaber der Wahrheit* a referência ao dito horaciano, mas com outro registro de tradução para a expressão, a saber: *erkühne dich vernünfftig zu seyn.*

A descrição da moeda para a coleção de Köhler é apropriada por Venturi em seu artigo de 1959 e posteriormente em seu livro de 1971 para dar notícia do emblema cunhado com o busto de Minerva e os frontispícios de Leibniz e Wolff sob a inscrição “*sapere avde*”. Portanto,

<sup>358</sup> Segundo registros de Venturi (1959, p. 121) com referências à autobiografia de Christian Wolff (1679-1754), a medalha levava do outro lado a seguinte inscrição: ‘Societas Alethophilorum ab Ern. Christophoro S.R.I. com. De Manteuffel instituta. Berol. 1736, em referência ao fundador da sociedade o conde Ernst Christoph von Manteuffel.

<sup>359</sup> Heiner Klemme (op. cit., 2001, p. xiv), novamente se mostra como uma fonte aqui divergente ao afirmar que o modelo último do simbólico dito de Horácio parece ser uma medalha desenhada pelo filósofo Johann Georg Wachter e cunhada em 1736 para os Alethophilen, uma Sociedade estabelecida em Berlim para promover a filosofia de Christian Wolff. Vide DÖRING, Detlef. *Beiträge zur Geschichte der Gesellschaft der Alethophilen in Leipzig*. In: DÖRING, D. e NOWAK, Kurt (ed.). *Gelehrte Gesellschaften im mitteldeutschen Raum, 1650-1820*. Vol. 1. Stuttgart, Leipzig: Hirzel, 2000.

<sup>360</sup> (VENTURI, 1971, p. 7); (SCHMIDT, 1992, p. 90-93).

<sup>361</sup> (VENTURI, 1959, p. 121).

o registro de Köhler<sup>362</sup> naquele tempo já dará notícia que o título escolhido pelos Alethófilos teria sido retirado do verso 40 da Epístola II do Livro I de Horácio, sugerindo a ele uma tradução condizente à Sociedade.

Junto com a descrição da moeda em seu registro de coleção, Köhler, no entanto, publica uma explicação histórica no espírito do tempo iluminista de busca pelos princípios e pelas origens. Köhler afirma que para a criação da moeda dos alethófilos outra medalha antiga teria dado ocasião. Nela se identifica a mesma Minerva com os dois filósofos mais famosos de seu tempo, no caso da Antiguidade com os frontispícios de Sócrates e Platão. Com tal alusão a cunhagem de 1736 estaria dando causa a seus autores originários (*Urheber*), registrando para o seu tempo a expressão das “duas cabeças (...) dos maiores sábios do mundo”.

Segundo consta da coleção de Köhler, as notícias de seu tempo eram de que a Sociedade dos Alethófilos fora criada em resposta às imputações de Joachim Lange da região de Halle contra a filosofia de Wolff. A sociedade teria então sido constituída por admiradores da wolffiana sabedoria de mundo (“*Welt: Weisheit*”), residentes em Berlim e em partes de fora, que tinham a franca determinação de procurar a verdade e defendê-la com racional ousadia (*vernünftiger Freimütigkeit*). Neste propósito, contudo, tinham de obedecer às seis regras da Sociedade dos Amantes da Verdade, o *Hexalogus Alethophilorum*, que Köhler traz transcritas junto com seu registro da moeda. Tal estatuto, assim reconhece Venturi, denota uma sociedade baseada em uma explícita determinação em disseminar a verdade, organizar seus apoiadores e constituir em bases de solidariedade e ajuda mútua um grupo de pressão. Com isso, seu “fermento político é evidente e de antemão aparece de forma embrionária para assegurar o triunfo da verdade”.<sup>363</sup> Em seu último parágrafo, Köhler trata dos “*mancipiis*” daquele tempo (os tutores) e a disputa que teriam que travar pela aplicação da filosofia de Wolff e Leibniz à Teologia, pois para Köhler haveria uma diferença entre a filosofia deles e a pedante disseminação dela, finalizando seu registro sem a indicação de seu nome, mas com a assinatura: “*Cosmopolita*”.<sup>364</sup>

Para Schmidt (1992), no entanto, o modo como os Alethófilos viam o mote do *sapere aude* era marcadamente distinto do modo de Kant. Schmidt, nos anos de 1992, ainda estava convicto de que a recepção por Kant do dito horaciano (assim como todo o seu ensaio da *Aufklärung*) deveria ser vista à luz da Crítica da Razão Pura e dos limites da razão.<sup>365</sup> Enquanto

<sup>362</sup> KÖHLER, Johann David. *Historische Münz-Belustigung*. Vol. XII, Stück 47. Nürnberg, 1740. p. 369-376.

<sup>363</sup> (VENTURI, 1971, p. 7).

<sup>364</sup> (KÖHLER, 1740, p. 376).

<sup>365</sup> (SCHMIDT, 1992, p. 91).

Kant, na Dialética Transcendental, viria a mostrar que o princípio da razão suficiente prometeria muito mais do que poderia possivelmente entregar (como em argumentos logicamente consistentes, mas que não poderiam efetivamente se referir a objetos reais<sup>366</sup>), para os Amantes da Verdade, tratava-se de uma verdade específica ao modo de Wolff e Lessing. E a tradução do mote horaciano se daria para eles por algo expresso em uma das regras daquela Sociedade: “‘não tome nada por verdade, nem tome nada por mentira’ (...) ‘enquanto você não tenha se convencido disso por uma razão suficiente’”. Tanto Wolff quanto Baumgarten, a esse respeito, destaca Schmidt<sup>367</sup>, estariam derivando o princípio da razão suficiente de um princípio da contradição, argumentando em favor da impossibilidade de algo ser e de não ser ao mesmo tempo enquanto que nada seria a não ser por uma razão suficiente de ser de tal modo e não de outro.

Assim, a Sociedade, acompanhando Wolff e Leibniz, via a tarefa da Filosofia ser a de oferecer uma rigorosa sequência de deduções que mostrariam as razões por que as coisas seriam tal como são e não de outro modo. Portanto, para eles, mostrar por que certos predicados estão contidos em certos sujeitos seria mostrar a razão por que alguma coisa existe ou ocorre. Seria assim, pelo exemplo de Schmidt, que Wolff já teria partido das premissas sobre as relações entre o estudo e a prática para deduzir os fundamentos sobre os quais existiam as casas de cafés.<sup>368</sup>

Contudo, os ‘alethófilos’ se declaravam amantes da verdade absoluta e, segundo registra Ehrhard Bahr em sua edição alemã dos textos dialogantes com o opúsculo kantiano apoiando-se nos estudos do mesmo Franco Venturi, empenhavam o ditado horaciano no sentido de ‘decida-se pelo entendimento’ (*entschließ dich zur Einsicht*) e ‘tenha a coragem de saber’ (*habe Mut zu wissen*). O mote da sociedade, portanto, tal como dirá Venturi<sup>369</sup>, adquiria efetivamente um significado novo, tornando-se já o mote de uma precisa vontade de difundir ‘as luzes’.

Desde então, à partir da moeda dos Alethófilos, passando por moedas na Polônia (como a de Stanislaus Augustus Poniatowski em 1765), obras literárias na Rússia (como a de Konstantin Franz Cauz, em 1767), na Itália ou mesmo em edições de obras estrangeiras na Alemanha (como a de Shaftesbury com uma ligação direta entre o deísmo inglês e a *Aufklärung*), o mote de Horácio fora traduzido, parafraseado, adaptado de tantas maneiras e em tantos suportes que já se tornara de uso comum quando Kant dele fizera uso.

---

<sup>366</sup> (KANT, A298; B354 apud SCHMIDT, 1992, p. 93).

<sup>367</sup> (SCHMIDT, 1992, p. 92).

<sup>368</sup> (Idem).

<sup>369</sup> (1959, p. 124).

Franco Venturi (1971) declara que não queria indagar as interpretações dadas ao dito de Horácio, mas antes seguir no exame do *sapere aude* como mote para o mundo iluminista em formação, e que tivera encontrado sua conclusão e cristalização no artigo kantiano. Com efeito, a expressão horaciana passou a ser usada para designar o mundo de sentimentos e de ideias de uma Europa que se voltava à Revolução Francesa; um longo caminho fragmentário e interrompido, mas que seria útil percorrer para, como dirá Venturi, poder responder à pergunta sempre viva: ‘O que é o esclarecimento?’.

Uma longa jornada de recepção de um dito em diversos sentidos. Com Daciers, a coragem de ser virtuoso; por Hugo Grotius a exortação para estudar seriamente (*exhortation to study seriously*); com Pierre Gassendi um apelo à liberdade de investigação (*freedom of enquiry*), infundindo as palavras antigas com uma lúcida tensão de alguém em busca de verdades essenciais que já seriam ‘naturalmente’ suas. Nesta jornada, dirá Venturi (1971), o tempo era de um libertinismo erudito embalado em uma manta cristã; e antes de entrar no mundo iluminista o *sapere aude* perpassou longos e distintos caminhos.

Um mote que no decorrer do tempo até Kant e mesmo depois, viu as palavras de Horácio serem aplicadas a coisas as mais diversas, e mesmo opostas. Isso, contudo, não fora governado pela sorte, dirá Venturi, havia uma conexão histórica entre Grotius e Gassendi, Manteuffel e Konarski, Shaftesbury e Kant. Uma lógica que levou Horácio do racionalismo até os livre-pensadores do século dezoito desde sua disseminação pela maçonaria na Europa dos anos 1720 e 1730, passando pelos monarcas esclarecidos na Polônia e na Áustria, por reflexões filosóficas como as de Kant até as paixões políticas do fim do século. E o *sapere aude* assim acompanhou esta lógica histórica sem ter sido criado ou modificado profundamente. Tal como declara Kant, *sapere aude* já era o mote do Iluminismo. Ainda assim, pode-se com esta trajetória medir a distância do mundo clássico do antigo epicurismo e a poesia de Horácio até a realidade do mundo oitocentista.<sup>370</sup>

Horácio e seu mote *sapere aude* fora um sonho dos filósofos, uma consolação para aqueles que se sentiam crescentemente envolvidos na batalha do Iluminismo, uma lamentação por um mundo perdido e uma máscara para selar ideias que eram demasiadamente fortes e perigosas. Na realidade, ele não nos ajudou a compreender a lógica profunda do Iluminismo, ainda que tenha revelado, aqui e ali, a emergência e a mudança em suas ideias e humores.<sup>371</sup>

Nota-se, assim, uma sutil às vezes ainda que importante mudança nos sentidos empregados e mesmo significados atribuídos à mesma expressão latina, seja em seu uso com maior rigor ou fidelidade de citação, seja sem uma referência direta a um possível autor,

---

<sup>370</sup> (VENTURI, 1971, p. 9).

<sup>371</sup> (Idem).



empenhando-se significados diversos de acordo com seu uso, ou, digamos, de acordo com o uso intencionado.

Venturi (1959) é tomado ainda hoje como marco para a relação estabelecida entre a expressão latina de Horácio e seu uso no texto kantiano. Como vimos, no entanto, para alegar a recepção kantiana como sendo de Horácio, Venturi recorre a traduções daquele tempo e a uma pressuposição de concordância de Kant com o movimento iluminista alemão de sua época, porém não se identificou em seu estudo nenhuma relação por se dizer causal ou com indicação direta de referência ou sequer uma alusão bibliográfica de Kant nem mesmo em suas correspondências. O que mantém viva a pergunta de abertura deste excerto a respeito do significado de seu uso para a definição kantiana de *Aufklärung*.

Sendo assim, voltemos agora a atenção a Horácio na tentativa de ampliar o entendimento com sua epístola, ou, tal como era chamada à época, o sermão (*sermone*)<sup>372</sup> horaciano: a carta de Horácio a Lólio, escrita por volta de 30 e 23 a.C. Para tanto, identificou-se duas traduções para o português, cujos textos se reproduz em parte a seguir.

A primeira e já clássica versão portuguesa em decassílabos de Antônio Luiz de Seabra<sup>373</sup>, cuja provável publicação inaugural data de 1846:

Tiras do olho apressado um ténue argueiro,  
E por que ao mal, que o ânimo te aflige,  
O curativo de ano em ano espaças?  
O que a obra encetou, venceu metade.  
Afoita-te ao saber; eia começa;  
Quem do reto viver prorroga o dia,  
É como esse aldeão, que louco espera  
Que se despeje o rio: - as ondas correm,  
E para sempre correrão volúveis.  
Com grande afã procura-se o dinheiro,  
Rica esposa, que os filhos eduque;  
Bravias selvas doma o curvo arado  
Mas se o preciso tens, que mais desejas?<sup>374</sup>

<sup>372</sup> Epístolas eram à época chamadas de sermões (*sermone* ou *saturae* e *eclogae*), tal como registra Suetônio em sua “Vida de Horácio”. (PICCOLO, 2009, p. 183-189).

<sup>373</sup> HORÁCIO. *Epístola I, 2*. Tradução: Antônio Luiz de Seabra. In: PÉREZ, José (dir.). *Horácio: Obras completas*. São Paulo: Edições Cultura, 1941.

<sup>374</sup> (Horácio, 1941, p. 243-245, grifo próprio).

A segunda tradução, já em uma linguagem mais contemporânea, é extraída da recente dissertação de mestrado de Alexandre Piccolo, com a qual irá propor uma versão brasileira aos versos latinos horacianos.<sup>375</sup>

Se algo te fere o olho, apressas-te em remover; então, por que,  
se algo devora-te o ânimo, postergar de ano em ano a hora de curar-te?  
Metade do feito tem quem começou<sup>376</sup>; **ousa ser sábio,**  
**começa.** Quem prorroga a hora de viver corretamente,  
espera, como um campônio, que o regato seque; mas ele  
corre e correrá fluindo por toda a eternidade.  
Busca-se dinheiro e uma feliz esposa para criar  
os filhos, e a selva rústica é domada pelo arado;  
Aquele que alcança o que basta, que nada mais deseje.<sup>377</sup>

Para uma compreensão do texto poético, algumas apresentações críticas das edições clássicas de Horácio podem auxiliar, ainda que registrem diferentes nuances dos significados das palavras evocadas pelo poeta. As edições em inglês<sup>378</sup>, francês<sup>379</sup> e duas traduções para o espanhol<sup>380</sup> além das já indicadas versões para o português<sup>381</sup> servem de orientação para tanto.

Por elas, pode-se depreender que com sua epístola a Lólio, Horácio escreve para dizer que prefere Homero a todos os filósofos moralistas, e recomenda ao seu amigo que não difira o estudo da sabedoria. Ele se dirige a um jovem homem que ainda não saiu das mãos de seu mestre retórico. Lólio estaria pleno da leitura de Homero, o que estudou, explicou, aprendeu de cor seguindo os costumes das escolas romanas. Horácio, no entanto, quer lhe dar alguns conselhos morais práticos e lança suas lições ao jovem; não da vida, que aquele jovem não conhecia, mas da *Ilíada*, que era ainda para Lólio a única experiência de mundo.

Assim, apoiando-se nas obras indicadas, em seus versos Horácio recomenda a Lólio a leitura de Homero, pois ele oferece lições morais mais claras que aquelas dos filósofos (versos 1-5). Pela história da guerra de Tróia lhe mostrará as insanidades sem fim, e todos os vícios desfilam dentro e fora dos muros de Ílion (6-16). Com o relato do retorno de Ulisses, Horácio apresenta o modelo de homem previdente, que cruza os mares sem sucumbir às dificuldades,

<sup>375</sup> PICCOLO, Alexandre Prudente. *O Homero de Horácio: Intertexto épico no livro I das Epístolas*. 2009. 476f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

<sup>376</sup> Reconhecida alusão ao provérbio grego: “o início é a metade do todo” (DILKE apud PICCOLO, 2009, p.35).

<sup>377</sup> (Horácio, 2009, p. 29-37, grifo próprio).

<sup>378</sup> HORACE. *Satires, Epistles, Ars Poetica*. T. E. Page (ed); Tradução: H. Rushton Fairclough. London: William Heinemann, 1942.

<sup>379</sup> Oeuvres D’Horace. Edição e notas de E. Plessis e P. Lejay Paris. Paris: Librairie Hachette, 1919.

<sup>380</sup> HORÁCIO. *Epístolas y Arte Poética*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.

<sup>381</sup> Nas traduções de Seabra (1941) e Piccolo (2009).

domando com sabedoria seus desejos (17-26). Quanto a nós, nos assemelhamos muito aos pretendentes de Penélope ou aos súditos de Alcínoo, vivemos entregues aos prazeres (27-31). Com o cuidado de si e o estudo podemos escapar de futuros tormentos (32-37). Se Lólio tão rapidamente se livra de algum incômodo físico, porquê adia o educar do espírito (38-39)? O começar é a metade do feito, sem esperar que a sabedoria lhe caia no colo; pois não nos colocamos ao estudo e à prática da sabedoria (40-43). Essas regras de vida são fáceis de se conhecer: são remédios a tantas paixões. A felicidade há de vir, caso se domem as vontades com boa saúde, do corpo e da alma. (44-53). O primeiro odor é que se impregna no vaso: que deixe de lado os vícios e limite o seu querer (54-63). Tal qual o cavalo ou o cão domados quando novos, Horácio recomenda a Lólio que inicie enquanto é jovem e siga os passos dos sábios; deve-se saber não apressar nem retardar (64-71).

Jovem de origem humilde, filho de um escravo liberto, Horácio tornou-se íntimo amigo do imperador romano Augusto e frequentador assíduo do palácio. Italiano profundamente romano em sua origem e temperamento, Horácio se mostrou, por outra parte, um modelo perfeito de helenismo por sua cultura, sua imaginação e estética<sup>382</sup>. Mas foram suas obras intelectuais em odes, epodos, sátiras e epístolas, além de sua *Carmem Secular*, sua ode mais famosa, que o consagraram.

Nos Epodos, por exemplo, Horácio dedica pequenas poesias escritas em seus característicos versos jâmbios<sup>383</sup>: “esse pé adequado ao diálogo, que sobrepuja a zoadada do público e nasceu para a ação, perfilharam-no os socos e os imponentes coturnos.”<sup>384385</sup>

Poesia é como pintura; uma te cativa mais, se te deténs mais perto; outra, se te pões mais longe; esta prefere a penumbra; aquela quererá ser contemplada em plena luz, porque não teme o olhar penetrante do crítico; essa agradou uma vez; essa outra, dez vezes repetida, agradecerá sempre.<sup>386</sup>

Horácio se revela ainda um satírico agressivo e moralista, atacando certas pessoas renomadas de seu tempo, como sua censura à traição de Mena a Pompeu para depois assumir a tribuna militar; e a reprovação do sacrifício infante da feiticeira Canídia. Nas Odes, considerados pelos críticos como escritos de maturidade, Horácio se inspira nos modelos da velha Grécia e celebra a grandeza de Roma, seus heróis e suas vitórias.

<sup>382</sup> Cf. HORÁCIO; DEBIDOUR, A. *Les carmina d'Horace: odes et epodes*. Paris: Librairie Hachette, 1938.

<sup>383</sup> Escreve Horácio a respeito do verso jâmbio: “uma sílaba longa ajuntada a uma breve é o que se chama jambo; é um pé ágil; por isso ele determinou que se desse aos versos jâmbicos esse nome de trímetros” (HORÁCIO, 2016, p. 62). Pela fonologia de *sapere aude*, estaria o jâmbio em algo como: *Sapě-re | á-udě*.

<sup>384</sup> HORÁCIO. *Arte Poética*. In: *A Poética Clássica*. São Paulo: Editora Cultrix, 2016. p. 57.

<sup>385</sup> Socos em alusão à comédia e coturnos, à tragédia.

<sup>386</sup> (HORÁCIO, 2016, p. 65).

Uma grandeza que também outros daquele tempo encontravam e valorizavam em Horácio, como Rousseau, que com frequência recorria ao poeta. A grandeza desse e de outros romanos, à propósito, como Plutarco, a leitura preferida de Rousseau<sup>387</sup> e não Sólon, o grande legislador, chegou a pôr em questão sua costumeira exaltação genebrina de assinatura convicta: ‘cidadão de Genebra’:

Depois de almoçar figos excelentes, (...) fui ver a ponte do Gard. Era a primeira obra dos romanos que eu ia ver. Esperava ver um monumento digno das mãos que o haviam construído. Pela primeira vez o que vi ultrapassou minha expectativa, e foi a única vez em que isso aconteceu em minha vida. Só os romanos conseguiam produzir tal efeito. (...) a pretensa ponte era simplesmente um aqueduto. (...) que força teria transportado aquelas pedras enormes tão longe de qualquer caminho e teria reunido os braços de tantos milhares de homens em um lugar onde não mora ninguém. (...) [uma] construção soberba de tal jeito que o respeito quase me impedia de nela descansar os meus pés. O eco de meus passos sob aquelas abóbodas imensas fazia-me crer que estava ouvindo a voz forte daqueles que a haviam construído. Como um inseto sentia-me perdido naquela imensidão. Enquanto isso, com a sensação de que era pequeno, descobria algo que me elevava a alma e dizia a mim mesmo suspirando: ‘Por que não nasci em Roma?’<sup>388</sup>

No caso de Rousseau, como diria Jean Starobinski<sup>389</sup>, um de seu mais ilustre intérprete contemporâneo, Rousseau não se entendia dividido entre obra e homem, ele não consentia em separar o seu pensamento de sua individualidade, sua teoria de seu destino pessoal.<sup>390</sup>

Starobinski, cabe lembrar, com suas reflexões a partir de Rousseau, investiga em sua obra as aparências e o mundo, que, para ele, pela regência da transparência ficou condenado a viver mediado pela propriedade e pelas instituições. Nessa sua obra, pode-se observar, o tema da *Aufklärung* será para Starobinski chave para algumas relações ente Kant e Rousseau, o que mereceria ser desenvolvido em estudos posteriores. Aqui apenas quer se destacar um ponto nessa relação.

Para Starobinski, Rousseau, para tratar em obra alegórica “A Estátua Velada”, retirará inclusive um mesmo herói libertador da *Aufklärung*: aquele que devolve a visão aos homens cegados e que torna visível o que estava velado, trazendo a luz. Uma alegoria que traz o ídolo novamente como adversário, tal como a filosofia das Luzes decidiu destruir.<sup>391</sup>

Com efeito, Starobinski<sup>392</sup> irá defender nessa relação tanto um primado da ‘razão prática’ quanto uma estreita continguidade de pensamentos quando traz que: “Kant, ao afirmar

<sup>387</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As Confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2011. p. 24.

<sup>388</sup> (Rousseau, 2011, p. 248).

<sup>389</sup> Starobinski, com suas reflexões a partir de Rousseau, investiga em sua obra as aparências e o mundo, que, para ele, pela regência da transparência ficou condenado a viver mediado pela propriedade e pelas instituições.

<sup>390</sup> (STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 9).

<sup>391</sup> (STAROBINSKI, 2011, p. 95).

<sup>392</sup> (Idem, p. 108).

o primado da razão prática, não fará senão dar ao pensamento de Rousseau sua formulação filosófica completa."

Em tempo, segundo resgata Starobinski justamente em seu capítulo "Crítica da sociedade", para o próprio Kant, Rousseau não apenas denunciou o conflito da cultura e da natureza, mas procurou-lhe a solução. Assim, Rousseau esforçou-se em pensar as condições de um progresso da cultura que "permitisse à humanidade desenvolver suas disposições (*Anlagen*) enquanto espécie moral (*sittliche Gattung*) sem desobedecer à sua determinação (*zu ihrer Bestimmung gehörig*), de modo a superar o conflito que a opõe a si mesma enquanto espécie natural (*natürliche Gattung*)". Reencontra-se, portanto, a natureza no momento em que a arte e a cultura atingem seu mais alto grau de perfeição: "A arte consumada torna-se novamente natureza".<sup>393</sup>

Indicará Starobinski que nisso Rousseau retoma Horácio especialmente devido a sua deploração pela decadência de Roma, à sua época entregue aos retóricos. Será, então, que no Primeiro Discurso, Rousseau usará das regras do gênero oratório para se dirigir à Academia de Dijon. Em seu Discurso, "até mesmo a epígrafe revela a presença da tradição literária em seu escrito" – *Decipimur specie recti* – de "Arte poética" verso 25.<sup>394</sup> Para Rousseau, sustenta Starobinski, o resgate de Horácio é um resgate da Roma Clássica, quanto outrora havia pátria e havia cidadãos; agora não há mais.<sup>395</sup> Fazendo uso da polêmica e da sátira que Rousseau se dirigirá à Academia, sendo que pelo vocabulário da polêmica e da sátira que irá desvelar e desmascarar a corrupção dos costumes. E Roma é para Rousseau, mais uma vez, o exemplo; uma virtuosa república que se perdeu no luxo de suas conquistas.<sup>396</sup>

Ora, em suas Epístolas Horácio transparece como moralista e doutrinador para tratar de vários temas e expor, em forma de palestras, a seus melhores amigos seus pensamentos. Nessas cartas revela sua maturidade de espírito e sua serena filosofia. Sua epístola mais notável é a dirigida aos Pisões, na qual defende sua compreensão a respeito da poesia, e que é mais conhecida pelo nome que a ela dera Quintiliano: "Arte Poética", conforme encontramos na introdução de Roberto Brandão a "Poética Clássica".<sup>397</sup>

Conforme exposto, Horácio renomeou-se por suas Odes – composição poética para a lira e de exaltação dos atributos de homens ilustres –, suas Sátiras – composição poética dirigida

<sup>393</sup> (STAROBINSKI, 2011, p. 49).

<sup>394</sup> (Ibid., p.14).

<sup>395</sup> (Ibid, p. 13).

<sup>396</sup> (STAROBINSKI, 2011, p. 12 et. seq.).

<sup>397</sup> ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *A Poética Clássica*. Introdução: Roberto de Oliveira Brandão; Tradução: Jaime Bruna. 1.ed. 18. reimpressão. São Paulo: Editora Cultrix, 2016. p. 6.

com ironia para a censura das instituições e dos costumes, destacando defeitos e vícios humanos –; e ainda por seus Epodos, deixando um legado poético com sua “Arte Poética”. No entanto, será de suas epístolas que o mote do esclarecimento fora retirado. Tal recepção mostrou-se, contudo, bastante variada.

Ainda assim, diante de algumas traduções e recepções da expressão pode-se aventar também aqui como a recepção de textos por seus críticos e leitores em seus variados encaminhamentos de tradução ou mesmo de pensamento marcam uma palavra ou expressão e cristalizam o seu significado. Movimento este que pode ter ensejado a diversidade de recepção da expressão.

Ocorrência similar pode ser verificada ao se tratar de outra expressão de Horácio tão presente ao senso comum ainda hoje: *carpe diem* – extraída de seu verso ‘*carpe diem quam minima credula postero*’, de sua Ode 1,11. Podemos com ela observar outro momento similar de recepção do mesmo autor em que também ocorre uma certa síncope expressiva pelo interesse interpretativo. Guardou-se o *carpe diem*, o colher o dia, e se esqueceu do *minima credula postero*, do não menos se confiar no futuro.

Mas deve-se ter cautela ao interpretar Horácio. Conforme sustenta Francisco Achcar<sup>398</sup>:

quando Horácio diz: *carpe diem*, “em qualquer das diversas maneiras por que o faz, ele está não só dizendo o que diz, mas está também aludindo a um paradigma de outras expressões do mesmo lugar-comum da poesia.”<sup>399</sup>

Achcar (1994) tem em “Lírica e lugar comum” Horácio como objeto de estudo, estando especificamente interessado na poética lírica e no desenvolvimento de gêneros poéticos que recebem de Horácio o seu nome (como “colhe o dia”, “conclui um monumento” e “renúncia ao amor”), trazendo nas variadas traduções de autores, épocas e estilos diferentes, a riqueza dos poemas horacianos.

Não obstante trace em sua obra importantes ressalvas quanto ao valor filosófico dos textos de Horácio, cabe resgatar Achcar quando sustenta como o poeta latino é um mestre da poesia de alusão, movimento poético dominante na Antiguidade de sua época e marca da poesia culta grega e latina, sendo ela inclusive “uma lírica à qual nos ‘desabituaamos’”<sup>400</sup>.

Mesmo que aprove alguma coisa o comprador de grão-de-bico frito e de nozes [indivíduo do povo; o governado], nem por isso o aceita de bom grado e lhe outorga a coroa [o governante]. (HORÁCIO, 2016, p. 62).

<sup>398</sup> ACHCAR, Francisco. *Lírica e lugar-comum: alguns temas de Horácio e sua presença em português*. São Paulo: Edusp, 1994.

<sup>399</sup> (ACHCAR, 1994, p. 18).

<sup>400</sup> (Idem, p. 12).

Com efeito, o dito *carpe diem* de Horácio é contemporaneamente muito recorrido, sobretudo em “exortação hedonista”<sup>401</sup> de ‘aproveitar o presente’, indica-se com ele aqui como pode ser tomada a parte pelo todo para dar-lhe sua significação. Mas com cuidado, as instâncias superficiais são mais do que uma fina camada de pele, pois trata-se do “poeta do *carpe diem*, o rótulo latino mais equivocadamente citado de todos os tempos, escandalosamente tratado como ‘aproveite o dia’ (*seize the day*) não apenas em camisetas como também em livros profissionais de classicistas”<sup>402</sup>.

Ora, dependendo da tradução recorrida ou sua recepção, um recorte interessado do dito de Horácio, *carpe diem*, pode fazer voz de todo ele sem sucesso: *carpe diem quam minima credula postero*<sup>403</sup>. Por um lado, um convite ao prazer mais imediato de traços hedonistas contemporâneos e com isso a possibilidade de um *topos* do momento para viver o dia confiando o menos possível no futuro. Por outro, o *topos* de um certo futuro mais epicurista sem deuses para um viver mais o dia quão menos no futuro se confia.<sup>404</sup>

Recorrendo-se aos princípios epicuristas clássicos, colher o dia pode ser visto também como ter a vindima do que se plantou, um convite de sabedoria para o bem viver ao cultivar prazeres elevados para desfrutar de uma vida melhor hoje. Para um verbo latino dedicado ao colher das flores – *carpere* – com uma metáfora para o colher das frutas<sup>405</sup>, a concorrência do amanhã enseja a urgência do hoje; enseja a advertência: quanto mais se confia no amanhã, menos se colhe hoje. Em sua inversão poética, quanto maior a preocupação com o amanhã, menor a fruição do hoje.

Ao visitar-se ainda outras traduções, o conselho horaciano: *quam minimum credula postero* pode mostrar sua forma de imperativo, conforme aponta Achcar nas variações de tradução do dito horaciano e suas versões para o português<sup>406</sup>:

Dum loquimur, fugerit inuida | aetas: carpe diem, quam minimum credula postero.<sup>407</sup>

E pois que a idade e o tempo faz mudança, | Logra o presente e no porvir não cansa.<sup>408</sup>

<sup>401</sup> (Idem, p. 20).

<sup>402</sup> BARCHIESI, Alessandro. *Carmina: Odes and Carmen Saeculare*. In: HARRISON, Stephen (ed.). *The Cambridge Companion to Horace*. Cambridge: University Press, 2007. p. 154.

<sup>403</sup> Horácio: Ode 1, 11 (HORÁCIO apud ACHCAR, 1994, p. 87).

<sup>404</sup> Cf. as traduções para o inglês do trecho, como a versão corrente: “seize the day, trusting as little as possible in the future”; ou a: “seize the day, trusting to the least extent possible in the next one” (DAVIS, Gregson (ed.). *A Companion to Horace*. Malden, MA e Oxford: Wiley–Blackwell, 2010. p. 190.); ou ainda: “seize the day, trust tomorrow least” (HORACE. *The Odes of Horace*. Tradução: Jeffrey H. Kaimowitz. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008. p. 18.).

<sup>405</sup> (ACHCAR, 1994, p. 93 cf. Oxford Latin Dictionary).

<sup>406</sup> (ACHCAR, 1994, p. 30 e p. 230).

<sup>407</sup> Conforme texto latino de Odes 1 verso 11 de Horácio (apud ACHCAR, 1994, p. 230).

<sup>408</sup> (HORÁCIO apud ACHCAR, 1994, p. 230). Tradução de André Falcão de Resende, séc. 16.

Foge, enquanto falamos, a invejosa | Idade. O dia de hoje colhe, e a mínima | No dia de amanhã confiança escoses.<sup>409</sup>

Enquanto assim discorro, a Idade foge: | Aproveita o presente, e não confies Crédula no Futuro.<sup>410</sup>

Ínvada [a] idade foge: colhe o dia, | do de amanhã mui pouco confiando.<sup>411</sup>

Doira as horas que tens, vive bem hoje, | No porvir não te fies.<sup>412</sup>

Enquanto conversamos, | foge o tempo invejoso. | Desfruta o dia de hoje, acreditando | o mínimo possível no amanhã.<sup>413</sup>

Enquanto falamos | foge | invejoso | o tempo: | curte o dia | desamando amanhã.<sup>414</sup>

A era já era | antes do tempo dizer | estamos conversados | pega este dia | crer no próximo | não vale um nihil.<sup>415</sup>

Podemos ainda acrescentar à lista apresentada por Achcar (1994) de traduções da Ode 1, 11, a tradução oferecida por Bento Prado de Almeida Ferraz<sup>416</sup> para a exortação horaciana:

o tempo, enquanto discutimos, foge:  
colhe o teu dia, - não no percas! hoje.

Ou, por fim e com destaque, como a partir da tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos, Horácio traz com sua fala uma interjeição: “Não indagues, Leucôneo, ímpio é saber duração da vida que os deuses decidiram conceder-nos, nem consulte os astros babilônicos”; para assim então finalizar o seu conselho com imperativo: “é breve o nosso prazo de existência. Enquanto conversamos, foge o tempo invejoso. Desfruta o dia de hoje, acreditando o mínimo possível no amanhã”<sup>417</sup>.

Ora, não seria justamente ‘ímpio saber’ quanto tempo resta? Se para Horácio o tempo urge e, assim, justamente por saber que a idade foge, que o tempo passa, não seria por isso que recomenda a Leucôneo, seu amigo, que colha mais de seu dia, hoje?

Cabe destacar que Piccolo (2009), embasado no fenômeno linguístico da intertextualidade, estudou os textos de Horácio e os pôs em comparação com os de Homero. Resgatou menções, citações e mesmo alusões que o texto de Horácio tece sobre os épicos homéricos, sobretudo a *Iliada* e a *Odisseia*. Desse modo, destacou no confronto dos textos grego e latino os variados efeitos de sentido produzidos no intertexto. Piccolo defende que o texto

<sup>409</sup> (HORÁCIO apud ACHCAR, 1994, p. 231). Tradução de Filinto Elísio, ano 1819.

<sup>410</sup> (HORÁCIO apud ACHCAR, 1994, p. 231). Tradução de José Agostinho de Macedo, ano 1806.

<sup>411</sup> (HORÁCIO apud ACHCAR, 1994, p. 232). Tradução de Elpino Duriense, início de 1800.

<sup>412</sup> (HORÁCIO apud ACHCAR, 1994, p. 232). Tradução de Marquesa de Alorna, ano 1844.

<sup>413</sup> (HORÁCIO apud ACHCAR, 1994, p. 233). Tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos, ano 1964.

<sup>414</sup> (HORÁCIO apud ACHCAR, 1994, p. 234). Tradução de Augusto de Campos, ano 1985.

<sup>415</sup> (HORÁCIO apud ACHCAR, 1994, p. 235). Tradução de Paulo Leminski, ano 1984.

<sup>416</sup> HORÁCIO. *Odes e Epodos*. Trad. Bento Prado de Almeida Ferraz. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 39.

<sup>417</sup> (HORÁCIO apud ACHCAR, 1994, p. 233).



latino de Horácio não só propõe os épicos homéricos como fonte de lições filosóficas, como ainda oferece base para leituras alegóricas.

Já em sua tese de doutorado, defendida em 2015<sup>418</sup>, Piccolo irá desenvolver sua intuição e sustentará a hipótese de que Homero seria o autor preferido de Horácio e sua poesia épica grega muito influenciou a lírica do poeta latino. O canto 11 da Odisseia e o 6 da Eneida, por exemplo, que ambientam o mundo dos mortos e a passagem pelo submundo com os mortos se aproximando de Ulisses e seus companheiros ou de Eneias, seriam para Horácio uma ambientação fúnebre que usará em sua Ode 1, 11 a Leucônio, por sua vez em tom lírico horaciano para alertar o seu leitor sobre a finitude da vida.

Assim posto diante da morte, qualquer mal se tornaria pequeno e todos, mesmo os heróis, passariam um dia pelo mesmo lugar. Ambientação que usará em seu *carpe diem* para com sua ode exortar sutilmente seu interlocutor a esfriar a cabeça e aproveitar a vida antes que a morte o alcance; de modo livre de amarras da vida e de preocupações com a morte.

Será, para Piccolo, especificamente a Epístola 2 do Livro I de Horácio – o *sapere aude* – a abertura inicial para sua hipótese de que Horácio encontraria em Homero uma fonte de ‘lições filosóficas de cunho moral’. Nesse sentido, haveria na Epístola 2 do Livro I um poeta já maduro que escreve para um jovem amigo com conselhos para a leitura de Homero, indicando haver no poeta grego ensinamentos filosóficos os mais valiosos, inclusive com exemplos práticos sobre o comportamento mais instrutivos que as aulas ou manuais normativos de seu tempo.

De outro lado, o que pode a virtude, o que pode a sabedoria,  
 ele nos propôs – como um útil exemplo – Ulisses,  
 que, domador de Tróia, previdente, as cidades de muitos  
 e os costumes dos homens observou, pelo amplo pélago,  
 enquanto a si, enquanto aos sócios prepara o retorno, agruras muitas  
 sofreu, insubmergível às ondas adversas da ventura<sup>419</sup>.

(...)

Para que degolem um homem, ladrões surgem à noite;  
 para que cuides de ti mesmo, não acordarás? Mas  
 se não queres fazê-lo são, correrás hidrópico; e se não  
 pedires o livro com o lume de madrugada, se não

<sup>418</sup> PICCOLO, Alexandre Prudente. O Arco e a Lira: Modulações da épica homérica nas Odes de Horácio. 2015. 385f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

<sup>419</sup> “Os versos 19 a 22 traduzem o ‘proemio’ da Odisseia.” (PICCOLO, 2009, 33).

empenhares teu ânimo nos estudos e em assuntos honestos,  
 a inveja ou o amor, na vigília, irão te torturar. Se  
 algo te fere o olho, apressas-te em remover; então, por que,  
 se algo devora-te o ânimo, postergar de ano em ano a hora de curar-te?  
 Metade do feito tem quem começou<sup>420</sup>; ousa ser sábio,  
 começa. Quem prorroga a hora de viver corretamente,  
 espera, como um campônio, que o regato seque; mas ele  
 corre e correrá fluindo por toda a eternidade.  
 Busca-se dinheiro e uma feliz esposa para criar  
 os filhos, e a selva rústica é domada pelo arado;  
 Aquele que alcança o que basta, que nada mais deseje.  
 Nem casa ou terra, nem pilha de bronze ou de ouro  
 removem a febre do corpo enfermo do senhor,  
 ou as preocupações de seu espírito. Boa saúde ao proprietário é oportuno,  
 se cogita bem usufruir dos bens acumulados. (...) <sup>421</sup>

*Carpe diem* e *Sapere aude*, recebem com a tradução de Piccolo inspirada pela intertextualidade de Horácio em Homero, novos ares para a sua interpretação. Estaria Kant, ao manter a expressão latina aludindo ao poeta da alusão?

Mesmo vistos isoladamente por Pöppelmann (2015)<sup>422</sup> nos respectivos verbetes de seu Dicionário de expressões latinas, ambas expressões trazem ainda uma relação interessante para as expressões de Horácio aqui interpostas.

*Carpe diem*, por um lado, Pöppelmann faz constar traduzido por: “aproveita o dia, curte o dia”<sup>423</sup>, de modo que a segunda parte da expressão: “*quam minimum credula posterum!*”, em complementação é apresentada como “confie o mínimo possível nos dias posteriores! Desse modo, para Pöppelmann, o significado da expressão de Horácio, posta em seu contexto frasal: “marca o fim de um poema em que ele [Horácio] adverte o fictício Leucônoe contra o futuro” e o faz para advertir “contra o futuro, ao sondar a astrologia babilônica ou a insensata magia similar.” Assim, o conselho horaciano seria para não confiar nos ‘astros’, e que o agora fictício amigo Leucônoe, “em vez disso, deve viver de forma sensata e utilizar seu tempo” para bem viver.<sup>424</sup>

<sup>420</sup> Reconhecida alusão ao provérbio grego: “o início é a metade do todo” (DILKE apud PICCOLO, 2009, p.35).

<sup>421</sup> (HORÁCIO apud PICCOLO, 2009, p. 29-37).

<sup>422</sup> PÖPPELMANN, Christa. *Dicionário de máximas e expressões em latim*. 4. ed. Tradução: Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2015.

<sup>423</sup> (op. cit., p. 26).

<sup>424</sup> (Ibidem).

*Sapere aude*, por sua vez, Pöppelmann traduz como: “ouse saber”. Mais uma vez, para explicar a expressão, a autora do verbete recupera toda a frase de Horácio: “*Dimidium facti, qui coepit, habet; sapere aude, incipe*”, e o traduz por: “Aquele que começou, já fez a metade; ouse saber, comece.” Conforme registra Pöppelmann, Horácio escreve seu verso a seu amigo Maximus Lollius, e, assim, afirmará que pela primeira metade da expressão (*dimidium facti, qui coepit, habet*) Horácio “se assemelha literalmente a ‘mal ousou, já conquistou a metade’, de modo que se possa entender desse conselho uma recomendação de disposição de temperamento (ânimo) sobre o ousar começar. A segunda parte, (*sapere aude*), afirmará Pöppelmann, “tornou-se para o poeta Gotthold Ephraim Lessing (...) e para o filósofo Immanuel Kant (...) o lema do iluminismo”.<sup>425</sup> Seria por esse contexto, então, conforme sustenta, que *sapere aude* seria “traduzido na maioria das vezes por ‘ouse pensar por si mesmo’, porque o ideal do Iluminismo era afastar a maioria dos burgueses política e socialmente da escravidão perante as autoridades tradicionais.”<sup>426</sup>

Com efeito, cabe lembrar que Kant irá expor em sua “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”<sup>427</sup> o entendimento (*Verstand*) como um talento da mente (*Talente des Geistes*), e a coragem uma propriedade do temperamento (*Eigenschaften des Temperaments*), sendo que a composição de ambos, de mente e temperamento, é que formaria o caráter (*Charakter*).

Assim, se menoridade é a incapacidade de fazer uso do próprio entendimento por ela se dá por falta de coragem ou determinação; a falta está no caráter, na composição de talentos do espírito com as qualidades do temperamento.

Entendimento, engenho, poder de julgar e como quer que se possam chamar, outrossim, os talentos da mente, ou coragem, decisão, persistência no propósito, enquanto propriedades do temperamento, são, sem dúvida, coisas boas e desejáveis sob vários aspectos, mas podem também tornar-se extremamente más e nocivas, se não é boa a vontade que deve fazer uso desses dons da natureza e cuja qualidade peculiar se chama por isso caráter.<sup>428</sup>

A Filosofia deve não ser imitada, pois à imitação pertence uma imagem sem erros. Pode-se, até, imitar a Filosofia embora isso apenas aconteça quando se toma como modelo incompleto algo que se tenta entender com a ajuda de um professor. Palavras de Kant em sua apresentação da “Enciclopédia Filosófica”. Ao final, dirá Kant, se entende o autor tão bem que é possível

<sup>425</sup> (PÖPPELMANN, 2015, p. 114).

<sup>426</sup> (Ibidem).

<sup>427</sup> (KANT, 2009b, p. 101).

<sup>428</sup> (KANT, 2009b, p. 101). Pela edição alemã lê-se: “*Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äßerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist.*” (KANT, 2010, p. 15).

mesmo ensiná-lo a outros, mas não se compreende propriamente as coisas, não se as pensa por si mesmo; e talvez nem mesmo o autor as compreendeu.<sup>429</sup>

Assim, um professor de Filosofia pode ser completo quando ele logo decora a Filosofia, só que nenhuma Filosofia pode ser decorada pois para isso deveria ter havido uma imagem originária completa, um arquétipo. Um filósofo sem erros e por isso destinado à imitação. Apenas a Filosofia pode alcançar o alto grau de legisladora da razão humana, e como tal ela será ‘doutrina e lição’ da sabedoria (*Lehre der Weisheit*) e tem sua ordem acima de todos os conhecimentos humanos (*Erkenntnisse*). Mas será que ela já existirá conforme esta Ideia? Tão pouco existe realmente um verdadeiro Cristo, tampouco terá um filósofo neste sentido um ser-ai<sup>430</sup>.

Será nesse sentido de real incompletude, que Kant, em suas preleções sobre a Enciclopedia Filosófica<sup>431</sup>, falará do saber e da sabedoria. O filósofo reconhece (*einsehen*) as regras da sabedoria, já o sábio age de acordo com elas (*danach handeln*). Daquele só posso dizer que filosofa enquanto se empenha em fixar os superiores fins (*Zwecke*) e as destinações e determinações de sua razão (*Bestimmungen*); se já as alcançou, então ele já estará no templo da sabedoria. O filósofo é um dirigente da razão, ele conduz os humanos a suas destinações, enquanto artista ele multiplica nossos pontos de vista (*Einsichten*) e nossa ciência (*Wissenschaft*). O filósofo é um dirigente da razão e professor da sabedoria, e como artista da razão um professor da Ciência. Quando o filósofo unir sua especulação, sua ciência e tudo mais aos fins humanos, às suas destinações, então ele será um dirigente e um legislador (*Gesetzgeber*) da razão.

Um tal filósofo em ideia é um professor da sabedoria. A ideia de sabedoria deve estar na base da Filosofia tal como para o cristianismo está a ideia de santidade. O filósofo é um artista, Wolff era um filósofo especulativo, mas não um filósofo arquetônico e dirigente da

---

<sup>429</sup> KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften. Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I. Enzyklopädie, Mathematik, Physik*. Gesammelte Schriften Bd. 29 - Abt. 4. Berlin: Walter de Gruyter, 1980. p. 8 et. seq. Transcrições de seus manuscritos e notas a cursos da década de 1770 que dificilmente poderiam receber a mesma importância que suas obras publicadas. Editadas por Gerhard Lehmann foram publicadas no volume 27 da Edição da Academia, sendo que diversas edições de Lehmann têm sido muito criticadas. Vide Ricardo Terra (História e Direito em 1784, *Studia Kantiana*, 2012, p. 187). Cabe registrar, ainda, que Manfred Kuehn, no entanto, em seu texto “Dating Kant’s ‘Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie’, publicado pela *Kantstudien* de 2009, denotará que as transcrições da Enciclopédia são mais do que informações subsidiárias à filosofia crítica de Kant e que, de fato, Kant teria em 1779 afirmado que suas preleções a respeito da Enciclopédia Filosófica poderiam muito bem servir de introdução a todo o seu pensamento crítico.

<sup>430</sup> “So wenig als ein wahrer Christ wirklich existiert, ebensowenig hat auch ein Philosoph in diesem Sinn ein Dasein” (KANT, 1980, p. 8, tradução própria).

<sup>431</sup> (KANT, 1980, p. 8 et seq.).

razão. Em verdade, ele não era nenhum filósofo, e sim um grande artista diante da avidez dos humanos por conhecimento, como ainda o são muitos.

Alguns antigos se aproximaram do arquétipo de filósofo, assim também Rousseau; eles sozinhos não o alcançaram. Kant tampouco se via como tal, não bastava para ele possuir muitos livros com inúmeros preceitos e insuportáveis exigências de como a vida deve ser; eles não nos mostram os meios para alcançá-la.<sup>432</sup>

Os antigos tiveram uma oculta ideia de Filosofia, e assim há muito ela permanece nos humanos. Eles, no entanto, em parte não a entenderam, em parte a enxergaram como uma contribuição à instrutibilidade (*Gelehrsamkeit*). Será, enfim, Epicuro dirá Kant um desses poucos exemplos:

Os antigos filósofos gregos, como Epicuro, Zenão, Sócrates etc., [...] permanecem muito mais fiéis à verdadeira Ideia do filósofo do que a que se fez nos tempos modernos. [...] ‘Quando hás de, enfim, começar a viver virtuosamente?’, disse Platão a um ancião que lhe pedia escutasse algumas lições sobre a virtude. Não se deve apenas especular, mas é necessário também, de uma vez por todas, pensar em praticar. Mas hoje se toma por sonhador aquele que vive de acordo com o que ensina.<sup>433</sup>

E mesmo em seu “Manual dos cursos de lógica”, Kant tratará do sábio com distinção e fará isso ao dar notícias do que teria como figura ideal de um sábio:

A época mais importante da filosofia grega inicia-se finalmente com **Sócrates**, pois foi quem deu uma direção **prática**, totalmente nova, ao espírito filosófico e a todas as cabeças especulativas. Também se tornou, entre todos os homens, quase o único cuja conduta mais se aproximava da ideia de um sábio (**der Idee eines Weisen**).<sup>434</sup>

Desse modo, poderia ser antes à sabedoria (*Weisheit*) que ao conhecimento (*Wissen*) que estaria a aludir a expressão horaciana tal como na tradução publicada pela *Berlinische Monatsschrift* alguns meses antes de Kant e sua definição? A isso poderia dizer Horácio:

Não se atribua a um jovem o quinhão da velhice, nem a um menino o dum adulto; a personagem manterá sempre o feitio próprio e conveniente a cada quadra da vida.<sup>435</sup>

Mas, claro, Kant dominava o latim e certamente recorreu diretamente aos textos de Horácio, podendo as indicações acima serem simples conjecturas. Seus escritos até mesmo figuram como uma espécie de passagem teuto-linguística de conceitos filosóficos daquele tempo. Assim, seria ainda mais importante o fato de ele não ter oferecido tradução para *sapere aude*.

<sup>432</sup> (KANT, 1980, p. 9).

<sup>433</sup> (KANT, 1980, p. 8-12). Citação que Pierre Hadot faz da Enciclopédia Filosófica de Kant aqui adaptada da Epígrafe em: HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga*. Trad. Dion Davi Macedo. 6ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

<sup>434</sup> (KANT, 2006, p. 61, grifos do autor).

<sup>435</sup> (HORÁCIO, 2016, p.60).

Enfim, talvez as seguintes anotações retiradas dos manuscritos de Kant na década de 1770 para o seu *Collegium* sobre Antropologia, podem trazer alguma ‘luz’<sup>436</sup>:

Das eigne Licht der Erkenntnis (Einsicht) oder das zurückgeworfene Licht von Gleichnissen (s und Zeugnissen). Falsches Licht durch gewohnte Dunkelheiten. *qualitates occultae*<sup>437</sup>. (...)

Ein erleuchtetes Zeitalter (s aufgeklärtes, das deutliche Begriffe verlangt); ein heller Kopf (aufgeklärt). Jeder hält seine Dämmerung von den hellen Tag und blinzert beym reinen Lichte. Man wird die Dunkelheit seiner Erkenntnis nicht selbst gewahr. **Sichtbare Dunkelheit ist der Anfang der Erleuchtung** (die, wenn sie immer unterbrochen wird, schrecklich ist).

(s Lichtvolle Dunkelheit durch Blitze (g Wincke), wie die neuen schwärmer.)

(s 1. Befreyung vom Aberglauben; 2. Besitz der Wahren Weisheit, die Allgemein ist.)<sup>438</sup>

A guisa de tradução, sugere-se: a própria luz do entendimento ou a luz retrospectiva das igualdades. Falsa luz por acostumada escuridão. Qualidades ocultas (...). Uma época iluminada (esclarecida, que demanda conceitos claros); uma cabeça brilhante (um entendimento claro). Todos guardam seu crepúsculo do dia claro e piscam diante da pura luz. Não se toma consciência da própria escuridão. Escuridão visível é o início da clarividência.<sup>439</sup>

Virtude é fugir do vício, e sabedoria, primeiramente, ter se livrado da estultícia. Vês, daquilo que crês serem os maiores males (renda exígua ou derrota elitária vergonhosa), com que esforço e risco de morte te esquivas.<sup>440</sup>

Versos de Horácio que aparecem por Kant em sua carta a Mendelssohn de 8 de abril de 1766 citados pela expressão: *stultitia caruisse*<sup>441</sup>; com eles a indicação do início da virtude e da sabedoria (*Anfang der Tugend und Weisheit*), um pedido a Mendelssohn para que seja feita uma nova época. É que por “gênios como o Vosso, meu Senhor, se verá, nesta ciência, ser feita uma nova época, o cordão ligado a algo totalmente novo e o plano (...) com as mãos de um mestre desenhado.”<sup>442</sup>

<sup>436</sup> (KANT, AA XV); KANT, Immanuel. *Entwürfe zu dem Collegium über Anthropologie*. Werke Band 15. Berlin, 1900ff. Disponível em: <<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa15/673.html>>.

<sup>437</sup> Cf. a *virtus dormitiva* explorada por Rubens Rodrigues Torres Filho, aqui indicada em “Quem é a ilustração?”.

<sup>438</sup> (KANT, 1900, p. 673, grifo próprio).

<sup>439</sup> (KANT, loc. cit., tradução própria.).

<sup>440</sup> (HORÁCIO, Ep. I, I, 41); (HORÁCIO apud PICCOLO, 2009, p. 21).

<sup>441</sup> O verso citado da epístola I do livro I de Horácio seria o seguinte: “*virtus est vitium fugere et sapientia prima stultitia caruisse*”. (KANT, 1972, p. 819, *Anmerkung* 24).

<sup>442</sup> (KANT, 1972, p. 52).

### CAPÍTULO 3

#### OUTRAS RESPOSTAS À PERGUNTA: “WAS IST AUFKLÄRUNG?”

A dissonância de pensamentos – Mendelssohn, setembro de 1784

Na publicação semanal *Notícias de Büsching*<sup>443</sup>, de 13 de setembro [1784], leio hoje, dia 30 do mesmo mês, o anúncio da *Berlinische Monatsschrift* deste mês, no qual foi inserida a resposta do Sr. Mendelssohn à mesma pergunta. Não me chegou ela ainda às mãos; do contrário teria sustado a presente resposta, que agora só pode estar aqui como tentativa de mostrar até que ponto o acaso terá feito coincidirem os pensamentos.<sup>444</sup>

Enquanto Kant afirmará dedutivamente a *Aufklärung* por meio de uma definição axiomática, Moses Mendelssohn<sup>445</sup> procedeu indutivamente ao sentido da *Aufklärung*<sup>446</sup>. O seu texto, publicado na edição de setembro de 1784<sup>447</sup>, é visto como uma contribuição da ‘Haskalah’<sup>448</sup>, o iluminismo judaico<sup>449</sup>, para o debate do Mensário Berlinense e até mesmo para o próprio movimento da *Aufklärung*.

Estudiosos daquele período da história do pensamento recebem este texto como um resumo retrospectivo do debate acerca da temática em questão na época. James Schmidt (1996) sustenta até que o texto publicado de Mendelssohn seguiu sua preleção feita à *Mittwochsgesellschaft* em 16 de maio de 1784 e pode ser considerado como uma tentativa de resumir as principais preocupações presentes nas discussões da Sociedade, tendo sido a única contribuição da Sociedade a ser publicada na *Monatsschrift*.<sup>450</sup> Os editores Casanova (2011) e Bahr (2002), recebem-no como a primeira resposta à pergunta lançada por Zöllner no texto de

<sup>443</sup> *Büschingschen Nachrichten* eram notícias semanais de novos mapas, novos livros geográficos, estatísticos e históricos e outros escritos. Publicadas em Berlim entre 1773-86, eram editadas por Anton Friedrich Büsching. (BAHR, 2002, p. 59).

<sup>444</sup> (KANT, 2012, p. 71, grifo do autor).

<sup>445</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Über die Frage: was heißt aufklären?* In: BAHR, Ehrhard (ed.). *Was ist Aufklärung. Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Reclam, 2002, p. 3-8.

<sup>446</sup> (BAHR, 2002, p. 77-78).

<sup>447</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Über die Frage: was heißt aufklären?* *Berlinische Monatsschrift*, 4, 1784, p. 193-200.

<sup>448</sup> *Haskalah*, do termo em hebraico, foi o nome dado ao Iluminismo judaico surgido no século XVIII. Influenciado por intelectuais europeus, o movimento buscava estabelecer uma educação secular aos judeus que residiam na Europa.

<sup>449</sup> Samuel Fleischacker (2013), que propriamente se posiciona ao lado dos judeus, defende em “What is Enlightenment” uma leitura judaica da *Aufklärung* e irá situar o debate em torno da questão do esclarecimento como sendo um ensinamento aos judeus de como responderem a um epicurista, isto é, um materialista, ateu e hedonista. Vide suas conclusões em ‘In defense of Kantian enlightenment’, quando afirma que os valores fundamentais da sociedade esclarecida já estavam contidos no judaísmo tradicional (“to which I might try arguing that the fundamental values of an enlightened Society are already contained within traditional Judaism”). (FLEISCHACKER, 2013, p. 185, tradução própria).

<sup>450</sup> Vide Schmidt (1996b, p. 53).

dezembro de 1783. Vimos, no entanto, que há mais por trás tanto da pergunta quanto das respostas.

Costuma-se, ainda hoje, ler o texto de Mendelssohn, publicado primeiro, apenas e muitas vezes por causa e após o texto de Kant; assim se deu inclusive com o próprio Kant, como podemos depreender de sua nota à Mendelssohn. E por isso, seja pela função de resumo retrospectivo, ou cronologia de leitura, faz-se constar também aqui as considerações ao texto de Mendelssohn após as observações a respeito de Kant.

Tendo em vista a apresentação da preleção de Möhsen à Sociedade das Quartas, os breves comentários de Mendelssohn àquela preleção merecem antes alguns apontamentos, já que ele os lançara para Möhsen e a Sociedade ainda em 26 de dezembro de 1783.<sup>451</sup>

Mendelssohn faz registrar na *Cirkulare*<sup>452</sup> o seu desejo de que exemplos da história fossem encontrados e aportados para o debate de modo a se verificar se de fato o esclarecimento em si ou especialmente a liberdade despreendida de se expressar a própria opinião teriam realmente sido danosos à felicidade pública.

Para se considerar a utilidade ou o dano que o esclarecimento pudesse ter trazido e as revoluções dele surgidas, seria preciso distinguir os primeiros anos de crise (*Krisis*) dos tempos subsequentes. Os primeiros anos, afirma Mendelssohn, são tempos perigosos à primeira vista, mas também prenúncios de melhora. Já quanto aos limites aos preconceitos, Mendelssohn se pergunta se eles devem ser impostos por leis e censuradores ou estariam os limites aos preconceitos dados pelas convicções de cada um?

O texto de Mendelssohn no Mensário<sup>453</sup>, por sua vez, traz palavras claras, ainda que rebuscadas, e é mais um desses textos curtos e profundos senão complexos. Objeto de muitas

---

<sup>451</sup> (KELLER, 1896, p. 80-81).

<sup>452</sup> Para Schmidt (1989, p. 282), Mendelssohn estaria reagindo a Möhsen na *Cirkulare* para tratar da questão de maior ou menor restrição ao esclarecimento do público.

<sup>453</sup> Ao todo, Mendelssohn lançou oito contribuições pelo Mensário (SCHMIDT, 1989) e seu texto vinha sendo reconhecido como a única contribuição de membros da *Mittwochsgesellschaft* sobre a temática a ser publicada na *Berlinische Montasschrift*.



análises, tem recepções diversas<sup>454</sup>. Schmidt (1992)<sup>455</sup> dirá que Mendelssohn não poderia ser mais divergente de Kant; já Torres Filho<sup>456</sup>, que ambos coincidem no essencial e na ênfase ética. Hamann, seu contemporâneo, sem ter lido os textos já dirá ser essa acusada coincidência a univocidade judaico-cristã sobre a liberdade tutelada de pensamento.<sup>457</sup>

Com a cautela lançada, passemos, pois, ao texto:

As palavras esclarecimento [*Aufklärung*], cultura [*Kultur*], formação [*Bildung*], são ainda termos novos, recém chegados em nossa língua. (...) pertencem apenas à linguagem livresca. A multidão praticamente não os compreende. Seria esta uma nova prova de que a questão [*Sache*] ainda é nova para nós? Acho que não.<sup>458</sup>

Para Mendelssohn, o uso da linguagem parece querer indicar uma diferença entre essas palavras (*Aufklärung*, *Kultur* e *Bildung*), mas para ele elas teriam o mesmo significado. O uso da linguagem apenas não teria tido o tempo suficiente para estabelecer os limites entre as mesmas. No entanto, dirá Mendelssohn, em geral a língua de um povo é índice de sua formação,

---

<sup>454</sup> Para uma comparação entre as perspectivas e pontos de vista de Kant e de Mendelssohn, podem-se indicar alguns estudos da profícua polêmica sobre o que Kant acusou ser uma possível *Einstimmigkeit*. Vide referências apresentadas por Willi Goetschel. *The Discipline of Philosophy and the Invention of Modern Jewish Thought*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2013. Frieder Löttsch, em “*Moses Mendelssohn und Immanuel Kant im Gespräch über die Aufklärung*” (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, 4, 1977, p. 163-186), faz alusões de que ambos são antiteticamente opostos e incompatíveis. Horst Stuke, em “*Aufklärung*” (Geschichtliche Grundbegriffe, ed. Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972, p. 243-342), abre seu verbete na parte sobre Mendelssohn (p. 272-274) afirmando que a unanimidade que Kant sugere como possibilidade não ocorreu, pois Kant tomou outro caminho. Alexander Altmann, em “*Moses Mendelssohn: A Biographical Study*” (London: Routledge, 1973, p. 661) parece concordar quando acusa que a sorte não produziu o acordo. Nathan Rotenstreich, em *Jews and German Philosophy: The Polemics of Emancipation* (Nova Iorque: Schocken, 1984, p. 37 et seq) indica que a falta de uma agenda em comum entre Kant e Mendelssohn é índice de visões distintas. Michel Foucault, em seu ensaio sobre Kant, não concede mais que um parágrafo a Mendelssohn e o lança ao esquecimento; a *Aufklärung* alemã e a Haskala judaica pertencem à mesma história, buscam identificar o processo comum do qual provém e, talvez, anunciando a aceitação de seu destino comum (The Foucault Reader. New York: Pantheon, 1984, p. 32-50). Ehrhard Bahr, em “Kant, Mendelssohn and the Problem of Enlightenment from above” (Eighteenth-century Life, 8, 1992, p. 1-12), trata Kant e Mendelssohn lado a lado como um tipo de submissão paralela cega, mas evade de comparações. Henry Allison, em “Kant’s Conception of Enlightenment” (Mark D. Gedney (ed.). Modern Philosophy, The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy. Bowling Green: Philosophy Documentation Centre, 2000), acusa Mendelssohn de ser um seguidor do racionalismo de Leibniz, Wolff e Baumgarten (p. 35) ao estar identificando esclarecimento com posse de conhecimento (p. 39). Ver ainda Jean Ferrari, “Raison kantienne et rationalité des Lumières” (In: Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Volker Gerhardt et al (ed.). Berlin: The Gruyter, 2001, p. 246-260), para quem a diferença entre Kant e Mendelssohn pode ser tipificada como a diferença entre o Iluminismo alemão e o francês; enquanto Karol Bal, na mesma ocasião (Akten des IX. Kant-Kongresses, opus cit. p. 133-139), argumenta por convergências de pensamentos apesar de apresentar Mendelssohn em geral como opositor de Kant.

<sup>455</sup> Schmidt dedicará seu artigo “*What Enlightenment was: how Moses Mendelssohn and Immanuel Kant answered the Berlinische Monatsschrift*” para argumentar que a comparação entre os artigos de Kant e de Mendelssohn mostra: “na verdade, uma impressionante falta de acordo”. Schmidt (1992, p. 78, tradução própria).

<sup>456</sup> (Torres Filho, 2004, p. 78).

<sup>457</sup> (BAHR, 2002, p. 19 e CASANOVA, 2011, p. 41).

<sup>458</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Sobre a Pergunta: o que quer dizer esclarecer?* In: CASANOVA, Monica. Tradução: Paulo César Gil Ferreira; revisão Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 15.

tanto da cultura quanto do esclarecimento. Esclarecimento e cultura juntos “fornecem a uma língua a sua formação”.<sup>459</sup>

Formação, cultura e esclarecimento, assim, são “modificações da vida social; efeitos da diligência e dos esforços dos seres humanos por melhorar sua condição social”<sup>460</sup>; ou, digamos, melhorar o estado de sua vida social (*Geselligen Zustand*).

Quão maior for a harmonia alcançada entre o estado social e a destinação do ser humano, maior será o estado da formação deste povo. Pois, “formação decai em cultura e esclarecimento”<sup>461</sup>, sendo que a cultura parece tender mais para o aspecto prático, e o esclarecimento, para o teórico<sup>462</sup>. Assim, o esclarecimento está para a cultura tal como a teoria está para a prática<sup>463</sup>, o conhecimento para a moralidade e a crítica está para a virtuosidade.

Eu coloco a todo tempo o destino do ser humano como medida e alvo de nossas aspirações e esforços, um ponto pelo qual devemos orientar nossos olhos para não nos perdermos.<sup>464</sup>

Para Mendelssohn, como medida do estado das coisas e alvo de orientação<sup>465</sup>, a destinação dos seres humanos (*Bestimmung des Menschen*), ou pela tradução de Gil Ferreira a “determinação do homem”<sup>466</sup>, pode ser subdividida em: determinação do ser humano enquanto humano; e a determinação do ser humano enquanto cidadão. Com relação à cultura, as determinações coincidem e sua perfeição apenas tem valor na relação do ser humano com a vida em sociedade. Pelo que Mendelssohn depreende que o humano não tem necessidade da cultura para ser humano, mas necessita do esclarecimento.<sup>467</sup>

Já quanto ao esclarecimento, as determinações de humanidade e de cidadania não coincidem, segundo afirma Mendelssohn, e o que interessa para uma determinação pode até

<sup>459</sup> (MENDELSSOHN, 2011, p. 17).

<sup>460</sup> (ibid, p. 15).

<sup>461</sup> (MENDELSSOHN, 2002, p. 4, tradução própria).

<sup>462</sup> Schmidt (1992) receberá a *Bildung* como o mais fundamental dentre os três, um termo que “desafia simples traduções e pode ser vertido para ‘cultura’ ou ‘educação’”. Para ele, *Aufklärung*, no artigo de Mendelssohn, só pode ser entendido como o “lado teórico do processo de *Bildung*”, o que envolveria aquilo que Mendelssohn chamaria de “reflexão racional” a respeito das ‘coisas da vida humana’. *Kultur*, “por outro lado, diz respeito às questões práticas”. (1992, p. 81, tradução própria).

<sup>463</sup> Para David Sorkin esta é a centralidade do texto de Mendelssohn, defender a distinção entre uma parte prática (a *Kultur*) e uma teórica (a *Aufklärung*). Vide SORKIN, David. *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*. Londres: Peter Halban, 2012.

<sup>464</sup> (MENDELSSOHN, 2002, p. 4, tradução própria). Vide também Casanova (2011, p. 16).

<sup>465</sup> Kant fará da *Aufklärung* essa medida do estado das coisas e alvo a se alcançar, o *Richtmaas*, de certo modo um ponto de orientação, um valor de medida. Vide mais a esse respeito em Ricardo Terra, *Política Tensa*, Iluminuras, 1995.

<sup>466</sup> (CASANOVA, 2011, p. 16). Schmidt (1996b, p. 56) traduzirá ‘*Bestimmungen*’ por ‘*destiny*’, o que reforça a inspiração de Gil Ferreira na tradução inglesa.

<sup>467</sup> Para Kant, o esclarecimento aparece como única necessidade para a maioridade do ser humano, a condição mais simples de liberdade, e que por sua vez confere ao ser humano sua dignidade.

estar em disputa com o que interessa para a outra; e algumas verdades que seriam úteis a uma podem ser danosas à outra. Sem as determinações de humanidade, o ser humano se rebaixa à animalidade; e sem as determinações de cidadania, a constituição do estado perece.

O esclarecimento é, assim, para a humanidade imprescindível. E infeliz é aquele Estado no qual as determinações de ser humano não harmonizam com as de cidadão e o esclarecimento não pode se espalhar para todas as classes do reino sem que a constituição esteja sob o risco de desmoronar<sup>468</sup>.

Se, pois, a determinação do humano está em conflito com a do cidadão, então será preciso estabelecer regras pelas quais as exceções poderão ocorrer e os casos de colisão serem decididos. Cada qual com sua perfeição, e quanto mais nobre a perfeição, mais fétida a sua corrupção. Assim, o abuso do “esclarecimento enfraquece o sentimento moral, leva à intransigência, ao egoísmo, à irreligiosidade e à anarquia”. Já o abuso da “cultura gera voluptuosidade, hipocrisia, fraqueza, superstição e escravidão”.<sup>469</sup>

Pode-se perceber, portanto, como também Mendelssohn, tal como Kant em sua saída da minoridade por determinação e coragem, apontam ambos para uma relação intrínseca entre esclarecimento e cultura para a formação. Contudo, assim como Kant previu que a mais perfeita constituição corre o risco de “desmoronar”, Mendelssohn dirá que a nação culta conhece dentro de si o perigo do excesso, de na perfeição haver a corrupção; na completa saúde morar a doença ou ao menos a transição para ela.

Contudo, para Mendelssohn trata-se de um cume que não pode ser superado; para Kant de uma natureza que não gosta da concórdia e sim da discórdia. Não se poderia com isso afirmar que estão a negar a continuidade pura e simples, a monotonia, e que preveem no curso da história a mudança, a crise, a polifonia?

---

<sup>468</sup> Mendelssohn, em seu texto “Sobre a liberdade de se dizer o que se pensa”, ou liberdade de se dizer sua opinião (Gesammelte Schriften, VI/1, p. 123-124), afirmará a esse respeito que a parte esclarecida da nação consegue disseminar as opiniões dentro de sua própria classe por amizade e confiança mútua. (SCHMIDT, 1989).

<sup>469</sup> (MENDELSSOHN, 2011, p. 21).

Ao “senhor político” – Hamann, dezembro de 1784

Ao ‘Sapere aude!’ pertence também, a partir  
exatamente da mesma fonte, o ‘Noli admirari!’  
Clarissime Domine Politice!<sup>470</sup>

Amigo e também crítico de Kant, Johann Georg Hamann, nascido em Königsberg e conhecido como o ‘mago do norte’, foi instigador de Herder e do movimento do “Sturm und Drang”<sup>471</sup> e um dos mais discutidos porta-vozes entre os opositores do esclarecimento<sup>472</sup>. Tal como apresenta Bahr (2002) a edição de textos da *Aufklärung*, Hamann via nos filósofos do Iluminismo nada mais que bocudos profetas da mentira e da exibição. Com ligações de amizade com Kant e Mendelssohn, dirige a ambos severas críticas em escritos disputantes, como é o caso de sua “Metacrítica sobre o purismo da Razão”, de 1784, em alusão à “Crítica da Razão Pura” de Kant, e “Golgatha e Scheblimini”, também de 1784, contra “Jerusalem” de Mendelssohn.

Seu texto publicado na edição de textos da *Aufklärung*<sup>473</sup>, contudo, não é um artigo da *Berlinische Monatsschrift*, mas sim uma carta escrita em 18 de dezembro de 1784 a Christian Jacob Kraus, aluno mais talentoso e amigo de Kant. Nela Hamann se dirige ao “Ilustríssimo Senhor Político”<sup>474</sup>, ou ao ‘homem do Estado’, desenvolvendo de forma sucinta uma contestação direta ao que Hamann considerava serem os pontos cruciais do texto kantiano, e

<sup>470</sup> (HAMANN, Johann Georg. *Carta a Christian Jacob Kraus de 18 de dezembro de 1784*. In: Casanova, 2011, p. 38-48, aqui p. 40). E ainda em Bahr (2002, p. 18-22).

<sup>471</sup> ‘Sturm und Drang’, traduzido por ‘Tempestade e ímpeto’, marcou época como um movimento do romantismo alemão afluído por volta dos anos de 1770. Seu nome é retirado do romance homônimo de Friedrich Maximilian Klingler de 1776, uma das obras representativas desse movimento ao lado de “Prometheus” (1785), de Johann Wolfgang von Goethe, “Über die neuere deutsche Literatur” (1767), de Johann Gottfried Herder, e “Die Räuber” (1781), de Friedrich Schiller, para citar alguns.

<sup>472</sup> (BAHR, 2002, p. 17).

<sup>473</sup> Cf. Bahr (2002, p. 17-22) e Casanova (2011, p. 37-48).

<sup>474</sup> Conforme tradução de Paulo César Gil Ferreira para “*Clarissime Domine Politice*” (Casanova, 2011, p. 38). *Domine Politice* é ainda uma alusão, possivelmente irônica, à dedicação de Kraus à teoria do estado que lecionava na universidade como homem cientista do Estado (*Staatsmann* ou *Staatswissenschaftler*, como coloca Bahr, 2002, p. 60). Hamann estaria aplicando então o ‘*clarissime*’ tal como no português se usa o ilustre e em tom de fama. Vide ainda como Andre Rudolph em “*Aufklärung und Weimarer Klassik im Dialog*” (2009, p. 55), recorda que no século dezessete e dezoito se chamavam de *Politicus* aqueles que sabiam fazer valer os seus interesses por meio de excelentes adaptações flexíveis às mais diversas situações de local, tempo e pessoas. Uma idealização de caráter de origem na alta corte que estava em declínio após o primeiro terço do século dezoito. Seu exemplo recorrido, no caso, será o de “*Nathan der Weise*”, de Ephraim Lessing. À figura de Natã não mais caberia essa caracterização de “*klug*”, esperto ou sagaz, enquanto pessoa com grande habilidade nos negócios seculares e adequado ao ideal do “*politicus*”; além de temporalmente descabido por ter sido escrito por Lessing em 1779, Natã é símbolo da transição do Iluminismo para o Classicismo e, assim, da sagacidade do “*klug*” de um *politicus* para a sabedoria do ‘*weise*’ de um sábio, ou aquele que sabe em eternidade, por isso “Nathan de Weise” e não “der Kluge”.

por isso aqui apresentado como contrapontos retirados de seu contexto mais imeditado.<sup>475</sup> Pontos que ele toma como principais argumentos para refutar a proposta kantiana de *Aufklärung* como saída da menoridade.

Em sua crítica, dirige-se principalmente à acusação kantiana de auto-inculpável menoridade e à diferenciação de Kant entre uso público e uso privado da razão, advertindo para uma contradição interna de um esclarecimento sob a proteção de um exército bem disciplinado e numeroso.<sup>476</sup>

Com sua carta, de escrita marcadamente enigmática e erudita, Hamann lança suas considerações com um tom notoriamente irônico, como se poderá verificar já em seu primeiro parágrafo e nos, na carta, contínuos jogos de palavras.

Pretende-se aqui apresentar os seus principais contrapontos; os rodeios que aplica a Kant importam menos, ainda que com suas colocações consiga jocosamente contrapor argumentos ou atributos do discurso kantiano. Ao “refugiar-se em uma macarrônica (...) para transmitir (...) em kant-style meu agradecimento pelo *Berlinische Christmonath*”, por exemplo, Hamann quer denunciar o uso de uma mistura de linguagem nativa com outra estrangeira, no caso o alemão e o latim como no primeiro parágrafo de Kant em sua definição. O intuito desse tipo de uso é produzir um efeito, no de Hahmann um efeito cômico-satírico. Hamann assim agradece por receber a edição de dezembro do Mensário Berlinense ao estilo de uma boa nova cristã.

Cabe, assim, trazer as principais contraposições ao texto kantiano apresentadas já por seu contexto mais imediato, agora na voz de seu amigo próximo e conterrâneo. Garrett Green<sup>477</sup> dirá mesmo que junto com Kant eram eles os dois mais ilustres cidadãos de Königsberg, mas que, como seu severo crítico, Hamann apresenta importantes elementos para outra compreensão das palavras lançadas por Kant naquilo que se tornou depois o “critério quase oficial do que significa ser ‘moderno’”<sup>478</sup>.

Ao ‘*sapere aude!*’ pertence também, a partir exatamente da mesma fonte, o ‘*Noli admirari*’ Clarissime Domine Politice! O senhor sabe o quanto amo nosso Platão e quão prazerosamente o leio (;) do mesmo modo, gostaria de me deixar sob tutoria deste homem para a direção de meu próprio entendimento, porém, *cum grano salis*<sup>479</sup>, sem me preocupar com uma autoculpabilização por falta de coragem.<sup>480</sup>

<sup>475</sup> A respeito da relação entre Hamann e Kant pode-se ainda consultar Bayer, Oswald; Weißenbirm, Bernd (ed.). *Johann Georg Hamann*. Londoner Schriften, 1993, München.

<sup>476</sup> (BAHR, 2002, p. 18). Vide também Casanova (2011, p. 37).

<sup>477</sup> (SCHMIDT, 1996b).

<sup>478</sup> (SCHMIDT, 1996b, p. 291). Vide o texto do próprio Garrett Green: “*Modern Culture Comes of Age: Hamann versus Kant on the Root Metaphor of Enlightenment*” (locus cit.).

<sup>479</sup> Pela expressão latina: ‘com uma pitada de sal’.

<sup>480</sup> HAMAN, Johann Georg. *Carta a Christian Jacob Kraus*. In: CASANOVA, Monica (ed.). *O que é Esclarecimento?* Tradução Paulo César Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 40.

Neste seu parágrafo, Hamann abre as suas considerações críticas com uma argumentação intrincada, mas que permite dar realce a alguns pontos. Primeiro que faz lembrar como do mesmo Horácio do *sapere aude*<sup>481</sup> há também outra citação que deveria servir de advertência à reverência e à admiração, frequentemente associados a um assentimento acrítico ou até por um seguimento por empatia.<sup>482</sup>

Conforme notam as edições de Bahr (2002), Schmidt (1996b) e Casanova (2011) seguindo Schmidt, “*Nil admirari*” pode ser encontrado na mesma fonte, isto é, o livro I das Epístolas de Horácio, em sua carta de número 6, verso 1. Em tal carta, segundo o título indicado por Seabra, Horácio sugere a Numício que “somente a verdade é digna do respeito e admiração do filósofo”.<sup>483</sup> Em em seu primeiro verso dirá:

Nil admirari prope res est una, Numici, sola que quae possit facere et seruire beatum.<sup>484</sup>

Nada admirar, Numício, é provavelmente a única coisa (e só ela) que pode trazer a conservar a felicidade.<sup>485</sup>

Quase nada admirar, Numício caro, | Eis o só meio de viver ditoso.<sup>486</sup>

Interessante aqui notar que Hamann, bem ao estilo de sua carta, faz referências irônicas se apropriando do verso de Horácio para colocar uma ressalva à exortação kantiana à expressão: o mesmo Horácio adverte à idolatria<sup>487</sup>; não se deve admirar. Para Bahr<sup>488</sup>, Hamann faz uma citação desencontrada (*Fehlzitat*); o tradutor Green<sup>489</sup> já é mais contundente ao afirmar que Hamann faz uma alteração da citação de Horácio para dar o seu recado em tom imperativo: “não admirai”.

Perceba-se que Gil Ferreira<sup>490</sup> simplesmente segue as edições alemã e inglesa e traduz a citação latina em sua nota dezenove como sendo: “nada a se espantar”, provavelmente por se fiar no texto alemão apresentado por Bahr que faz constar o termo “*bewundern*”. Em Green, a nota de tradução da expressão latina é um pouco mais cuidadosa ao mostrar parte do jogo de palavras feito por Hamann, indicando como o ‘*nil admirari*’ de Horácio, para Green: “*marvel at nothing*”, é por Hamann transposto para o ‘*noli admirari*’, que Green traduz por “*marvel*

<sup>481</sup> Nota-se aqui que, Green, tradutor das cartas de Hamann a Kraus para o inglês, também recebe a expressão ‘*sapere aude*’ como ‘*dare to know*’, i.e., ousar ter conhecimento. (SCHMIDT, 1996b, p. 141).

<sup>482</sup> Hamann acusará mais adiante a “*Schwärmerei*” (destacado por BAHR, 2002, p. 84) e questionará a reverência de Kant ao rei Frederico II (destacado por CASANOVA, 2011, p. 43).

<sup>483</sup> (PICCOLO, 2009, p. 433).

<sup>484</sup> Horácio, epístola 6, livro I, verso 1, conforme edição de Piccoli (2009, p. 60).

<sup>485</sup> A referida citação de Horácio na tradução de Piccoli (2009, p. 61).

<sup>486</sup> Mesma citação na tradução de Luís Antônio de Seabra (PICCOLO, 2009, p. 433).

<sup>487</sup> Abaixo aos ídolos diria Nietzsche posteriormente.

<sup>488</sup> (BAHR, 2002, p. 61).

<sup>489</sup> (In: Schmidt, 1996b, p. 145).

<sup>490</sup> (CASANOVA, 2011, p. 40).

*not*". Bahr se limita a apresentar as duas citações latinas e suas respectivas traduções: ‘*noli admirari*’ como sendo “*bewundere nicht*” e ‘*nil admirari*’ sendo “*nichts zu bewundern*”.

Recorrendo-se à apresentação de Piccoli (2009), cujo trabalho linguístico já fora introduzido outrora, na epístola em voga, Horácio interpela Numício a nada admirar, essa seria a chave para ser feliz. Enquanto uns veem tudo sem admiração, os que temem padecem do mesmo mal que aqueles que desejam tudo contemplar. Importante, então, seria não se deixar aprisionar pela admiração boa (a contemplação) ou a ruim (o medo). Assim, Horácio aconselha a Numício que trabalhe, de manhã ao fim da tarde, para ser motivo de admiração, mas cuidado, pois: “como o tempo tudo muda, não se gabe de seus feitos: ainda resta ir adiante”.<sup>491</sup>

Em segundo ponto, se realça a contraposição de Hamann com o seu “quanto amo nosso Platão” e a posição que ele parece atribuir à Kant em referência a Aristóteles. Com isso, por um lado ele ganha para si a proximidade de Kraus ao colocar-se com ele no coletivo ‘nosso’, referindo-se às preleções que Kraus mantinha sobre Platão, para com cautela introduzir, por outro lado, o que no parágrafo seguinte dirá ser muita pretensão de sua parte mostrar como Kant, o professor de lógica e crítico da razão pura, se equivoca nas regras da retórica e da explicação.

Já que Kraus tivera emprestado de Hamann os livros de “Hutchinson”<sup>492</sup> e não devolvera os escritos sobre a Moral, Hamann não teria para tanto “outro *Organon*”, outra ferramenta para o conhecimento da verdade, em sua biblioteca. Tampouco iria Hamann avaliar a coincidência dos escritos de Kant e de Mendelssohn, o que chamou de univocidade judaico-cristã, pois tampouco tinha recebido de Biester a edição do Mensário por ele solicitada.

Em terceiro ponto, há de se realçar na citação acima indicada, a referência crítica de Hamann a Kant quanto à tutela (*Vormundschaft*). Para Hamann há um gosto pela tutoria (*Vormünder*), ela poderia sim, contra Kant, ser deliberada e útil àquele que se submete. Tutoria não seria no caso submissão cega ao outro, mas sim um orientar-se com ele. Manter Platão sobre a tutela de seu pensamento é de bom gosto quando feito com uma “pitada de sal”; não é macaquear cegamente o que Platão disse, mas ter Platão como orientação; ter Platão na tutela não pode ser tomado literalmente.

<sup>491</sup> (PICCOLO, 2009, p. 59).

<sup>492</sup> Os editores Bahr, Schmidt e Casanova, com o tradutor Green citando Bahr como fonte presumida e Gil Ferreira mantendo o texto da nota de Green, concordam que o nome *Hutchinson* citado por Hamann é referência ao filósofo escocês Francis Hutcheson, que fundamentou a filosofia moral estética. De Francis Hutcheson, o livro “*Die Sittenlehre der Vernunft*” fora traduzido para o alemão por Gottholb Ephraim Lessing em 1756. Vide Heiner Klemme (ed.). *Reception of the Scottish Enlightenment in Germany: Six Significant Translations, 1755-1782*. Vols. 2 e 3. Bristol, Thoemmes Press, 2000.

Sendo assim, Hamann dirá que de bom grado aceita ver o esclarecimento antes estético-dialeticamente ilustrado e ampliado, ainda que não explicado, por meio da igualdade entre menoridade (*Unmündigkeit*)<sup>493</sup> e tutela.

O problema para Hamann será, no entanto, a proto verdade ou, pelo grego, a primeira mentira do ‘autoinculpável’, da qual todo o resto do texto de Kant padece. O que seria essa própria culpa que estaria Kant adjetivando à menoridade, se perguntará, portanto, Hamann. Essa incapacidade presente na definição de Kant não é, a rigor, culpa lembrará ele a partir do que dirá vir desde Platão. Incapacidade é antes a falta de decisão e de coragem ou no máximo a consequência de culpas anteriores.

Quem, portanto, é esse ‘outro’ indefinido que Kant não nomeia?<sup>494</sup> Esse outro sob o mando de quem se está; será aí que Hamann verá no texto de Kant a ocasião para o ‘Senhor Político’ da metafísica, que malgradamente nomeia suas pessoas pelo nome adequado e, como os gatos, rodeia pelo pote de leite.

Hamann, por sua vez, se diz ao lado de uma posição livre da catequese do quiliasta cosmopolítico, Kant, ao qual propriamente falta coragem e determinação para nomear aquele que tem em mente. Assim, inominável mantém o outro que é o culpado pela direção do entendimento alheio; a tutela é o correlato implícito da menoridade. Portanto, é a tutela autoinculpável e não a menoridade. Ora, como dirá Hamann, a cegueira do tutelado não advém de sua incapacidade de ver, a cegueira é do tutor, que se adroga visionário e mantém a tutela sob o outro, a ele cabe a culpa.<sup>495</sup> Em corroboração a Hamann pode-se até recorrer (parafrazeando) a Kant. Em “O que é orientar-se no pensamento”, a possibilidade do esclarecimento se dá pelo inculcar o mais cedo possível às menores mentes o pensar por si mesmo, fazê-los encontrar em si mesmos a fundamentação para os juízos das ‘verdades’ de seu tempo que lhes são contadas.

Com que consciência, portanto, poderia o “raisonneur e especulador, protegido em seu cantinho e enfiado em seu gorro de dormir”, isto é, Kant, “reprovar a covardia dos menores quando seu cego tutor”, isto é, Frederico o Grande, “possui um bem numeroso e disciplinado exército para a garantia de sua infalibilidade e ortodoxia.”<sup>496</sup> Hamann, ao parafrazear termos do

<sup>493</sup> No decorrer de seu texto, Hamann irá explorar essa relação intrínseca entre menoridade e tutela, *Unmündigkeit* e *Vormundschaft*.

<sup>494</sup> ‘Quem’ será também o pronome interrogativo reencontrado na pergunta de Rubens Rodrigues Torres Filho, explorado mais adiante. Estaria aqui a sua inspiração?

<sup>495</sup> (HAMANN, 2002, p. 20, tradução própria).

<sup>496</sup> (HAMANN, 2011, p. 44).



ensaio kantiano, quer mostrar como Kant estaria zombando dos menores, pois, ao passo que Kant, como macaco do circo (*Maulaffe des Schauspiels*), enaltece Frederico o Grande como esclarecido e de pensamento autônomo, considera aqueles que por sua alteza são mantidos sob tutela sequer como máquinas, mas apenas como sombras da sua própria grandeza. Não há o que se temer diante de espíritos serviçais.

O esclarecimento de nosso século, portanto, é uma mera aurora boreal, a partir da qual não se deixa profetizar nenhum quiliasmo cosmopolita por alguém enfiado em seu gorro de dormir e protegido em seu cantinho.<sup>497</sup>

É tudo tagarelice para Hamann se os que saíram da menoridade se lançam como tutores de menores, impondo-se como que por artifícios de caça e punhais. E “toda a resposta da pergunta proposta é uma iluminação cega para cada menor” que vagar sem orientação sob a luz do dia.

Na avaliação de Gil Ferreira a esse respeito, conforme indicado em nota a sua tradução, a questão para Hamann era tratar de saber em que medida o projeto kantiano de esclarecimento estava de fato comprometido com a superação da menoridade, e não era apenas um mero dogma programático de um projeto de valorização do eu, de si mesmo, em detrimento do outro.<sup>498</sup>

Ao continuar seu registro epistolar, Hamann indica um verdadeiro esclarecimento como sendo a saída do ser humano da suprema tutela, da qual sim teria propriamente culpa.

Quanto mais corajosamente nos opormos aos tutores, que no máximo podem matar o corpo e sugar as carteiras – tanto mais misericordiosos seremos com nossos coirmãos menores e mais frutíferos para as boas obras da imortalidade.<sup>499</sup>

Nesse sentido, a distinção de ‘serviço público’ e privado da razão<sup>500</sup>, não deve ser oposta como pontos contraditórios um ao outro, residindo aqui, para Hamann, o “ponto nodal da tarefa política como um todo”. De que adiantaria o “traje festivo da liberdade” se em casa, isto é, “na cátedra, no palco e no púlpito”<sup>501</sup>, “se veste o avental de escravo?”<sup>502</sup>, pergunta Hamann. O sujeito não é um mero subordinado que pode se esconder por trás da tutela, abstendo-se da responsabilidade de seus atos.

<sup>497</sup> (HAMANN, 2011, p. 45).

<sup>498</sup> (CASANOVA, 2011, p. 47, nota 38).

<sup>499</sup> (HAHMANN, 2011, p. 47).

<sup>500</sup> Hahmann usa primeiro a distinção entre ‘*öffentlichen*’ e ‘*privaten*’ ‘*Dienst der Vernunft*’ para, ao final do texto se referir a ‘*öffentlichen Gebrauch*’, que Gil Ferreira traduz nos dois casos pelos termos do texto e tradução kantianos de “uso público” e ‘privado’ da razão. Aqui se optou por traduzir em termos mais próximos à colocação de Hahmann por “serviço público” frente ao “privado”, passando, ao final do texto, tal como Hahmann para ‘uso’.

<sup>501</sup> (HAHMANN, 2011, p. 47-48).

<sup>502</sup> (HAHMANN, 2002, p. 22, tradução própria).

Com isso, Hamann indica haver em Kant uma transposição sob disfarce. Por um lado, ao harmonizar crítica aos dogmas com apologia à forma de governo; por outro, pela formação de uma subjetividade que deve sempre buscar a verdade para si e por si mesma, sem dever objetivamente se referir a algo externo. Saída da menoridade<sup>503</sup>, portanto, é passar a falar por si mesmo, assumindo a responsabilidade pelo que se fala, por seus atos, mesmo quando realizados em nome de outrem.

Contudo, no decorrer de seu texto, Hamann explicita, como seu argumento central, essa relação intrínseca entre menoridade e tutela (*Unmündigkeit* e *Vormundschaft*), mostrando como Kant, para poder fazer uso de um sujeito não nomeável, o rei, irá apoiar-se na menoridade e evadir da tutela, daquele tutor que mantém seu povo sob tutela, pois só pode haver um tutelado se há um tutor, um governado se há um governante.

Em suma, a discussão a respeito dos termos em questão e sua tradução, Garret Green mostrará a importância da ‘*Un-mündigkeit*’ para os textos de Hamann como de Kant<sup>504</sup>. Deve-se ter um cuidado semântico com a controvérsia na passagem de *Unmündigkeit* para *Mündigkeit*, o que a tradução por menor- e maioridade pode perder. Com isso, está presente no texto kantiano uma analogia que põe em diálogo intrínseco a relação entre a criança menor e o adulto maior como uma relação ao menos tripartite. Primeiro uma relação cronológica, como a relação temporal de idade (*Minderjährig/Volljährig*); segundo, lógica, na condição intelectual de maturidade (*Mündigkeit*); terceiro, dialógica, na possibilidade discursiva de falar por si mesmo e sair do mando de outro, de ter voz (*mündig sein*). Costuma-se, assim afirma Green, como na tradução para o inglês ‘*immaturity*’, e assim também no uso corrente de imaturidade, sublinhar a analogia psicológica, perdendo-se o contexto jurídico de sujeito capaz e imputável presente no texto kantiano e, com ele, toda a discussão religiosa de fundo presente no debate berlinense.

---

<sup>503</sup> Uma transposição que pelo termo alemão ‘*Unmündigkeit*’ tem sua relação mais evidente, ‘un-mündig’, ‘sem boca’ ou ‘sem voz’. Ver a conferência lançada por KOHNEN, Stephan. *Über Kant’s Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, principalmente o excerto: *Kant und sein Kritiker J.G. Hamann*. [s.l, s.d.].

<sup>504</sup> Vide Garret Green “*Modern culture comes of age, Hamann versus Kant*” (In: SCHMIDT, 1996b, p. 291-305).

Tentativa de por fim às disputas sobre a palavra *Aufklärung*, setembro de 1790

Que para chegar a ser um homem moralmente bom não basta apenas deixar que se desenvolva sem obstáculos o gérmen do bem implantado na nossa espécie, mas importa também combater uma causa antagônica do mal que em nós se encontra, foi o que deram a conhecer, entre todos os moralistas antigos, sobretudo os Estóicos, por meio do seu lema *virtude*, palavra que (tanto em grego como em latim) significa denodo e valentia e, portanto, supõe um inimigo. A este respeito, o termo *virtude* é um nome magnífico e não lhe pode causar dano o facto de muitas vezes dele se ter abusado com jactância e de ter sido objeto de desdém (como aconteceu recentemente com a palavra *Ilustração*).<sup>505</sup>

As *Streitigkeiten* sobre a palavra foram tamanhas – as disputas (para manter-se a conotação retórica) ou os conflitos (para uma ênfase política a *Streitigkeiten*) foram tais, que a edição de setembro a dezembro de 1790 da nova *Deutsche Monatsschrift*, ainda sob a imposição do selo da anonimidade, fará publicar uma tentativa de por fim à questão sobre o seu significado.<sup>506</sup>

Durante a elaboração mais de uma vez acusei o meu gênio de ter conduzido o meu refletir para um objeto já tratado tantas vezes, sobre o qual as pessoas já não querem mais nada ler nem ouvir; e ainda por cima para uma palavra que algumas pessoas até a indignidade depreciaram a nomes partidários para a zombaria e o xingamento. Como entretantes o objeto, sobre o qual tanto já se falou e escreveu, ainda não parece ter se esgotado; talvez algo se possa fazer para salvar a honra da palavra que não fez por merecer a mancha de vergonha que se lhe afixou (...): pelo que logo ousei dar a conhecer este ensaio, e espero que ele ainda tenha algum público.<sup>507</sup>

Para o anônimo autor, os escritores e os instrutores do povo na Alemanha já discutiram tanto sobre aquilo que chamam de *Aufklärung*, que uns a têm como danosa e perigosa, já outros como útil e necessária; ouça a quem se quiser, a todos os partidos este objeto é importante, patriota ou filantropo, melhor é prevenir a desgraça que promover um preconceito. Bom seria se aqueles que dispõem de um considerável círculo de ação se unissem para que por sua influência comum fosse promovido ou impedido a mesma coisa, a depender de como decidissem a contenda. Mas é impossível unir as opiniões das pessoas e falar da mesma coisa se divergem sobre o que têm por conceito de *Aufklärung*. E a magnitude dessa diferença de conceitos pode ser depreendida pela quantidade de textos e descrições sobre o que ela é. Inicialmente, o autor apontará doze descrições retiradas dos escritos, e a de Kant em meio a elas sem ser atribuída: ““esclarecimento é a máxima de a todo tempo pensar por si mesmo””,

<sup>505</sup> Cf. Kant em sua Crítica da Razão Pura quando tratará de eliminar o saber para dar lugar a fé (KANT, BXXX). Aqui, Kant em seu escrito capital sobre a religião de 1793. KANT, Immanuel. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 63). Conforme destaca ainda James Schmidt, tal como aqui, são muitos os apelos a Horácio no escrito sobre religião (AA VI: 19, 32, 42).

<sup>506</sup> Anônimo. *Kritischer Versuch über das Wort Aufklärung, zur endlichen Beylegung der darüber geführten Streitigkeiten*. Deutsche Monatsschrift, 3, Berlin: 1790. p. 11-44.

<sup>507</sup> (Ibid, p. 11, tradução própria).

dirá o autor, e “sua consequência no juízo, é “a conformidade constante a seus ‘princípios e normas’”.<sup>508</sup>

Com essa afirmação de abertura, ou em guisa de introdução à problemática que o autor anônimo se propõe a abordar, ele sintetiza em uma impossibilidade as tentativas de conceituação única e, assim, de uma resposta unívoca para a pergunta em voga, o que acima também pudemos perceber. Escuta-se de todos os lados, cada um por seu partido, as diferentes descrições do que seria o esclarecimento, e cada um assumindo como que um gênero próprio.<sup>509</sup> Essas tais doze distintas descrições são, para o autor, já suficientes para mostrar como não é possível encontrar acordo nas opiniões sobre o esclarecimento.

Será nesse momento, então, que o autor trará como nota o comentário que serviu de abertura para este capítulo: “esclarecimento é uma palavra que, em si, ninguém mais compreende sem um comentário”.<sup>510</sup>

Dali em diante, o texto do autor anônimo se desenvolve por isso para uma abordagem da linguagem e da origem das línguas, o que escapa à possibilidade de sua exploração neste momento. Suficiente dizer que o autor descreve como para ele se formam as palavras, dão-se os nomes e compõe-se as línguas por meio do uso e das convenções. Ao final de seu texto isso virá comentado como uma ‘clara e distinta’ (*klar und deutlich*) filosofia da linguagem, uma investigação sobre a origem e a formação dos conceitos e da língua que ele apresenta para o público alemão. Um público, muito restrito em seu número há de se dizer, que em estado de calma pode se ocupar com um conceito de tamanha importância e que leva consigo certa frivolidade, pois quando se acrescenta o interesse apaixonado como estava ocorrendo na França, isto é outra coisa.<sup>511</sup>

Ainda assim, enquanto uma investigação de filosofia da linguagem, a apresentação da problemática por parte do autor é marcadamente política, trata-se de “como a palavra *Aufklärung* se iguala a um bem-vindo hóspede, que fora recepcionado com alegria na república da língua alemã, e por muitas pessoas é valorizado”<sup>512</sup>, mas ainda não encontrou “reconhecimento geral” em uma convenção dada por meio de um significado válido comum. Assim, sua permanência no país que é regido pelos aristocratas ainda não obteve a aprovação

---

<sup>508</sup> (Ibid, p. 12).

<sup>509</sup> (s.n., 1790, p. 12).

<sup>510</sup> (ibid., p. 13).

<sup>511</sup> (ibid., p. 44).

<sup>512</sup> (ibid., p. 16).

pelo “supremo juiz nas questões da língua”, que seria o uso da linguagem (*Sprachgebrauch*) dirá o autor; e a decisão precisa ser tomada por “plebiscito”.<sup>513</sup>

Com toda a discordância na república das letras, dirá, toda palavra está perdida enquanto os falantes e os escritores, os ouvintes e os leitores não se acordarem sobre o significado da palavra, ou seja, enquanto não for “para a satisfação geral respondido: ‘O que é esclarecimento?’”. O que será preciso para associar-se à esta palavra um conceito?”.<sup>514</sup> E essa pergunta tem um duplo sentido para o autor: ou a palavra que se busca explicar já apresenta um uso na linguagem e então a pergunta seria qual conceito foi a ela associado pelo uso da linguagem; ou ela ainda não tem um uso na linguagem e então o sentido da pergunta seria “qual conceito se deixa ligar àquela palavra do modo mais cômodo e feliz”.<sup>515</sup>

No primeiro caso, a explicação seria nada mais que indicar de um modo claro o sentido da palavra, e demonstrar o seu uso convencional, isto é, mostrar que a palavra em ligação com o conceito determinado é de fato aceito pela maioria ou pela melhor minoria. No segundo caso, o empreendimento da explicação é determinar por outros princípios um sentido para uma palavra até então sem sentido e propor tal sentido para sua recepção pelo uso da linguagem.

Conforme acusará o autor, o caso da palavra *Aufklärung* recai sobre o segundo. Trata-se de propor o seu significado.<sup>516</sup> Ora, recordando-se de Möhsen na abertura deste capítulo, a proposta da Sociedade das Quartas como procedimento para a resposta da pergunta foi justamente a de: “definir, precisamente, o que é esclarecimento”.<sup>517</sup> Como acusará Mendelssohn, a palavra era nova na língua alemã, *Aufklärung*, junto com *Kultur* e *Bildung*, eram “recém chegados em nossa língua”<sup>518</sup>. Assim, segundo o autor anônimo ora em questão, *Aufklärung* ainda não tinha encontrado um uso na linguagem. Recorrente homens e mulheres fizeram uso dessa palavra, mas “sem qualquer convenção”. Cada um dando à palavra o significado que queria.<sup>519</sup> Muitos nomes foram a ela atribuídos, porém sem nenhum significado de validade geral. Ocorre que todos:

---

<sup>513</sup> (ibid., p. 19-20).

<sup>514</sup> (ibid., p. 14, tradução própria). O autor usa o termo “*Begriff*”, que pode ser noção, termo ou mesmo conceito, optando-se aqui traduzir-se por conceito, pois ainda se trata de um termo geral que pode ser uma palavra, uma descrição ou mesmo uma definição, ainda que o autor no desenvolvimento das ideias apresentadas no texto pareça pretender encontrar uma palavra que represente algo, seja signo de, esteja no lugar de ou possa ser substituído por aquilo que a palavra designa, cada qual com suas nuances e campos de significação.

<sup>515</sup> (s.n., 1790, p. 14, tradução própria). No original consta: “*Oder, es findet noch kein Sprachgebrauch statt; und alsdann ist der Sinn jener Frage: Welcher Begriff lässt sich mit dem gegebenen Wort am bequemsten und glücklichsten verbinden?*”.

<sup>516</sup> (s.n., 1790, p. 14).

<sup>517</sup> MÖHSEN, Johann Karl Wilhelm. *Was ist zu thun zur Aufklärung der Mitbürger*. In: KELLER, Ludwig. Die Berliner Mittwochsgesellschaft, 1896. p. 73, tradução integral própria.

<sup>518</sup> MENDELSSOHN, Moses. *Sobre a Pergunta: o que quer dizer esclarecer?*, 2011. p. 15.

<sup>519</sup> (s.n., 1790, p. 14).

os que queriam explicar a palavra, nada mais fizeram que cada um dizer para si: este é o conceito que eu associo àquele valor.<sup>520</sup>

Com efeito, para o autor, “o conflito começou a ficar quente, (...) e os partidos não puderam ser absolvidos sem se incitarem uns contra os outros”<sup>521</sup>, e a palavra *Aufklärung* não tinha, em 1790, “em verdade ainda nenhum significado determinado e pelo uso da linguagem autorizado”<sup>522</sup>, prova não apenas da diversidade e por vezes da divergência de suas explicações. O que pretenderá demonstrar o autor com seu texto para por fim às disputas sobre o seu significado: *Aufklärung* era “como uma moeda, que passa de mão em mão, mas não tem um valor a ela atribuído e por uma autoridade pública confirmado”<sup>523</sup>.

Certamente, isso mereceria ser objeto de uma detida análise, pois o autor apresentará sob o quadro da política sua proposta à questão do esclarecimento como uma compreensão de filosofia da linguagem. Aqui, no entanto, é suficiente dizer que, a partir de sua compreensão da formação das palavras e da língua, o autor mostrará como que, por meio do acordo, o uso uníssono de uma palavra confere a ela a sua ‘cidadania’. Para ele, o uso da língua pressupõe o acordo.<sup>524</sup>

A palavra estava dada, cabia a ela ser determinado um significado. Palavras em toda parte têm uma finalidade comum, dirá, contudo, o autor. Qual seja, nomear sensações (*Empfindungen*) assim como ideias (*Vorstellungen*). E no caso de *Aufklärung*, o seu significado teria sido transferido para as ideias por analogia às sensações.<sup>525</sup> E assim será a sua explicação: por analogia aos sentidos e aos “atributos dos corpos”<sup>526</sup>, o clarear do tempo, se teria encontrado uma descrição metafórica ou de sentido figurado para lhe determinar o seu significado, o esclarecer da mente. A partir do atributo, claro (*klar*), encontrou-se o verbo, clarear (*klären*) ou esclarecer (*auf-klären*, *klar machen*), que por meio de uma substantivação do verbo chegou até o seu significado: esclarecimento (*Aufklärung*). Em sua origem, portanto, a palavra representa uma passagem para outra cidade, uma mudança de cidadania<sup>527</sup> de turvo, nublado, obscuro, opaco e sombrio para límpido, claro, nítido, lúcido e iluminado.<sup>528</sup>

<sup>520</sup> (Idem, p. 17).

<sup>521</sup> (Ibidem).

<sup>522</sup> (Idem, p. 14).

<sup>523</sup> (Idem, p. 18).

<sup>524</sup> (Idem, p. 15, tradução própria).

<sup>525</sup> (s.n., 1790, p. 22, tradução própria).

<sup>526</sup> (s.n., 1790, p. 24, tradução própria).

<sup>527</sup> (s.n., 1790, p. 35, tradução própria).

<sup>528</sup> Assim passa a ser registrado na época em dicionário organizado por Johann Christoph Adelung – publicado poucos anos depois do texto anônimo, e cuja descrição parece quase que incorporar integralmente – sob os verbetes esclarecer e esclarecimento: “*Aufklären*, verb. reg. act. wieder klar, heiter machen. 1) *Eigentlich*. Das Wetter, der Himmel klärt sich auf. Bey aufgeklärten Himmel. 2) *Figürlich*. (a) Sein Gesicht klärt sich allgemach auf, wird heiter. (b) Deutlich machen, erklären. Ich hoffe, daß sich indessen das Räthsel aufklären soll. Klären sie mir doch diese Stelle ein wenig auf. (c) Viele deutliche Begriffe beybringen. Ein aufgeklärtes und

Por fim, não bastava o duplo sentido da pergunta sobre o seu significado, a palavra *Aufklärung* ainda estaria sujeita a uma ambiguidade decorrente da formação da palavra. Com a substantivação por meio do radical *-ung*, a palavra sofre com uma ambiguidade nata, e a voz de seu uso tem um sentido parte na passiva, parte na ativa<sup>529</sup>. O uso da linguagem sempre permite o seu duplo significado: uma cidadania no entre-cidades. Sempre ambigualmente significando estado e ação; situação e mudança. *Aufklärung* passiva, a propriedade, e *Aufklärung* ativa, a saída contínua.<sup>530</sup>

O uso da linguagem permite sempre ambos os significados. Qual agora concorda com o sentido do escritor; isso deve-me dizer o conjunto das demais palavras e o seu contexto: ou eu fico incerto.<sup>531</sup>

‘Os limites da razão’ ou ousar ser sábio? – Schiller, 1793 e 1795

Friedrich Schiller, mesmo não se inserindo diretamente no debate, parece claramente responder a ele, inclusive com referências a Kant, em uma de suas epístolas ao duque Friedrich Christian de Augustenburg, escritas no ano de 1793 e publicadas na revista *Horen*<sup>532</sup> em 1795.

Ousa ser sábio. Cabe à energia da coragem combater os impedimentos que, tanto a inércia da natureza, quanto a covardia do coração, opõem à instrução.<sup>533</sup>

Em suas cartas, Schiller desenvolve sua concepção de estética contra o terror da ditadura jacobina na Revolução Francesa e apresenta sua crítica à cultura teórica do Esclarecimento, cultura esta que deveria ser complementada por uma estética, como vemos apresentado o texto

---

*unbefangenes Gewissen. Ein aufgeklärter Verstand, der viele deutliche Begriffe hat. Aufgeklärte Zeiten, da man von vielen Dingen klare und deutliche Begriffe hat.*” E ainda sobre esclarecimento: “*Die Aufklärung, plur. die -en. 1) Die Handlung des Aufklärens, besonders im figürlichen Verstande. 2) Der Zustand, da man mehr klare und deutliche, als dunkle Begriffe und Vorurtheile hat; ohne Plural. An der Aufklärung anderer arbeiten. Die Aufklärung befördern, hindern. S. auch Aufgeklärtheit. 3) Klare und deutliche Begriffe in einzelnen Fällen. Alle diese Aufklärungen helfen mir nichts.*” Vide Johann Christoph Adelung: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen. Zweyte, vermehrte und verbesserte Ausgabe.* Leipzig 1793-1801. Nova edição em Wien, 1811, e publicado em 1970 pela editora Georg Olms, Hildesheim, New York.

<sup>529</sup> (s.n., 1790, p. 25, tradução própria).

<sup>530</sup> (s.n., 1790, p. 26, tradução própria).

<sup>531</sup> (s.n., 1790, p. 25, tradução própria). Vide Schiller (2011, p. 97).

<sup>532</sup> Editado por Schiller, *Horen* era um mensário de uma Sociedade que, em meio a uma luta de opiniões e interesses políticos, absolutamente não se entendia por ‘fechada’, e cujo interesse comum era meramente humano, reunir o mundo dividido pela política sob o estandarte da verdade e da beleza. E assim, promover a liberdade de crítica, que não olha para o carimbo de seus autores, mas para o teor de seus escritos. (SCHILLER, 2000, p. 197-199).

<sup>533</sup> SCHILLER, Friedrich. *Sobre os limites da razão*. Tradução: Paulo César Gil Ferreira. In: CASANOVA, 2011, p. 95-99. Compare com as palavras de Kant quando em seu primeiro parágrafo dirá que esclarecimento é a saída da menoridade por incapacidade de fazer uso do próprio entendimento, e esta incapacidade se dá por falta de resolução e coragem, suas causas são a preguiça e a covardia.

de Schiller na edição de Bahr (2002) seguida por Casanova (2011) enquanto parte de um conjunto de definições e teses sobre a *Aufklärung*.

Friedrich Schiller também publicou no Mensário Berlinense, em sua nova edição, o *Neue Berlinische Monatsschrift*<sup>534</sup>, quando em 1804 escreve como sua única contribuição<sup>535</sup> sua poesia jocosa: “Scherzhaftes Gedicht bei Gelegenheit einer Wäsche.”<sup>536</sup> Seu texto trazido aqui para o debate da *Aufklärung*, no entanto, não foi publicado no Mensário. Trata-se de um excerto intitulado “Sobre os limites da Razão”<sup>537</sup> retirado de suas cartas sobre a educação estética do ser humano<sup>538</sup>, mais especificamente sua carta de número VIII.<sup>539</sup>

Comenta-se que o pensamento de Schiller passa por um inicial seguimento de Kant para daí se descolar dele. Dirá Schiller em uma carta a Jacobi de 1795: “ali onde eu apenas destruo e procedo na ofensiva contra outras opiniões doutrinárias, sou rigorosamente kantiano; apenas ali onde eu construo, encontro-me em oposição a Kant”<sup>540</sup>. Até por que, como apresenta Rubens Rodrigues Torres Filho a coleção que faz publicar as cartas de Schiller, a Filosofia não é somente uma exclusividade do técnico nem prerrogativa dos acadêmicos, que a cultivam em viveiros protetores contra o perigo da reflexão; não, as cartas de Schiller se apresentam no espírito da própria Crítica da Razão de Kant, que, com todo o seu aparato técnico, visava libertar os objetos da metafísica do ‘monopólio das Escolas’.

Com efeito, em suas cartas ao duque de Augustenburg a referência à *Aufklärung*, pelos tradutores das cartas traduzido por ilustração, é recorrente. Em sua carta V, por exemplo, sua compreensão da *Aufklärung* se apresenta como uma referência a uma ilustração do entendimento e da cultura que não se dá por liberdade, mas que envolve os humanos em uma nova carência:

O homem despertou de sua longa indolência e ilusão, (...) exige a restituição de seus direitos (...). A ilustração do entendimento (...), mostra em geral uma influência tão pouco enobrecedora sobre as instituições que até, pelo contrário, solidifica a corrupção por meio de máximas. (...) A cultura, longe de nos pôr em liberdade, apenas

<sup>534</sup> Tal como apresentado acima, o Mensário Berlinense era editado por Johann Biester e funcionou como *Berlinische Monatsschrift* de 1783 a 1796, tendo sido seguido pelo *Berlinische Blätter*, de 1797 a 1798, e pelo *Neue Berlinische Monatsschrift*, de 1799 a 1811, ainda editado por Biester.

<sup>535</sup> De igual modo Goethe, que também contribui apenas uma vez ao já Novo Mensário Berlinense, em 1808, com o texto “Zwei Sonette” (Dois Sonetos). In: *Neue Berlinische Monatsschrift*, 1808, 1, p. 298-301.

<sup>536</sup> SCHILLER, Friedrich v. *Scherzhaftes Gedicht bei Gelegenheit einer Wäsche*. In: *Neue Berlinische Monatsschrift*, 1804, 2, p. 90-94.

<sup>537</sup> “Über die Grenzen der Vernunft”, em Bahr (2002, p. 52), e pela tradução de Gil Ferreira (2011, p. 95).

<sup>538</sup> SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Tradução: Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. 4ed. São Paulo: Iluminuras, 2002.

<sup>539</sup> SCHILLER, Friedrich. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Klaus L. Berghahn (ed.). Stuttgart: Reclam, 2000.

<sup>540</sup> (SCHILLER, 2002, p. 8).



envolve uma nova carência a cada força que forma em nós; os laços físicos estreitam-se (...) e a máxima de obediência passiva valha como a suprema sabedoria humana.<sup>541</sup>

De modo que “seja suprimida a cisão no interior do homem e sua natureza se desenvolva o suficiente para ser, ela mesma, artista e capaz de assegurar realidade à criação política da razão.” Mas “seria o caso de esperarmos tal obra do Estado? Impossível, pois o Estado em sua forma presente originou o mal”, dirá Schiller. Este Estado que se propõe apenas pela razão, “não poderia fundar esta humanidade melhor.”<sup>542</sup>

Será, contudo, o excerto da Carta VIII objeto de retomada para o debate aqui instaurado, sobretudo para apresentar Schiller como elemento final a respeito dos ‘limites da razão’, tal como seu texto foi recepcionado pela compilação de textos em diálogo com o opúsculo kantiano.<sup>543</sup> Nele Schiller retomará a expressão *sapere aude* para mostrar os tais ‘limites’, não da razão, mas da razão para a consecução da humanidade, e com a expressão talvez mesmo a centralidade de sua colocação frente à *Aufklärung* em sua Carta VIII.

“Deve a filosofia então retirar-se” e o “conflito de forças cegas durar eternamente no mundo político sem que a lei da sociabilidade jamais vença o egoísmo hostil? De maneira alguma”<sup>544</sup>. A razão fez o que pode para encontrar e estabelecer a lei; sua aplicação depende da vontade; se ela ainda não se tornou “força vitoriosa, isso não se deve ao entendimento que não soube revelá-la, mas ao coração que a ela se fechou e ao impulso que por ela não agiu”.<sup>545</sup>

Suas referências e paráfrases a Kant nesta carta são muitas, como a de que sua “época é ilustrada”<sup>546</sup>, de que pelo entendimento “descobriram-se e tornaram-se públicos conhecimentos que seriam suficientes”, mas, dirá Schiller, apesar de todo o ‘esclarecimento’, mesmo destruindo, com o “espírito livre de investigação”, os “conceitos ilusórios que por muito tempo vedaram o acesso à verdade” e tirando o fanatismo e a mentira de seu trono, mesmo assim, “onde reside, pois, a causa de ainda sermos bárbaros?”<sup>547</sup>

<sup>541</sup> (SCHILLER, 2002, p. 31-33). Excerto da Carta V na tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki.

<sup>542</sup> (SCHILLER, Carta VII, 2002, p.43).

<sup>543</sup> (BAHR, 2002) e (CASANOVA, 2011).

<sup>544</sup> (SCHILLER, 2002, p. 45).

<sup>545</sup> (ibidem).

<sup>546</sup> Pela tradução de Schwarz e Suzuki vemos em nota à referência de Schiller quanto a uma época ilustrada fazerem constar que: “esta frase, e todo o contexto, remete imediatamente ao famoso texto de Kant: *Respondendo à Pergunta: Que é Ilustração?*”. (SHILLER, 2002, p. 148).

<sup>547</sup> (SCHILLER, 2002, p. 46).

Para Schiller, um antigo sábio já tinha percebido isso:

uma vez que não está nas coisas, tem de haver nas mentes dos homens algo que impeça a compreensão da verdade, por luminosa que seja, e a sua aceitação, por mais vivamente que se apresente à convicção. Um sábio antigo percebeu isso, deixando-o cifrado na expressão significativa: *sapere aude*.<sup>548</sup>

Destaca-se aqui o que Schiller faz constar como tendo sido algo que o sábio fez deixar “cifrado na expressão [multiplamente] significativa” do *sapere aude*. Sua importância e significação se mostra, portanto, chave.

O autor da expressão Schiller tampouco nomeia, mas alude a um velho sábio (*alter Weiser*)<sup>549</sup>, e sua frase traduz por: “*erkühne dich, weise zu sein*”<sup>550</sup>, versão já conhecida na época e presente em registros numismáticos e lexicais daquele período<sup>551</sup>. Perceba-se, contudo, tal como mostrado anteriormente, como neste trecho de Schiller ambas as traduções para o português recorridas recebem a expressão por “ousa ser sábio”.<sup>552</sup> Ou seja, em um momento em que Schiller está a denunciar o ‘domínio da razão sobre as sensações e a propor que o esclarecimento do entendimento instalou a falta de sentimento, ousar ser sábio é combater os “empecilhos [impedimentos<sup>553</sup>] que a inércia da natureza e a covardia do coração opõem à instrução”.<sup>554</sup> O que não à toa apresentava o mito antigo de Atena (Minerva), a deusa da sabedoria. A luta contra os sentidos que não se desgarram do repouso, uma luta contra a privação que desgasta e esgota os humanos, deixando-os sem força “para uma nova luta mais árdua contra o erro”. Satisfeitos de escaparem

ao penoso esforço de pensar, concedem de bom grado aos outros a tutela sobre os seus conceitos, e se as carências mais altas manifestam-se neles, agarram-se com fé ávida às fórmulas que Estado e clero têm reservadas. Se estes homens infelizes merecem nossa compaixão, nosso justo desprezo atinge aqueles outros que, libertos do jugo das necessidades por um destino melhor, a ela se curvam por sua própria escolha.<sup>555</sup>

Contudo, Schiller apresenta em sua carta VIII um desenvolvimento (*Abhandlung*) de Kant pelo aspecto político da *Aufklärung*.<sup>556</sup> Todo o esclarecimento do entendimento só merece

<sup>548</sup> (SCHILLER, 2002, p. 46). Aqui usou-se para as citações de Schiller a tradução de Schwarz e Suzuki e não a de Gil Ferreira (CASANOVA, 2011), que, especificamente neste trecho, no entanto, faz constar o ‘multiplamente significativa’ (*vielbedeutenden Ausdruck*), aqui acrescentado já que a múltipla significação (*mehrdeutigkeit*) é aqui valorizada.

<sup>549</sup> (SCHILLER, 2000, p. 32).

<sup>550</sup> (SCHILLER, 2002, p. 54).

<sup>551</sup> Vide excerto a respeito do *sapere aude*, sua referência a Horácio e os registros sobre a Sociedade dos Aletófilos e a moeda consignada com essa expressão e sua possível tradução. Perceba-se que Schiller faz uso de uma tradução do dito horaciano (“*erkühne dich, weise zu sein*”) muito próxima, mas com sutileza completamente diferente da tradução registrada pelo compêndio de moedas de J. D. Kohler, de 1740 (“*erkühne dich, vernünftig zu sein*”).

<sup>552</sup> Schiller (2011, p. 97) e (2002, p. 46).

<sup>553</sup> (SCHILLER, 2011, p. 97).

<sup>554</sup> (SCHILLER, 2002, p. 46).

<sup>555</sup> (SCHILLER, 2002, p. 46).

<sup>556</sup> Vida a apresentação de Bahr (2002, p. 84).

atenção se refluir ao caráter, pois de certo modo ele parte do caráter; a melhora da compreensão (*Einsicht*) é despertada pela sensibilidade, e assim por meio do caráter, mas ela também permite tornar efetivas para a vida as melhoras da compreensão.

Suas cartas estéticas, como um todo, são uma crítica da cultura teórica do esclarecimento, que deveria ser complementada com uma cultura estética: “pois o caminho da cabeça precisa ser aberto por meio do coração”, e assim se criar o “‘Estado da razão’ do futuro”, de modo que, com Schiller, o “problema prático-político é estetizado e transcendido”.<sup>557</sup>

Não é suficiente, pois, dizer que toda a ilustração do entendimento só merece respeito quando reflui sobre o caráter; ela parte também, em certo sentido, do caráter, pois o caminho para o intelecto precisa ser aberto pelo coração. A formação da sensibilidade é, portanto, a necessidade mais premente da época.<sup>558</sup>

\*\*

Diz-se das epígrafes que elas são como a batuta do maestro, anunciam o tom da música. Schiller, escreveu suas cartas e compartilhou seus pensamentos dirigindo-se a alguém em específico, mas essa referência local, esse ‘quem’, “não muda nada a questão”. Posteriormente irá fazer publicar suas epístolas na revista *Horen*. A primeira edição dessas cartas faz constar uma epígrafe, retirada de um romance, *A Nova Heloísa*, de Jean-Jacques Rousseau.<sup>559</sup> Com ela, as cartas recebiam uma frase de abertura, aqui lançadas com guisa de fechamento:

Se é a razão que faz o homem, é o sentimento que o conduz.<sup>560</sup>

---

<sup>557</sup> (SCHILLER, 2011, p. 95).

<sup>558</sup> (SCHILLER, 2002, p. 47).

<sup>559</sup> Vide a nota um da tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. (Schiller, 2002, p. 143).

<sup>560</sup> (ROUSSEAU apud SCHILLER, 2002, p. 17).

## POR UMA CONCLUSÃO

O entendimento é um servo da corte, de acordo com o humor de seu senhor dirige-se a seu dispor (...). O esclarecimento do entendimento faz mais esperto, não, porém, melhor.<sup>561</sup>

Seria permitido induzir ou até mal-conduzir o povo. Com sua pergunta, a *Preisfrage* pode não ter imbricado os ensaios da *Berlinische Monatsschrift*, e talvez, suas questões e sua busca por um comentário que possa bem orientar o entendimento da *Aufklärung* tenham aberto a fenda de sua destinação pelo entendimento que cada um tem de seu significado ao lado da definição legada por Kant.

Com Hegel recebemos a notícia do concurso da *Aufklärung*<sup>562</sup> de “quando foi formulada a pergunta geral” se “seria útil enganar o povo”. Para ele se tratava do concurso aberto por Frederico o Grande em Berlim de 1778: “se era permitido enganar um povo”. A resposta aqui, assim como lá para Hegel, talvez pudesse ser de que pergunta: “O que é Iluminismo?”, “estava mal colocada”<sup>563</sup>. O concurso<sup>564</sup> idealizado por D’Alembert sobre o ocaso da religião cristã, foi

<sup>561</sup> (HEGEL, 1986. p. 21, tradução própria). Citação do original alemão: “Der Verstand ist ein Hofmann, der sich nach den Launen seines Herrn gefällig richtet (...). Aufklärung des Verstands macht zwar klüger, aber nicht besser.” Recorrer para a nota vocabular de ‘*Klugheit*’ para Kant em sua “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” na tradução de Guido de Almeida pode aqui aportar bons elementos: “A palavra ‘prudência’ é tomada em duplo sentido (...). A primeira é a habilidade de um homem para influenciar os outros a fim de usá-los para as suas intenções. A segunda, o discernimento para reunir todas essas intenções em vista de seu próprio e duradouro proveito. Esta última é propriamente aquela à qual se reduz o valor da primeira, e quem é prudente da primeira maneira, mas não da segunda, deste poder-se-ia melhor dizer: é *inteligente e astuto*, mas no todo imprudente.” (KANT, 2009b, p. 195).

<sup>562</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *O iluminismo*. In: Fenomenologia do Espírito. 9.ed. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. p. 363-391.

<sup>563</sup> (Ibid. p. 371).

<sup>564</sup> Além da anteriormente indicada contraposição a Maquiavel, as reflexões de Frederico II em seu capítulo 18 de “Anti-Maquiavel”, de 1739, com a posterior apresentação da pergunta à Academia em 1777, conforme apontado por Schmidt (1996b, p. 51), a “*Preisfrage der Berliner Akademie der Wissenschaften*”, de 1779, tem ainda outra origem aventada de sua ideia: uma carta de 25 de novembro de 1769 do rei Frederico II da Prússia a Jean Le Rond D’Alembert, na qual lhe indagava se o prognóstico de que a religião cristã chegaria a seu ocaso no século dezoito e se o povo conseguiria sobreviver sem suas lendas. D’Alembert em resposta teria, em 18 de dezembro de 1769, sugerido ao rei promover um concurso da Academia de Ciências, o que não fora inicialmente aceito pela Academia. Anos depois, em 22 de setembro de 1777, D’Alembert parece ter retomado sua sugestão na confiança de que o ‘progresso do iluminismo filosófico’ (*Fortschritt der Philosophischen Aufklärung*) já seria entretanto suficiente para lançar a tão necessária pergunta ‘se seria útil enganar o povo’ (*ob es von Nutzen wäre, das Volk zu täuschen*). A Academia, então, teria sugerido substituir a pergunta por ‘se é possível ser útil enganar o povo’ (*s’il peut être utile de tromper le peuple*), finalmente acordando-se em lançar a pergunta como: “se seria útil ao povo de ser enganado, seja o induzindo a novos erros, seja o mantendo naqueles em que já esteja” (*Est-il utile au Peuple d’être trompé, soit qu’on l’induisse dans de nouvelles erreurs, ou qu’on l’entretienne dans celles où il est?*). Vide: ADLER, Hans (ed). *Nützt es dem Volke, betrogen zu werden? Est-il utile au Peuple d’être trompé? Die Preisfrage der Preußischen Akademie für 1780*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2007. p. 151-180. Adler apresenta a transcrição dos manuscritos de todas as submissões da *Preisfrage* disponíveis. A respeito do contexto histórico do concurso ver KRAUSS, Werner. *Eine politische Preisfrage im Jahre 1780*. Studien zur deutschen und französischen Aufklärung. Berlin, 1963.

adaptado para ser lançado pelo Rei da Prússia em 1779<sup>565</sup> com o apoio da Academia de Ciências de Berlim. Uma pergunta adaptada para atender aos interesses de esclarecimento de quem pergunta. E assim, a *Preisfrage* sobre o esclarecimento do povo recebeu de Kant uma resposta quatro anos depois da premiação do concurso, dizendo: “vivemos em uma época esclarecida?”, “não, vivemos em uma época em esclarecimento”.<sup>566</sup>

James Schmidt<sup>567</sup> chega a afirmar que o que se fala da *Aufklärung* não seja o que se trata nos ensaios a seu respeito e a *Preisfrage* patrocinada pela Academia de Ciências é por muitos confundida com o que chamou de mais modesta solicitação por esclarecimento do termo *Aufklärung* no mensário berlinense. Para ele, inclusive, como irá desenvolver em *Inventing the Enlightenment* e que Samuel Fleischacker irá corroborar, parece ter sido Hegel o primeiro a usar *Aufklärung* para designar o século dezoito como um estágio na história intelectual e que fora em função das traduções de suas obras que o termo passou para o uso em inglês. Lá *Aufklärung* recebeu a tradução recorrente de “Illumination” e algumas vezes por “clearing up” até o final do século dezenove.

Mas, como já vimos, as questões parecem mal colocadas e Möhsen ao seu tempo já teria mostrado uma relação intrínseca entre o mensário iluminista de publicização das ideias de uma sociedade secreta e a pergunta de seu tempo para sua época, indicando nas reações da *Berlinische Monatsschrift* uma resposta à *Preisfrage*.

O ‘Iluminismo’, assim, teria várias traduções possíveis, sendo aqui recebido por algumas de suas diversas apresentações, muitas delas já presentes ao debate promovido pela *Monatsschrift*, e que, por conseguinte, se verá muito explorado em textos marcantes para a História da Filosofia, apresentando-se antes como um tipo de pré-figuração da *Einsicht* que se tem da *Aufklärung*.

Enquanto que tradicionalmente se recebe a versão kantiana como uma ilustração em progresso contínuo da razão em direção ao que é buscado, ao ideal, em direção para o melhor ou para o aperfeiçoamento moral, é possível perceber, com as leituras aqui postas em diálogo, como a visão de progresso contínuo pode se mostrar antagônica mesmo nos textos do próprio Kant, tal como é o caso da insociável sociabilidade em sua História Universal.

<sup>565</sup> Cf. HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Phänomenologie des Geistes*. Werke Bd III. Frankfurt: Suhrkamp, 1989. p. 408.

<sup>566</sup> ADLER, Hans (ed). *Nützt es dem Volke, betrogen zu werden? Est-il utile au Peuple d'être trompé? Die Preisfrage der Preußischen Akademie für 1780*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2007. p. XV.

<sup>567</sup> (SCHMIDT, 2011, p. 44).

Divergências até dicotômicas que remontam à gênese de compreensões modernas do ser humano e do ser social que, firmando-se como domínio, afirmou o homem por suas adjetivações: “lobo do homem” (com sua corrupção do social), por exemplo, ou “bom selvagem” (corrompido pelo social), e que se fazem ainda hoje presentes. Seus argumentos perpassam a história humana pelo argumento da natureza ou remontam à natureza do argumento em busca de fundamentação. Seria da natureza do homem ser competitivo e lutar contra os seus para garantir sua própria sobrevivência? Ou teríamos um homem cooperativo e que fora corrompido pelas instituições que realizou, como a propriedade privada, pondo-se contra si mesmo? Por que haveria ainda de se manter essa relação binária de política na explicação da realidade humana? Afinal, como dissera Adorno, a necessidade nos retira a capacidade de pensar livremente.

A partir da recepção de Adorno e Horkheimer da *Aufklärung*, portanto, poderemos ver o desenvolvimento dessa ‘dialética do esclarecimento’, na qual o melhor se converte para o pior; pela qual a positividade faz nascer o seu contrário. Em um certo desdobramento disso, posteriormente se receberá o Iluminismo como um processo em que a barbárie permaneceu preservada na civilização. Algumas dessas bases, tal como se desenvolveram a partir de Adorno e Horkheimer, denotam apropriações de Freud, Marx e Nietzsche. E o homem que vive em sociedade ao mesmo tempo é contrário ao convívio, tendo a repressão de sua liberdade calcada em sua subjetividade, que como recalque volta como destrutividade, ou impulso de morte. Seria permitido esperar que quanto maior fosse o conhecimento adquirido, tanto maior seria o esclarecimento e tanto mais o sujeito assumiria o controle de si mesmo. Mas, como afirmou Kant, aqueles que mais adquirem conhecimento menos sabem fazer uso dele. Com efeito, livrar o homem do medo do desconhecido, ou do mito, manteve presente a ideia de auto-preservação e de sobrevivência de modo que o dizer hipocrático do cuidado de si (a vida é longa, o juízo é incerto) se transformou na proteção de si e no domínio do outro; o domínio do estranho e o livrar-se do medo fez de nós senhores da natureza, transformando *phýsein* (a natureza que brota em germe e da ciência grega da contemplação) em *natura* (natureza controlada pela razão e a ciência da intervenção). E assim, ao tirar o humano da barbárie, a civilização recaiu na barbárie.

cabe perguntar (...) se a ótica da *Aufklärung* pode dar conta da crise (...) do ressurgimento da barbárie no interior da própria civilização. (...) ainda no horizonte da guerra e do Nazismo, Adorno e Horkheimer reproduzem o mesmo processo da *Aufklärung* e fazem o mesmo diagnóstico da crise.<sup>568</sup>

<sup>568</sup> (PRADO JR, *Os limites da Aufklärung*, p. 172). Centro Brasileiro de Análise e Planejamento. Estudos Cebrap, 15. São Paulo, 1976. p. 168-173. O diagnóstico da crise referido por Bento Prado Jr. é o feito por Edmund Husserl em *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, quando tratará da crise como crise da Europa, sendo que a

## Textos e ‘com-textos’

Dois poderes, segundo o prefácio da *Crítica da razão pura*, desafiam o avanço das Luzes: a santidade da religião e a majestade da legislação. Este artigo dirige seu foco, expressamente, ao primeiro deles. (...). Defende, pois, o pensamento não tutelado, o uso livre da razão, especificamente nos ‘assuntos de religião’. E é precisamente este o tema do debate que se trava nas páginas do *Mensário Berlinense*: será permitido, em nome da razão ilustrada, questionar a sanção religiosa a um ato civil? (...). Se for válida essa hipótese, de que o texto de Kant se torna mais inteligível quando restituído a seu contexto imediato, será possível reconstituir (...) a construção de sua argumentação.<sup>569</sup>

Tornar o texto de Kant ‘mais inteligível quando restituído a seu contexto imediato’, podendo indicar o tema do debate do mensário para “reconstituir a construção de sua argumentação”. Ainda que em ciência de seu devido direcionamento, foi com tal consideração de Rubens Rodrigues Torres Filho que com esta contextualização se buscou situar e colocar em questão o texto kantiano.

Reconhecido como inauguração tardia do iluminismo alemão, o opúsculo de Kant tem sua recepção dada como estabelecida e a recorrência aqui promovida de algumas leituras menos recorrentes, ou no mínimo menos favorecidas, quer retomar suas ressonâncias e por meio delas comentá-lo. Opúsculo com o qual, afinal, se abriram as reflexões desta representação textual e se abriram os estudos aqui em voga.

À medida que se permite pensar tais questões sob outros pontos de vista, de modo a dissipar talvez uma certa impropriedade metafísica que objeta a liberdade, vê-se instalada uma época iluminista, algo circunscrito e estanque, e um momento de ação de esclarecimento do sujeito. Se “mostrar” nada tem de neutro, o próprio modo de exposição, entre outros dos textos e dos argumentos, por exemplo, apresentaria, em princípio, uma intenção reveladora ou até criadora.

Nesse sentido, desenvolvem-se traços argumentativos recuperados a partir das leituras feitas a respeito do ensaio kantiano sobre a relação entre o corpo político e o espírito intelectual, a matéria e o imaterial, e até mesmo no tocante à própria percepção do real.

---

“reflexão sobre a crise da Europa dá o porquê do Filósofo (ibidem. p. 168). Para Bento Prado, a longa história da destruição da Razão ao longo de toda a modernidade se deu porque a Europa e a Filosofia são uma mesma coisa, um único destino que se lhes atravessa desde o nascimento simultâneo na Grécia. Já a reprodução atribuída a Horkheimer e Adorno por Bento Prado aparece na obra *Dialética do Esclarecimento*, aqui recuperada, que de um modo geral retrata o processo pelo qual a *Aufklärung* se transforma em seu contrário: a barbárie, da qual pretendia se emancipar.

<sup>569</sup> (TORRES FILHO, 2004, p. 82).

A questão em voga, portanto, recebe um aporte diferente para sua compreensão a partir da análise de elementos de seu tempo. Sob a relação entre o mundo externo que sujeita e o sujeito que é (ou se deixa ser) sujeitoado, instrumentalizado, conforme se busca delinear aqui ao destacar como a demonstração já poderá sinalizar a convicção filosófica do expoente. A relação deflagrada da problemática como intrinsecamente ligada a pressupostos e posições filosóficas, que de certo modo são tomados como naturalizados ou ao menos não suficientemente problematizados, permanecendo em algo velado.

Posições que visam antes estabelecer imagens que agem e reagem em função de sua previsibilidade objetual, isto é, buscam as 'leis' constantes de modo a tecer prognósticos a partir dos objeto-imagens obtidos no presente, como se nada fosse ou sequer pudesse se acrescentar a elas de novo. Assim, toda percepção presente é impregnada de percepções passadas, de lembranças, de memória; as percepções (e leituras) seriam então deslocadas de possíveis novas percepções, restringindo os objetos a simples signos destinados a nos trazerem à memória antigas imagens; dominar o objeto. E a percepção do presente é penetrada pelo passado, a ele misturada. Ainda assim, esta imagem-objeto é percebida no presente.

### *Aufklärung* entre Iluminismo e Esclarecimento

A que, então, chegamos, Iluminismo ou ilustração? Esclarecimento de conceitos ou conceituação? Palavra ou devir palavra, ilustrar, conhecer o significado, catalogar um verbete enciclopédico ou dar a ele seu significado, uma ação de significação. Palavra, o que ela nos transmite em si como algo estático, determinado, concluído ou a que ela nos remete com sua significação, em um movimento tal como de um pintor na arte de ilustrar. Pré-moldada, a palavra repetida, rerepresentada, ganha ilustração e sedimentação em conceito. Palavra e devir palavra.

Valerio Rohden, em sua introdução à edição brasileira da tradução da *Crítica da Razão Prática*, irá propriamente em nota com referências às edições de Karl Vorländer indicar que o termo *Aufklärung* instala uma relação ambivalente entre Esclarecimento e Iluminismo.<sup>570</sup>

---

<sup>570</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valerio Rohden. 1ª ed. Bilingue. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. XI.



Trata-se de se permitir o questionamento do que está por trás, ir além do significado, ou talvez melhor caracterizado pela expressão alemã: *hinterfragen*, nesse sentido encontrado em ‘*krínein*’ de examinar, pôr à prova; uma posição de não aceitar algo sem que passe pela crítica, sem enfrentar a possibilidade do desespero diante de uma eventual impossibilidade de conhecimento do todo.<sup>571</sup> Primeiro como origem etimológica de *Kritik* ou crítica enquanto *Hinterfragung*; e, segundo, como movimento contínuo de seguir perguntando a partir de uma posição crítica de constante questionamento dos conhecimentos, mais do que uma faculdade de exame, é disposição de pôr à prova.

Vinicius de Figueiredo, em seu texto de apresentação do opúsculo da *Aufklärung*: “Kant e a liberdade de pensar publicamente”, pela questão vocabular resgata citações de relevantes dicionários para apresentar alguns significados de crítica encontrados para o português. Crítica como discernimento, capacidade, competência para criticar. Juízo crítico, com critério, segundo o traz Caldas Aulete. Em Houaiss encontra-se crítica enquanto atividade de examinar e avaliar minuciosamente tanto uma produção artística ou científica quanto um costume, um comportamento. Um ato de análise, de apreciação, exame, julgamento, ou juízo<sup>572</sup>. Pelo termo crítica, conclui Figueiredo, entende-se uma atividade intelectual que consiste em julgar uma obra, um costume ou um comportamento com base em critérios que pretendem ser razoáveis, não necessariamente imutáveis:

O fato de que nossos juízos possam modificar-se, assim, não representa uma prova de que tenham sido formulados sem crítica. Ao contrário, enquanto atividade reflexiva, a crítica traz consigo a necessidade de sua revisão a partir de novas razões que emergem a cada consideração que se faz do assunto em pauta. Não fosse assim, a crítica tornar-se-ia em seu contrário; ela resultaria naquilo cuja verdade se espera que as pessoas aceitem sem questionar, isto é, em um dogma.<sup>573</sup>

Essa atividade intelectual reflexiva que se contrapõe ao dogmatismo, para Figueiredo é parte do projeto mais amplo de Kant que, conforme anunciado no Prefácio da Crítica da Razão Pura, anima os demais escritos do autor, assim como o movimento cultural em que Kant buscou inserir sua filosofia, em crítica a instituições religiosas e da política, as quais se recusaram a enunciar seus princípios para se isentarem do exame livre e público da razão.<sup>574</sup>

Recordemos que Kant testemunhou a passagem do Antigo Regime ao mundo burguês, cujo ideário foi elaborado pelos assim chamados partidários do Esclarecimento. Sua divisa corresponde à conclamação de que façamos uso do nosso próprio entendimento, sem subordinar nossa razão à orientação de um entendimento alheio.<sup>575</sup>

<sup>571</sup> (HESSEN, 2003, p. 43).

<sup>572</sup> (FIGUEIREDO, 2009, p. 400).

<sup>573</sup> (Ibid, p. 401).

<sup>574</sup> (FIGUEIREDO, 2009, p. 402).

<sup>575</sup> (Ibid, p. 402-403).

Fausto Castilho, em sua apresentação à tradução bilíngüe de *Logik*, o Manual dos Cursos de Lógica, indica que não são poucas as dificuldades de tradução de Kant. Havendo logo antes exposto a importância da filologia kantiana como “nenhuma veleidade de fazer lexicologia”, irá citar como primeiro exemplo o termo *Aufklärung*, que, por diferença de épocas, segundo ele, é no alemão extremamente gramaticalizado, referindo-se ao uso acentuadamente gramaticalizado da linguagem na universidade a partir do emprego do *Deutschlateinischer Kathederjargon*, o jargão teuto-latino de cátedra, que resultaria em um híbrido rejeitado pelo uso dos dois idiomas, sendo percebido socialmente o indisputado ascendente francês em função da rígida codificação gramatical do século XVII.<sup>576</sup>

Para Floriano de Sousa Fernandes, já na versão da edição bilíngüe de Textos Seletos de Kant, preocupado com o significado ‘exato’ na ‘multiplicidade de sentidos’, isso seria ainda mais forte e talvez seria melhor nem traduzir a palavra *Aufklärung*, tal como afirmará em sua nota inicial de tradução ao opúsculo kantiano:

É impossível fazer uma tradução exata do termo filosófico alemão ‘Aufklärung’, tal é a multiplicidade de sentidos congregados nesta noção. Certamente várias tentativas foram feitas, nos diversos idiomas.<sup>577</sup>

Se várias foram as tentativas feitas, em diversos idiomas e mesmo nos neolatinos, as propostas divergiam entre ‘iluminismo’, ‘ilustração’, ‘filosofia das luzes’, ‘época das luzes’, e outras, mas “nenhuma oferece equivalência satisfatória”, e por isso muitos comentaristas optariam pela manutenção do termo alemão.<sup>578</sup> Ele, em seu texto, assim declara, optou por ‘esclarecimento’, que, mesmo sem ser perfeita, seria a transcrição que para ele melhor preservaria “o aspecto essencial da *Aufklärung*, o de ser um processo, e não uma condição ou uma corrente” do pensamento filosófico ou literário.<sup>579</sup>

Na polêmica entre texto menor ou opúsculo político, o resgate do contexto do opúsculo, então, buscou mostrar uma filiação das questões presentes no opúsculo à filosofia moderna e sobretudo ao contexto mais imediato de produção do escrito, resgatando-se um pouco do debate original no qual o texto kantiano se inseriu. Contudo, partiu-se para o texto de modo a

<sup>576</sup> (KANT, 2006, p. 19).

<sup>577</sup> (FERNANDES apud KANT, 1985, p. 100).

<sup>578</sup> A diversidade idiomática não quer ser posta em questão, assim como não deve expressar preferências, porém certamente não pode restringir compreensões. Ainda que, conforme expõe Jacques Derrida, a partir de comentários pela leitura do texto “*Was ist Deutsch*” de Theodor Adorno, publicado quando este decidiu retornar à Alemanha após anos de exílio nos Estados Unidos, a riqueza dos idiomas possa representar tendências interpretativas e afinidades pessoais, também representam afinidades intersubjetivas, pelo que Adorno desejou retornar à Alemanha e ao alemão, seu país e língua de origem, não por nostalgia, mas por alegar o que para ele era a “afinidade objetiva” da língua alemã com a filosofia. Disponível em: <<http://www.monde-diplomatique.fr/2002/01/DERRIDA/8342>>.

<sup>579</sup> (KANT, 1985, loc. cit.).

concentrar-se no anúncio de seu mote principal: *sapere aude*, ouse saber. Dentro de uma conhecida polêmica entre texto menor ou opúsculo político, foram ressaltadas leituras políticas de Kant que buscaram preparar a leitura central para o contemporâneo, isto é, a leitura do pós-texto. Focando-se a recepção contemporânea do texto kantiano. Desta feita, apresentam-se algumas das leituras contemporâneas feitas do opúsculo com ênfase para a sua recepção no Brasil. Mas, tal como são as leituras filosóficas, um texto sempre pede outro texto, e assim tantas vezes nos encontramos em desencontros.

Com efeito, vislumbrou-se com esta exposição indicar a hipótese de que uma linha interpretativa e até mesmo a própria escolha do termo de tradução para *Aufklärung* já anunciaria uma posição filosófica. O que vemos, percebemos a palavra transmitir. O uso que dela fazemos. O que ela nos diz e o que com ela dizemos. O que o seu contexto a determina ser. É um significado em movimento. O Significado da significação. O esclarecimento.

Nietzsche em “O nascimento da tragédia” dirá que o poeta da palavra é aquele “que se esforça em alcançar com um mecanismo muito mais imperfeito, por um caminho indireto, a partir da palavra e do conceito, aquela ampliação interior do mundo visível da cena e sua iluminação interna (...)”<sup>580</sup>. O que se nos aparece, o que nós representamos. Quando ilustramos em mente o que a palavra nos traz, evoca, insinua. É a relação entre aparência<sup>581</sup>, e a coisa em si.

Com Bento Prado Jr., posto em prefácio da segunda edição de “Ensaio de filosofia ilustrada”<sup>582</sup>, ser filósofo seria precisamente pensar o significado de uma significação, e esse seria então o sentido semântico da *Aufklärung* em sua apresentação mais geral; e não mera investigação para o re-conhecimento do signo, das palavras.

Em uma leitura com ênfase na definição do conceito com vistas à saída da minoridade auto-inculpável do homem, porém, arroga-se menos ênfase para algo que ensejou as reflexões traçadas na investigação aqui registrada, a saber, a ação afirmada por Kant na passagem logo após os termos empenhados para a definição:

Auto-inculpável é essa minoridade quando a causa dela não está na falta de entendimento, **mas na falta de decisão e de coragem para servir-se do seu sem a condução de outrem.**<sup>583</sup>

<sup>580</sup> (NIETZSCHE, 1999, p. 128).

<sup>581</sup> (Ibid., pg. 129).

<sup>582</sup> (TORRES FILHO, 2004, p. 9-11).

<sup>583</sup> (TORRES FILHO, 2004, p. 92, grifo próprio). Em alemão, a parir de (WA, AA 08: A481): “*Selbverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen.*”

As formulações para essa frase kantiana encontradas nas diversas traduções parecem não diferir significativamente (conforme apresentado acima), por exemplo, Artur Morão<sup>584</sup>, Floriano de Sousa Fernandes<sup>585</sup>, Vinicius de Figueiredo<sup>586</sup>), mas o verbete de Jean-Marie Vaysse sobre o Esclarecimento permite encontrar uma diferença de ênfase e sentido aqui em questão. Para ele, a menoridade é precisamente situada enquanto preguiça e covardia, as quais explicam o fato de o homem, em vez da liberdade, preferir “a sujeição segura a tutores que pensam em seu lugar”<sup>587</sup>.

A máxima da *Aufklärung* se relaciona, portanto, com o questionamento kantiano sobre o que se pode conhecer, tarefa engendrada em sua primeira Crítica, mas a máxima indica ainda a relação intrínseca entre o projeto de *Aufklärung*, apresentado nas obras ditas políticas, e o projeto crítico, das obras ditas teóricas<sup>588</sup>.

Se o entendimento (*Verstand*) dita as leis aos sentidos (*Sinnen*), permitindo perceber o mundo em suas leis da natureza ao determinar as condições do conhecimento e do juízo; a razão (*Vernunft*) dita as leis à vontade (*Wille*), por meio do que podemos determinar as leis para as nossas ações. A autonomia da vontade determina que o juízo quanto ao que é certo ou errado é ditado pela razão<sup>589</sup>.

Com Kant, essa relação pode ainda ser problematizada, pois:

É necessário que toda a nossa maneira de viver esteja subordinada a máximas morais; mas é ao mesmo tempo impossível que isso aconteça, se a razão não unir à lei moral, que é uma simples ideia, uma causa eficiente, que determine, conforme a nossa conduta relativamente a essa lei, um resultado que corresponda precisamente, [...], aos nossos fins supremos.<sup>590</sup>

<sup>584</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?* Tradução: Artur Morão. In: KANT, Immanuel. *A paz perpetua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 9- 18.

<sup>585</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”*. In *Textos seletos*. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 8. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b. p. 63-71.

<sup>586</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à questão: O que é Esclarecimento?*. In PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação. *Antologia de Textos Filosóficos*. Org. Jairo Marçal. Curitiba: SEED-PR, 2009. p. 406-415.

<sup>587</sup> VAYSSE, Jean-Marie. *Vocabulário de Immanuel Kant*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 28.

<sup>588</sup> Consideram-se textos ou escritos políticos, bem como a não destinação de obra específica para a filosofia política a partir de: KANT, Immanuel. *Political Writings*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge, 1991. E KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Op. cit.

<sup>589</sup> LUDWIG, Ralf. *Kant für Anfänger: Die Kritik der Urteilskraft: Eine Lese-Einführung*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2008. p. 31. Tradução própria do original: “*Der Verstand ist der zentrale Mass aller Erkenntnis, da er Urteile ermöglicht. Er schreibt unseren Sinneseindrücken die Gesetze vor, mittels derer (...) wir die Welt mit ihren Naturgesetzen wahrnehmen. (...) Die Vernunft ist das Vermögen, den Bereich der Sinne und der Natur zu übersteigen; dadurch ist sie in der Lage, den Willen des Menschen zu bestimmen.*” Assim, o entendimento dita as leis aos sentidos enquanto a razão dita as leis à vontade [*Der Verstand gibt den Sinnen die Gesetze (Wahrnehmung); Die Vernunft gibt den Willen die Gesetze (Handlung)*].

<sup>590</sup> (KANT, 2001, A 813 B 841).

*Sapere aude* surge, contudo, a partir da leitura da noção kantiana de *Aufklärung* como processo contínuo de emancipação, como uma máxima, um imperativo: e apenas com determinação e coragem é que se pode pensar, sair do jugo de outrem e pensar por si mesmo, conforme Kant irá apresentar os livre-pensadores em: “O que significa orientar-se no pensamento”<sup>591</sup>, outro texto classificado como político.

Tenha coragem e determinação para servir-se do próprio entendimento sem a direção de outrem. A não ser que por natureza particular se tenha alguma falta de entendimento, é, por isso, o homem o próprio culpado de sua menoridade; não por falta de conhecimento sobre o jugo de outrem, mas por falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo e sair do jugo.

Em “Que é *Aufklärung*”, para o “esclarecimento [...], nada mais se exige senão a liberdade. E a mais inofensiva [...]: a de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões.” Quando de todo lado se ouve a ordem: “não raciocineis”, apenas “um único senhor diz raciocinai, tanto quanto quiserdes, mas obedecei”<sup>592</sup>. Para Kant, contudo, esse único senhor seria a razão.

Com isso, *Aufklärung* tem um sentido que não conseguiu encontrar no vernáculo tradução mais fiel ao termo alemão, engendrando divergências nos termos transcritos: iluminismo, ilustração; aproximando-se dele traduções para: esclarecimento, filosofia das luzes. O que “acentua o aspecto essencial da *Aufklärung*, o de ser um processo e não uma condição [estaque] ou uma corrente filosófica ou literária [novo dogma a ser adotado]”. Um “processo que a razão humana efetua por si mesma para sair do estado que Kant chama ‘menoridade’”, resgatando mesmo a nota do texto de Zöllner pelo qual lança o debate: “Que é *Aufklärung*?”. Esta pergunta, que é quase tão importante como ‘Que é a verdade?’, deveria ser respondida antes mesmo de se começar a esclarecer”<sup>593</sup>.

Com efeito, aqui se pergunta se há e a medida em que há um critério da verdade (**ein...Kriterium der Wahrheit**) que seja certo, universal e de aplicação útil, pois é isto que deve significar a questão: **que é a verdade?**<sup>594</sup>

<sup>591</sup> (KANT, 2012b, p. 46-62).

<sup>592</sup> (WA, AA 08: A485); KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”*. In Textos seletos. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 8. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b, p. 65.

<sup>593</sup> Conforme nota de tradução de Floriano de Sousa Fernandes a KANT (2012b, p. 63).

<sup>594</sup> (KANT, 2006, p. 103, grifos do autor). Acrescentará ainda, Kant, que a verdade é uma relação objetiva e estética (op. cit. p. 79) sendo o conhecimento verdadeiro uma relação objetiva, material, e relação subjetiva, formal (idem, p.103). A verdade formal, dirá logo adiante (ibidem p. 105), são notas (*Merkmale*) lógicas universais do acordo do conhecimento consigo mesmo; já a verdade material, um acordo do conhecimento com o objeto determinado a que se refere. Sendo, o conhecimento algo subjetivo formal, a fórmula clássica de verdade à qual Kant também parece assentir, a saber, a *aedequatio ad rem*, se mostra uma condição material de verdade: “nesse acordo de um conhecimento com aquele objeto determinado a que se refere é que deve consistir a verdade

Pois então, no movimento iluminista, ‘ilustração’ se mostraria como momento estável (um progresso contínuo), um estado, enquanto ‘esclarecimento’ se mostra como ação, um momento dinâmico (uma insociável sociabilidade).

Assim, poder-se-ia entender que esse sujeito em crise viesse a ser identificado com um ser errante. Gérard Lebrun, porém, trará uma resposta que resgatará o espírito crítico da *Aufklärung* e que também traria alento a esse receio. Em “Sobre Kant”<sup>595</sup>, Lebrun discorrerá no texto “*Do erro à alienação*” que errar se dá por incapacidade de reconhecer, de distinguir ‘A’ de ‘B’; de saber diferenciar o objeto por falta ou falha no conhecimento da coisa de ‘A’ e da coisa de ‘B’. Conforme afirma Lebrun, e seguindo Marcial Guérault, erro é privação; é achar que se sabe o que não se sabe, é aparência de saber.

Para o indivíduo no mundo, segundo se refere Lebrun a Hegel, a identidade, o ser, é a objetivação do sujeito, tornar-se sujeito (referência). Residiria antes na oposição entre *Aufklärung* e alienação a relação de identidade de um ser ou de um não ser. O sujeito em posição crítica, em *Aufklärung*, portanto, estaria situando-se, reconhecendo-se, a partir da consciência de si (*Selbstbewusstsein*) como um ser capaz de se orientar no pensamento, no entendimento, emancipando-se pela razão, “*e-mancipus*”, para fora da mão de outro. O alienado, por sua vez, “*a-lienus*”, torna-se outro por não ter aquele *Selbstbewusstsein*, portanto, não emancipado, pois em outras mãos. Ser emancipado (*Mündigsein*), assim, é ser a si mesmo, é ter a si mesmo no controle de si.

Mas talvez se tenha aí a busca pelo conceito ocidental de Filosofia e uma eventual função de *locus* para a liberdade de pensamento crítico. A maioria do indivíduo na Filosofia não seria, pois, formada a partir de razão estranha, o que seria imitar uma razão alheia. O estudante deveria, pois, primeiramente ‘aprender a pensar’ e não ‘aprender o pensado’, i.e., aprender pensamentos já pensados por outros. Buscar um estado ilustrador e não um estado ilustrado e estagnado. Filosofar não é a partir de seu território, seu domínio, julgar os demais, mas antes é “estar em casa em qualquer lugar”<sup>596</sup>.

---

material”, e a verdade formal seria, então, uma condição lógico-universal, *conditio sine qua nom*, para a verdade objetiva. (Ibidem). “O princípio lógico da verdade está no acordo do intelecto com suas próprias leis universais.” (KANT, 2006, p. 43).

<sup>595</sup>Lebrun, Gérard. *Sobre Kant*. São Paulo: Ed. Iluminuras e Edusp, 1983.

<sup>596</sup>(NOVALIS, 2007, p. 155, tradução própria). No texto referenciado em inglês, consta: “Philosophy is really homesickness—the desire to be everywhere at home”. Também encontrado no aforisma 104 dos Fragmentos de Teplitz. Novalis, é conhecido por este aforisma que, para alguns, resume não só a sua Filosofia, mas toda a Filosofia do Romantismo, tendo sido também o ponto de partida para Heidegger em sua preleção sobre os conceitos fundamentais da metafísica, conforme registra Alan Wood em sua nota de número 377 ao texto de Novalis. Para ele, Novalis expressa um pensamento similar quando no fragmento 1 dos *Fragmente und Studien*

Sendo o juízo político de Kant cosmopolítico, o lugar da filosofia seria em todo lugar, do qual se tem saudade, como diria Novalis, já que *"na verdade, a filosofia é nostalgia [Heimweh], o desejo de se sentir em casa em qualquer lugar."*<sup>597</sup>

E assim, o esclarecimento da ilustração, a *Aufklärung*, chega ao que Kant indicava com o sair da menoridade, a orientação por meio da razão de poder sair do erro e da alienação, ao conhecer os objetos, distingui-los, dando-lhes nomes. A filosofia como a pergunta pelos fundamentos, questionamento constante dos sujeitos, inclusive dele próprio, para permitir-se conhecer, *Sapere Aude*, pondo-se responsável por si mesmo.

Por fim, e ainda dentro do movimento argumentativo sugerido por Rubens Rodrigues, poder-se-ia atualizar historicamente o conceito, como a partir de Adorno, por exemplo, o qual, tal como em "Educação e emancipação", sustentou haver uma doutrina da *Aufklärung* em Kant, o que por si já indicaria a importância e a riqueza de se responder ainda hoje à pergunta lançada por Zöllner. Um juízo crítico que possibilita uma inconclusiva *Hinterfragung*; ir além do signo seria seguir-se o diálogo em torno da resposta kantiana por um contínuo 'respondendo'; a constante pergunta sobre o significado de sua significação.

"Quem é a Ilustração?", Rubens Rodrigues Torres Filho e a significação como saída

À sombra do iluminismo.<sup>598</sup>

Então, "Por que Filósofo?". Essa foi a pergunta lançada pela mesa redonda reunida em julho de 1975 por ocasião da XXVII Reunião Anual Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. Com textos publicados pelo CEBRAP em 1976<sup>599</sup> sob o mesmo título, as reflexões contam com colaboração de renomes como João Carlos Brun Torres, José Arthur Giannotti, Gérard Lebrun e Bento Prado Júnior.

Imediatamente coloca-se o problema da relação entre a Filosofia e a não-Filosofia (...). O livre saber não permanece na esfera dos profissionais do Saber e a sua divulgação implica no conflito entre o universal e o nacional: a *Aufklärung* assume desde logo uma figura política.<sup>600</sup>

---

afirma que não haveria gozijo maior que ser capaz de entender tudo – estar em casa em todos os lugares – possuir um conhecimento de tudo – encontrar assistência em todos os lugares (NOVALIS, 2007, p. 259).

<sup>597</sup>Novalis, 2007. Aforisma 857, tradução própria.

<sup>598</sup>(TORRES FILHO, 1987, p. 53).

<sup>599</sup>Centro Brasileiro de Análise e Planejamento. Estudos Cebrap, 15. São Paulo, 1976. p. 135-173.

<sup>600</sup>(PRADO JR., op. cit., p. 168-169).

Tal mesa redonda foi ocasião para Rubens Rodrigues Torres Filho trazer a público o texto que abre e dá o tom ao texto posteriormente editado em tríptico<sup>601</sup> para sua recepção crítica do opúsculo kantiano aqui em voga. Em questão na mesa redonda estavam aspectos da reflexão brasileira acerca da natureza da Filosofia naquele tempo – e o tríptico aparece como uma glosa do lugar do filósofo, indica Rubens Rodrigues. Sob questão a realidade nacional da Filosofia, sua instituição e cultura, e mesmo a Filosofia enquanto questão nacional. Sob o título: “O dia da caça” as reflexões de Torres Filho naquele contexto de debate parecem guiadas pelo ditado popular. Chegado o tempo da caça, o caçador passa a ser questão.

Entre a filosofia antiga, a medieval e a setecentista, com efeito, há abismos, e a figura do filósofo não é jamais a mesma. E nós, que estamos delas separadas pela filosofia crítica e pelo idealismo alemão, como podemos nós identificar-nos? Como ajustar sobre nossos rostos a máscara do Sábio? Ela necessariamente desliza e cai.<sup>602</sup>

Como irá sustentar Rubens Rodrigues em seu texto, primeiramente publicado pelo Cebrap sem o trecho de recepção do opúsculo de Kant<sup>603</sup>, “é possível pensar que essa crise do sujeito da filosofia, nos termos atuais, data do momento em que, por obra da Dialética Transcendental, se desfez o território dos objetos da metafísica”; do momento em que Kant deixara sem seus objetos (Deus, alma e mundo<sup>604</sup>) a indagação metafísica. Como então poderia a Filosofia se arrogar regina ciência? Sendo ciência sem objeto “a pergunta se volta contra o seu sujeito: - Por que ainda filósofo? Por que [...] o filosofar ainda continua?”<sup>605</sup>

Assim, em seu ensaio “*O dia da caça*”, Torres Filho oferece a representação de um contínuo questionamento, resgatando o reconhecimento de Fichte e Schelling que, para ele, identificaram, “na descoberta de Kant, a redução do papel do filósofo a uma rigorosa indeterminação”. Neste caso, o sujeito-caçador é a própria filosofia, a qual não encontra univocidade, nem sua identidade, sendo sempre posta em questão desde a filosofia antiga e no decorrer dos períodos filosóficos: “a figura do filósofo não é jamais a mesma, (...) raiz de nossa

---

<sup>601</sup> Cf. o encarte a “Ensaio de Filosofia Ilustrada”, o qual dá notícia da composição textual aplicada pelo autor e com tríptico faz uso de palavra cujo significado pode ser recuperado pela tradição artística como uma obra feita em três painéis ou partes, sendo os laterais ligados ao central de tal modo que possam ser dobrados sobre aquele. No caso, a obra “À sombra do iluminismo”, é constituída por 3 partes, aqui três textos, “Tolerar e Vigiar”, “Cinismo Ilustrado” e “Quem é a ilustração”: entre o enciclopedista Diderot e o Kant ilustrado temos a tolerância de Voltaire. Como afirma Torres Filho, páginas que são “uma glosa em torno do lugar do filósofo, desse cidadão que, olhado de fora, pode muito bem ser reconhecido” em uma “figura deslocada e um pouco ingênua [...], mas visto mais de perto se dá a conhecer [...] pela astúcia que sabe empregar para manter-se sempre fora de lugar”, em um “exílio privilegiado” (TORRES FILHO, 1987, p. 51).

<sup>602</sup> Bento Prado Jr. em seu prefácio aos Ensaio de Filosofia Ilustrada (TORRES FILHO, 2004, p. 10).

<sup>603</sup> Ensaio Cebrap, 15. São Paulo, 1976, p. 154-161.

<sup>604</sup> CHAUI, Marilena. *Prefácio*. In: Ensaio de Filosofia Ilustrada. São Paulo, 1987. p. 7.

<sup>605</sup> *Ibidem*, p. 155.



instabilidade, de nossa insegurança, mas também de nova figura, senão da verdade, da significação que nos envolve e emoldura.”<sup>606</sup>.

O sentido do filósofo, conforme irá desenvolver o seu ensaio, é distinto no decorrer da história e distinto na descrição de sua função. Sua pergunta por excelência é a do por quê? A arma com que saía à caça agora se volta contra ele próprio. A qualificação como filósofo, assim, com astúcia é evitada, com relutância aderida. Desde os antigos a ciência do filósofo tem um sujeito sempre a recuar em relação a ela. Ciência que ou está no topo ou é utópica; uma utopia cada vez mais aguda que leva ninguém mais a fazer filosofia sob esse nome. Natural então que a pergunta se volte contra o seu sujeito.

Nesse espírito que Rubens Rodrigues irá mostrar as respostas que Fichte e Schelling ensaiaram a esse respeito, sobre o porquê, depois da filosofia da crise ou da filosofia crítica, o filosofar continua. Sob o trabalho conceitual do idealismo alemão, que marcou a primeira metade do século 19 da Alemanha, rivalizou-se assim com o cientificismo que definiu o caráter do século – o século da crítica. Mostrará, Torres Filho, como para Fichte o resultado da crítica da razão foi mostrar que os objetos da razão são fruto de uma ilusão inerente à própria razão e que restituir a dignidade da filosofia é restituir a ela o seu privilégio, o de ser ciência sem objeto; Filosofia basta a si mesma, não é ciência por acidente, dependente de um objeto determinado de análise, mas a única que pode se chamar de Ciência e não ciência disso ou daquilo. Já Schelling, conforme resgatará Rubens Rodrigues no contexto em questão, reencontra eco na antiga modéstia elogiando o cético como autêntico filósofo em oposição à rigidez dos sistemas filosóficos doutrinários. Para aquele, “filosofia” é uma palavra acertada, entende que nosso saber sempre permanecerá filosofia, isto é, “apenas em progresso (...) cujo grau (...) devemos apenas (...) à nossa liberdade.”<sup>607</sup>

Será, portanto, no quadro destas reflexões que Rubens Rodrigues irá acrescentar ao texto anteriormente publicado como composição em tríptico a inserção de “Quem é a ilustração?” para sua edição do livro “Ensaio de Filosofia Ilustrada”, de 1987<sup>608</sup>, o que aqui é considerado como *locus* para a recepção brasileira do texto kantiano.

---

<sup>606</sup> TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O dia da caça*. In: “Ensaio de Filosofia Ilustrada”. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 9-10.

<sup>607</sup> (TORRES FILHO, 1987, p. 16).

<sup>608</sup> Note-se que a recepção de Torres Filho, que virá a ser inserida ao texto inicialmente publicado pelo Cebrap em 1976, é publicada originalmente na Revista Discurso do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, em seu nº 14, do ano de 1983, e fora reeditada como tríptico em 1987. Surge, portanto, publicada posteriormente à edição bilíngue da primeira tradução brasileira do opúsculo kantiano por Floriano de Sousa Fernandes, publicado pela Editora Vozes em 1974.

O texto de recepção que aqui nos interessa, pela disposição em tríptico, vem fechar a sequência e é precedido do texto médio sobre a tolerância e Voltaire. Neste Rubens Rodrigues discorrerá a respeito do “apanágio da humanidade”, abrindo sua exposição com o verbete de Voltaire sobre a tolerância na Enciclopédia: “não devem os homens trucidar-se mutuamente por suas divergências de pensamento, mas coexistir (...)”. O “suportar-nos mutuamente” da Enciclopédia, defende Torres Filho, é expressão do reconhecimento da “relatividade de nosso saber, [que] a ‘verdade’ de que nos julgamos detentores não é assim tão firme para que em seu nome exerçamos a violência contra as verdades rivais”: a “horrível discórdia” que durava séculos e que era, assim sustenta com Voltaire, o “grande mal do gênero humano, e a tolerância é seu único remédio”.<sup>609</sup>

Para Torres Filho, a questão posta no opúsculo kantiano se encontrou, paradoxalmente, formulada nos anos finais do Século das Luzes, sendo a partir dela que Kant irá fazer da própria ilustração um problema, pondo-a sob suspeita<sup>610</sup>. Responder à pergunta kantiana no diálogo do mensário, porém, mostra-se mais amplo do que apresentar uma definição para o conceito.

Tendo como eixo de leitura o questionamento à religião (segundo os dois poderes que desafiam o avanço das Luzes<sup>611</sup>), Rubens Rodrigues desenvolverá a sua resposta em “*Quem é a ilustração*” sobretudo relacionando o texto de Kant como estruturado em três partes: i) analítico-conceitual; ii) aspectos de restrição e promoção da ilustração; e iii) aplicação histórica do conceito.

A primeira se destina a uma analítica do conceito, cito: “conduzida da definição da Ilustração à afirmação de que seu único requisito é a liberdade”. A segunda, como eixo do texto, e para ele a parte mais substancial da argumentação de Kant, em torno de “qual restrição da liberdade promove o avanço das Luzes?”. Ou seja, “qual restrição é obstáculo para a Ilustração?” (*hinderlich*) e “qual não é, mas, pelo contrário, lhe é até mesmo propícia?” (*beförderlich*).<sup>612</sup> A terceira parte, por fim, na análise de Torres Filho, se daria pela atualização, i.e., a “aplicação histórica daquele conceito de ilustração internamente esclarecido” dado pela pergunta de Kant: “Vivemos agora numa época ilustrada?”<sup>613</sup>, que Rubens Rodrigues entendeu por fecho da discussão.

<sup>609</sup> (TORRES FILHO, 1987, p. 70-71).

<sup>610</sup> Vide Torres Filho (1987, p. 89).

<sup>611</sup> TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004. 2ª Ed. p. 81. Esses dois poderes são: “a religião, pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade” (KANT, 2001, AA 03: AXII).

<sup>612</sup> (Ibid, p. 82).

<sup>613</sup> (Ibidem).

A partir disso, Rubens Rodrigues apresenta como garantido o limite entre o uso público da razão, que promove o espírito cosmopolita e liberta o homem pelo “uso de sua própria razão em seu próprio nome”<sup>614</sup>, e o uso privado da razão, que obriga o cidadão a obedecer, a participar da tutela e desempenhar uma função a ele confiada, o que Torres Filho identificou como debate primordial no diálogo do *Berlinische Monatsschrift* e uma resposta confortante ao receio de Zöllner. Com “a verdadeira reforma da maneira de pensar”<sup>615</sup> Kant estaria, pois, evitando o receio de Zöllner de que a *Aufklärung* traria perigos de revolução de preconceitos antigos por preconceitos novos, mantendo-se, contudo, a heteronomia<sup>616</sup>.

A função e mesmo o sentido no interior da argumentação de Kant, para Rubens Rodrigues, teriam de encontrar seu propósito no interior das três críticas, principalmente a Crítica da Razão Pura, e com respeito a duas outras definições de importância central para a obra kantiana. A primeira sendo a “faculdade de desejar” – por suas representações ser causa da realidade efetiva dos objetos dessas representações, exposta na *Crítica da Razão Prática*, de 1788 (ano posterior à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*). A segunda, o “sentimento de prazer” – estado da mente em que uma representação concorda consigo mesma, como fundamento, seja para conservar tal estado, seja para produzir seu objeto<sup>617</sup>, exposto na *Crítica da Faculdade do Juízo*, de 1790<sup>618</sup>. Ambas categorias do entendimento puro sem conteúdo empírico, portanto, sem julgamento prévio. Rodrigues evoca as palavras de Kant para afirmar que conceitos, para serem tomados em sua devida universalidade, deveriam ter definição *transcendental*, portanto universal, reportando-se à sistematização kantiana inaugurada pela Crítica da razão pura. Segundo Kant, destaca Torres Filho, não cabe impor ao entendimento restrição alguma pela definição transcendental<sup>619</sup>.

A “ilustração”, por essa leitura de conceito transcendental, teria seu núcleo puramente racional, como anterior a qualquer experiência em “a passagem da heteronomia à autonomia, obtida através da própria autonomia”. Ela é o “ato de servir-se do próprio entendimento”<sup>620</sup>. A esse ato dever-se-ia a saída da minoridade auto-inculpável do homem, conforme advoga Rubens Rodrigues.

---

<sup>614</sup> (Ibid, p. 87).

<sup>615</sup> (Ibid, p. 90).

<sup>616</sup> (Ibidem).

<sup>617</sup> (TORRES FILHO, 2004, p. 84).

<sup>618</sup> Conforme indicado anteriormente, o aparente absurdo da possibilidade da faculdade de desejar, de ser causa de seu objeto, resgata Rodrigues, será razão para uma explicação por parte de Kant que ensejou a mudança da primeira para a segunda introdução à Crítica do Juízo.

<sup>619</sup> (Ibid, p. 87).

<sup>620</sup> (Ibid, p. 85).

Com efeito, em sua leitura com ênfase para a definição transcendental do conceito arrogou menos ênfase para a ação afirmada por Kant na passagem logo em seguida, a saber, a partir dos termos empenhados por Torres Filho em sua tradução:

Auto-inculpável é essa minoridade quando a causa dela não está na falta de entendimento, **mas na falta de decisão e de coragem para servir-se do seu sem a condução de outrem.**<sup>621</sup>

Rubens Rodrigues indicará a esse respeito, contudo, que a intenção de Kant com seu texto é procurar dar resposta ao tema pontual em debate, se é devido à razão ilustrada questionar a sanção religiosa a um ato civil, e em que limites a resposta kantiana seria afirmativa. Ademais, seria dar resposta a como entender essa crítica proposta de modo a nortear seu exercício para que não ameace a tranquilidade pública ao questionar-se a autoridade constituída; por isso a mudança para “quem é o esclarecimento” na resposta de Torres Filho no lugar de “o que”, consoante a proposta kantiana de reforma do pensamento e não de revolução para com a autoridade.

Ao publicar seu texto em que responde com “*Quem é a Ilustração*”, Torres Filho inaugura sua obra especificamente com “*O dia da caça*”, e com isso apresenta o sentido e a função do filósofo com “sua pergunta filosófica por excelência” – por quê? – “(...) a arma com que o filósofo sai à caça de seu saber, vê-la voltada, agora, contra o próprio”, em que o caçador passa a ser caçado.<sup>622</sup>

A concepção de *Aufklärung* enquanto emancipação, desta feita, resgataria o que Bento Prado Júnior considerou o fio condutor do livro organizado por Rubens Rodrigues, “*Ensaio de Filosofia Ilustrada*”, pelo qual se deu a recepção do opúsculo kantiano no Brasil. Nele Kant é apresentado para além da alternativa entre dogmatismo e ceticismo<sup>623</sup>, como um “amor pelo logos (...), a constante interrogação pelo significado da significação (...)”.<sup>624</sup>

Texto que trata de um sujeito de cuja ciência sempre se põe a recuar em cada inaugurar de um saber científico fundado, sempre desafiado a criar novos nomes para marcar o seu não-pertencimento, merecendo por si só o nome filosofia. “Por vocação equívoca”, anuncia Rodrigues, que se é filósofo; pela ambiguidade entre afinidade e perplexidade vê-se situado em duplo exílio entre as ciências humanas e naturais, marcando da inatingível *sophia* o seu lugar

<sup>621</sup> (Ibid, p. 83, grifo próprio).

<sup>622</sup> (TORRES FILHO, 2004, p. 19).

<sup>623</sup> Consoante Hessen apresenta o “ceticismo”. (HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 43).

<sup>624</sup> TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004. 2ª Ed. Prefácio à segunda edição.

sempre a ser renovado, de uma ciência inexistente sempre “a renovar o chão em que pisa”. Uma crise do sujeito da filosofia que Rodrigues entende remontar à “filosofia da crise”, à filosofia crítica, segundo ele inaugurada por Kant por obra da dialética transcendental<sup>625</sup>, a qual segue pela indagação extirpando, desfazendo os objetos, fundando ciências, e ela mesma permanecendo como que sem objeto.

Por fim, a resposta de Kant não seria para responder à pergunta O que é a Ilustração com uma simples definição – um conceito transcendental –, mas para apresentar uma solução, uma saída, aos limites que eram socialmente e politicamente impostos por sua época. Afinal, a Ilustração se afirma plenamente de direito, e não há condição empírica factual capaz de restringi-la. A conquista da autonomia pela própria autonomia não irá requerer, para realizar-se, nenhuma condição exterior, a não ser meramente negativa: a liberdade para fazer uso público da razão<sup>626</sup>. Portanto, o que Kant faz não é responder o que é Aufklärung, e sim “examinar ‘o que é a Ilustração?’” para explicitar a verdade instituída por alguém, por outrem, isto é, explicitar o poder para dizer: “quem é a Ilustração?”.<sup>627</sup> a palavra de ordem pela qual os tutores mantinham e procuram continuar mantendo seus tutelados na minoridade era: ‘Não raciocineis, mas obedecei!’, é apenas a primeira parte dessa voz de comando que precisará ser revogada agora, para que possa ser ouvida a voz do ‘Ousai saber!’.<sup>628</sup>

Contudo, com sua distinção precisa entre “conceito transcendental da Ilustração, de um lado, e suas determinações empíricas, de outro, irá permitir a Kant” romper com a missiva de “‘quem raciocina por si mesmo não obedecerá’, que estava implícito na indagação de Zöllner”. Enquanto definição transcendental, a Ilustração é um fim em si mesma, não lhe cabe impor qualquer restrição, ela não está a serviço de nenhum outro interesse, “é a causa comum da humanidade no seu todo”. O imiscuir-se entre público e privado, ou como dirá Rubens Rodrigues, não ter “consciência do rigoroso limite” entre razão pública e razão privada é que alguns sujeitam a Ilustração, mesmo os seus amigos, como Zöllner, a “injunções do imperativo hipotético” por temerem o desvirtuamento dessa Ilustração.<sup>629</sup>

É pela noção transcendental de limite, uma circunscrição de território, que Kant irá distinguir duas jurisdições incomparáveis para dois usos da razão e que, por isso, não entram em conflito. E com isso, “a voz de comando: ‘Raciocinai livremente, mas obedecei!’” é

---

<sup>625</sup> (Ibid, p. 13).

<sup>626</sup> (TORRES FILHO, 2004, p. 86).

<sup>627</sup> (TORRES FILHO, 2004, p 62).

<sup>628</sup> (Ibid., p. 86).

<sup>629</sup> (Ibid., p. 87).

garantida pelo limite jurisdicional, qual seja, entre a liberdade de espírito e a liberdade civil. Ainda assim, a garantia deste limite carece de um intermediário, um ‘único senhor’ capaz de pronunciar tal voz de comando, Frederico, o príncipe ilustrado cuja “existência histórica (...) permite (...) a conquista da autonomia de pensamento”. Será este pois o nome pelo qual Kant definiu o seu século como “época de Ilustração”, e este, para Rubens Rodrigues, o nome a se perguntar quando se trata de saber: “Quem é a Ilustração?”.

Esclarecer, mas esclarecer para quê? Em nome de quem? Se para Torres Filho é em nome de um interesse determinado, de encontrar Nietzsche e a vontade de potência, pode-se entender Kant, a partir dessa investigação, como mais rico, se *Aufklärung*, na proposta do mesmo Torres Filho de um “quem”, se der em nome da autonomia. Da emancipação do sujeito para a sua própria determinação apesar das determinações conjunturais. Em constante postura crítica capaz de pensar por si mesmo sem o mando de outro diante de um mundo em constante transformação. Que se pergunta, pois, sobre o que está por trás, também da vontade de potência, como exposto por Torres Filho, ora, no caso, a vontade tão comum de estar no poder. Uma pretensão de validade, de ser reconhecido como a autoridade. A passagem de o que (*Was*) para quem (*Wer*) se mostra como a passagem, uma fluência do questionar o valor instituído – o quê – para ser a vontade que instituiu o valor – quem –, da narrativa frente ao dogma para a narrativa da vontade de pôr-se como dogma. A crítica da autoridade que implanta a si mesma como nova autoridade, despertando de um sono dogmático para entrar em outro apenas mais profundo.

Além da proximidade de publicação do texto de Rubens Rodrigues sobre Kant e de sua tradução de Nietzsche para a coleção “Os Pensadores”, ambos de 1983, ensejo para tal alusão a Nietzsche nos fornece Rubens Rodrigues Torres Filho diretamente com seu texto: “A *virtus* dormitiva de Kant”, que antecede o tríptico da Ilustração em “Ensaio de Filosofia Ilustrada”, no qual irá resgatar afirmações de Nietzsche registradas em “Preconceitos dos filósofos” de “Para além de bem e mal” contra Kant e sua “descoberta” dos juízos sintéticos a priori como sendo seu “ídolo”, pois uma *virtus dormitiva*<sup>630</sup>, já que um “*vermöge des Vermögens*”<sup>631</sup>, enquanto Kant propriamente entendera sua Filosofia Crítica como o seu despertar do sono

<sup>630</sup> Uma alusão ao médico de Molière em sua explicação sobre como faz dormir o ópio: em virtude de uma “faculdade dormitiva, cuja natureza é entorpecer os sentidos.” (NIETZSCHE, 2005, p.17).

<sup>631</sup> Em nota Rubens Rodrigues explicará sua tradução de “*vermöge eines Vermögens*” por “em virtude de uma faculdade” (TORRES FILHO, 1987, p. 31 cf. NIETZSCHE, 2005, p. 201) como uma leitura de Nietzsche que nas palavras lida com todas as virtualidades possíveis que têm na língua. Sendo um dos aspectos da leitura denominada “filológica”, sua aparente “ingenuidade em relação às ‘intenções do autor’, é no sentido do código de interpretação cuja abreviatura é a expressão ‘vontade de potência’”, que aproxima *möglich* (possível) de *Vermögen* (faculdade). (TORRES FILHO, 1987, p. 31).

dogmático provocado por Hume<sup>632</sup>, seguindo a glosa de Rubens Rodrigues. Para este, opera-se “o sentido do código de interpretação cuja abreviatura é a expressão ‘vontade de potência’”.<sup>633</sup>

Desta feita, retomando Rubens Rodrigues e o modo como irá concluir seu artigo em resposta a “*Quem é a Ilustração?*”, apesar de se perguntar se restrições à liberdade civil poderiam servir de condições para a ilustração enquanto exercício da liberdade de espírito e, com ela da emancipação de um povo<sup>634</sup>, Torres Filho opera uma fluência de *Aufklärung* enquanto emancipação no início de seu artigo, para *Aufklärung* enquanto ilustração, esclarecimento iluminista, ao final dele. Mantém, pois, a convocação kantiana de *sapere aude*, “raciocinai livremente, mas obedecei”, centrada em uma leitura que enfraquece a leitura ético-política, a qual permite a compreensão de *Aufklärung* como proposta para um processo de emancipação, do paulatino sair do jugo, do domínio de outrem. Torres Filho indica a proposta de *Aufklärung* como de ilustração, de reconhecimento das determinações do sujeito e das fronteiras do conhecimento como algo a ser obedecido. Suplanta, contudo, a ação política em busca de um estado de autonomia, o da liberdade dos homens. O *sapere aude* como uma máxima, um imperativo categórico.

Importante notar ainda que Rubens Rodrigues Torres Filho, ao traduzir Kant, irá transpor *Aufklärung* por Ilustração, enquanto que, por outro lado, ao traduzir Nietzsche, usará o termo ilustração para ainda outra significação, como no caso de *Verdeutlichung*, conforme pode-se notar em “Para a Genealogia da Moral”.<sup>635</sup>

Pode-se perceber, contudo, como mais rica a recepção que o próprio Rubens Rodrigues dá ao princípio de *Aufklärung* em “O dia da caça”. Portanto, no sentido amplo que Torres Filho dá à tradução, enquanto colocar o texto em contexto, *Aufklärung* em Kant manteria seu sentido original alemão mais amplo, tal como escolhido por Kant como “respondendo” – uma ação –, se não limitado pela tradução para ilustração, que seria antes um estado de coisas, mantendo-se, assim, *Aufklärung* enquanto princípio de crítica contínua e, claro, inclusive autocrítica. Posição filosófica *per se* de perguntar-se pelos fundamentos. Nesse espírito, não haveria “saída”.

Ora, resgatando-se, por fim, outras afirmações de Nietzsche, deve-se ter muita cautela ao atribuir a Nietzsche a proposta de uma saída. Pelo seu “Crepúsculo dos ídolos”, a última

---

<sup>632</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>633</sup> (TORRES FILHO, 1987, p. 31).

<sup>634</sup> (Id., 2004, p. 110).

<sup>635</sup> (NIETZSCHE, 1983, p. 295).

coisa que queria era propor uma saída: “eu buscava grandes homens, e sempre achei os macacos de seu ideal”<sup>636</sup>. E por sua autobiografia para tornar-se o que se é, em seu Prólogo, faz constar:

Melhorar a humanidade? Eis a última coisa que eu prometeria. Não esperem de mim que eu erija novos ídolos! Que os antigos aprendam antes quanto custa ter pés de barro! Derrubar “ídolos” – é assim que chamo todos os ideais –, esse é meu verdadeiro ofício. É inventando a mentira de um mundo ideal que se tira o valor da realidade, sua significação, sua veracidade... A mentira do ideal foi até agora a maldição que pesou sobre a realidade, a própria humanidade se tornou mentirosa e falsa até o mais fundo de seus instintos – até a adoração dos valores opostos àqueles que poderiam lhe garantir um belo crescimento, um futuro.<sup>637</sup>

Porém, já advertiria Nietzsche a seu modo: “um bom leitor – um leitor como eu o mereço, que me leia como os bons filólogos de outrora liam o seu Horácio”.<sup>638</sup>

- A verdade mais patente, por isso mesmo invisível.
- Não interessa aos poderosos saber da verdade, mas apenas do que lhes convém.
- Pessoas têm excessiva certeza de que há um só caminho e uma só verdade, verdade que lhes é inteiramente conhecida (...) num mundo onde tudo muda e tudo se encobre por toda sorte de aparências. (...) a única coisa arrumada é a mentira, a qual é a explicação certinha.
- Na maneira de perguntar já se escolhe o tipo de resposta.
- Me devolveram os olhos de menino e assim posso ser sábio.<sup>639</sup>

---

<sup>636</sup> Cf. NIETZSCHE, 2006, p. 16, e em alusão por retomada ao “nachhaffen” da fábula de Johann Friedrich Zöllner publicada no *Berlinische Monatschrift* em 1784 como fecho da edição mensal anterior à do texto kantiano da *Aufklärung*.

<sup>637</sup> (NIETZSCHE, 2008, p. 16).

<sup>638</sup> (NIETZSCHE, 2012, p. 49-50).

<sup>639</sup> Excertos em aforismo de profunda inspiração nietzschiana do ficcionista João Ubaldo Ribeiro em seu romance “Viva o povo brasileiro”, cuja epígrafe: “o segredo da verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias [interpretações]” prenuncia a inspiração pela qual transparece que a ‘saída’ mora na pergunta: “na maneira de perguntar já se escolhe o tipo de resposta. (...) as palavras são tiranas e não se desgrudam da experiência de cada um, assim escravizando as mentes.” (RIBEIRO, 2011, p. 567-68).



## EPÍLOGO -

Ora,  
“na maneira de perguntar  
já se escolhe o tipo de resposta. (...)  
as palavras são tiranas  
e não se desgrudam da experiência de cada um,  
assim escravizando as mentes”.<sup>640</sup>

---

<sup>640</sup> (RIBEIRO, 2011, p. 567-68).

## REFERÊNCIAS

ACHCAR, Francisco. *Lírica e lugar-comum: alguns temas de Horácio e sua presença em português*. São Paulo: Edusp, 1994.

ADELUNG, Johann Christoph. *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen*. 2.ed. Leipzig, 1793-1801. Disponível em: <[http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_py?sigle=Adelung](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=Adelung)>.

ADLER, Hans (ed.). *Nützt es dem Volke, betrogen zu werden? Est-il utile au Peuple d'être trompé? Die Preisfrage der Preußischen Akademie für 1780*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2007.

ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995. p. 183.

\_\_\_\_\_. *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Notas de Literatura I*. Tradução: Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

\_\_\_\_\_. *Progresso*. Tradução: Gabriel Cohn. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, São Paulo, nº 27, Dec. 1992. p. 217-236. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64451992000300011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451992000300011&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 23/01/2017.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. *Walter Benjamin – Zum Gedächtniss*. Frankfurt: Institut für Sozialforschung, 1942.

ANDRADE, Manoel Correia de. *Brasil e a África*. São Paulo: Editora Contexto, 1997.

ANÔNIMO (s.n.). *Kritischer Versuch über das Wort Aufklärung, zur endlichen Beylegung der darüber geführten Streitigkeiten*. Deutsche Monatschrift, 3, Berlin: 1790, p. 11-44.

AMORIM, Celso. *Desenvolvimento Tecnológico do Brasil*. In: MARCOVITCH, J. (Org.). *Cooperação Internacional: Estratégia e Gestão*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1994.

Antonio Carlo et. *Estudos Cebrap, 15*. São Paulo: Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, 1976.

ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARAMAYO, Roberto Rodríguez. *Kant y la Ilustración*. In: KANT, Immanuel; ARAMAYO, Roberto R. (ed.). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid, Alianza editorial, 2013b. p. 9-43.

\_\_\_\_\_. *Politik und Geschichtsphilosophie bei Kant*. Kant e-prints, 2013.

ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *A Poética Clássica*. Introdução: Roberto de Oliveira Brandão; Tradução: Jaime Bruna. 1. ed. 18. reimpressão. São Paulo: Editora Cultrix, 2016.

AUERBACH, Erich. *Introdução aos estudos literários*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução: Marisa Lopes. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial, Paulos, 2008.

BAHR, Ehrhard (Hrsg.). *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. 2.ed. Stuttgart: Phillip Reclam, 2002.

BECK, Lewis White. *Early German Philosophy – Kant and his predecessors*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

BECKENKAMP, Joãozinho. *O quer dizer: orientar-se no pensamento*. In: Entre Kant e Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 11-39.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

BIESTER, Johann Erich. *Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen*. In: Berlinische Monatsschrift, 1783, 2, p. 265–276. Disponível em: <[http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816\\_002/282/#topDocAnchor](http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_002/282/#topDocAnchor)>.

BIESTER, Johann Erich; GEDIKE, Friedrich. *Vorrede*. In: Berlinische Monatsschrift, 1783, 1, p. 0-1. Disponível em: <[http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816\\_001/9/#topDocAnchor](http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_001/9/#topDocAnchor)>.

BURCH, Thomas. *Wörterbuchnetz*. Universität Trier: Trier, 2017. Disponível em: <<http://www.woerterbuchnetz.de>>.

CASANOVA, Monica (ed.). *O que é Esclarecimento?* Tradução de Paulo César Gil Ferreira; revisão de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

CASSIRER, ERNST. *Zur Einführung*. In: KANT, Immanuel, *Was ist Aufklärung*. Ausgewählte kleine Schriften. 2. ed. Hamburg: Felix Meiner, 1999. p. IX a XV.

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

CERMAN, Ivo. *Habsburgischer Adel und Aufklärung - Bildungsverhalten des Wiener Hofadels im 18. Jahrhundert*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010. Disponível em: [http://www.steiner-verlag.de/uploads/tx\\_crondavtitel/datei-datei/9783515096393\\_p.pdf](http://www.steiner-verlag.de/uploads/tx_crondavtitel/datei-datei/9783515096393_p.pdf); Acesso em 24/01/2017, às 19h34.

COMOLLI, Jean-Louis. *Sob o risco do real*. In: Ver e poder – A inocência perdida: cinema, televisão, ficção, documentário. Tradução: Augustin de Tugny, Oswaldo Teixeira, Ruben Caixeta. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 169-178.

DESCARTES, René. *Meditações Sobre Filosofia Primeira*. Tradução: Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

DICIONÁRIO. *Latim-Português-Latim*. Porto: Porto Editora, 2011.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume I: Discurso preliminar e outros textos. Org. Pedro Paulo Pimenta. Tradução: Fúlvia Moretto e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

DREYFUSS, Hubert; RABINOW, Paul. *What is Maturity? Foucault and Habermas on "What is Enlightenment?"*. In: Michel Foucault & David Couzens Hoy (eds.). *Foucault: A Critical Reader*. B. Blackwell, 1986. p. 109-121.

EBERHARD, J. A. *Ueber den Ursprung der Fabel von der weißen Frau*. In: *Berlinische Monatsschrift*, 1783, 1, p. 3-19. Disponível em: <[http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816\\_001/13/LOG\\_0010/](http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_001/13/LOG_0010/)>.

ECKERMANN, Johann Peter. *Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida (1823-1832)*. São Paulo: Editora UNESP, 2016.

EISLER, Rudolf. *Kant-Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und Handschriftlichem Nachlass*. Berlin: E. S. Mittler & Sohn, 1930. Disponível em: <<http://www.textlog.de/rudolf-eisler.html>>.

FETSCHER, Iring. *Rousseaus politische Philosophie: zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriff*. 5.ed. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

FLEISCHACKER, Samuel. *What is Enlightenment*. Oxon: Routledge, 2013.

FINK, Eugen. *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*. Martinus Nijhoff: Den Haag, 1966.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do Poder*. 26ed. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008. p. 15-37.

\_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *O que São as Luzes?* In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Coleção Ditos e Escritos Vol. II. 3. ed. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense, 2013. p. 351-368.

\_\_\_\_\_. *O que São as Luzes?* In: *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Coleção Ditos e Escritos Vol VII. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução: Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2011. p. 259-268.

FRICKE, Hermann. *Joachim Christian Blum: Der spaziergänger von Ratenau*. In: Jahrbuch für brandenburgische Landesgeschichte. Band 8. Hrsg. Martin Henning und Heinz Gebhardt. Berlin: Landesgeschichtl. Vereinigung, 1957. . 5-12.

GEDIKE, Friedrich. *Die neue Monatsschrift. Eine Allegorie*. In: Berlinische Monatsschrift 1783, 1, p. 1-2. Disponível em: <[http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816\\_001/11/LOG\\_0009/](http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_001/11/LOG_0009/)>.

\_\_\_\_\_. *Epistel an meinen Freund Zöllner*. Berlin, den 29. Oktbr. 1782. An seinem Hochzeitstage. In: Berlinische Monatsschrift, 1783, 1. p. 305-306. Disponível em: <[http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816\\_001/304/LOG\\_0038/](http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_001/304/LOG_0038/)>.

GERLACH, Karlheinz. *Die Freimaurer im Alten Preußen 1738-1806*. Innsbruck: Studienverlag, 2014.

GUYER, Paul. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: University Press, 1999.

GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Disponível em: <[http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_py?sigle=DWB](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB)>.

HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia do Espírito*. 9.ed. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

\_\_\_\_\_. *Frühe Schriften*. Werke Bd I. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

HELLER, Agnes. *O Homem do Renascimento*. Tradução: Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HINSKE, Norbert. *Aufklärung*. *Aufklärung*, vol. 3, no. 2, 1988, pp. 147–150. Disponível em: [www.jstor.org/stable/24361164](http://www.jstor.org/stable/24361164), acesso em 30/01/2017 às 18hs17.

HOBBSAWM, Eric J. *Era das revoluções. 1789-1848*. 25ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HÖFFE, Ottfried. *Immanuel Kant*. Tradução: Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HORACE. *Satires, Epistles, Ars Poetica*. T. E. Page (ed); Tradução: H. Rushton Fairclough. London: William Heinemann, 1942.

HORÁCIO. *Arte Poética*. In: *A Poética Clássica*. Tradução: Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix, 2016.

\_\_\_\_\_. *Epístola I, 2*. Tradução: Alexandre Prudente Piccolo. In: PICCOLO, Alexandre Prudente. *O Homero de Horácio: Intertexto épico no livro I das Epístolas*. 2009. 476f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

\_\_\_\_\_. *Epistola I, 2*. Tradução: Antônio Luiz de Seabra. In: PÉREZ, José (dir.). Horácio: Obras completas. São Paulo: Edições Cultura, 1941.

\_\_\_\_\_. *Odes e Epodos*. Tradução e notas: Bento Prado de Almeida Ferraz; introdução Antônio Medina Rodrigues; org. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sátiras*. Tradução: Antônio Luís Seabra. São Paulo: Edipro, 2011.

HORAZ. Quintus Horatius Flaccus. *Zweite Epistel des ersten Buchs. An den Lollius*. Tradução: J. C. Blum. In: *Berlinische Monatsschrift*, 1783, 2, p. 248-253. Disponível em: <[http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816\\_002/265/LOG\\_0035/](http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_002/265/LOG_0035/)> Acesso em: 29/07/2017.

IRRLITZ, Gerd. *Kant Handbuch. Leben und Werk. 2.Auflage*. J.B. Metzler Verlag: Stuttgart Weimar, 2010.

KANT, Immanuel. *A paz perpetua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2016.

\_\_\_\_\_. *À paz perpétua*. Tradução: Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008a.

\_\_\_\_\_. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, 1965.

\_\_\_\_\_. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: BAHR, Ehrhard (Hrsg.). *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Phillip Reclam, 2002. p. 9-17.

\_\_\_\_\_. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: KANT, Immanuel. *Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1965. p. 1-9.

\_\_\_\_\_. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Berlinische Monatsschrift*, 1784, 2, p. 481-494. Disponível em: <[http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816\\_004/513/LOG\\_0071/](http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_004/513/LOG_0071/)>.

\_\_\_\_\_. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: KANT, Immanuel. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe Band XI*. Frankfurt: Suhrkamp, 2014. p. 53-61.

\_\_\_\_\_. *Briefwechsel*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1972.

\_\_\_\_\_. *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* In: KANT, Immanuel; ARAMAYO, Roberto R. (ed.). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid, Alianza editorial, 2013.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. 1ª ed. Bilingue. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften. Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I. Enzyklopädie, Mathematik, Physik*. Gesammelte Schriften Bd. 29 - Abt. 4. Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

\_\_\_\_\_. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart, Phillip Reclam, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Org. Ricardo R. Terra; Tradução: Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução: Fausto Castilho. 2ª ed. Campinas: Editora Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2006.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos Costumes*. Tradução: Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.

\_\_\_\_\_. *Political Writings*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Organizado por H. S. Reuss e H. B. Nisbet. Cambridge: University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura Que Queira Apresentar-ser como Ciência*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008c.

\_\_\_\_\_. *Réponse à la question: Qu'est-ce que les lumières?* In: KANT, Immanuel. Oeuvres Philosophiques. Tradução: Heinz Wismann. Paris: Gallimard, 1985.

\_\_\_\_\_. *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* In: CASANOVA, Monica (ed.). O que é Esclarecimento? Tradução: Paulo César Gil Ferreira; revisão de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 23-36.

\_\_\_\_\_. *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* Tradução: Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008d.

\_\_\_\_\_. *Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"*. In: Textos seletos. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Tradução: Floriano de Sousa Fernandes. 8. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b. p. 63-71.

\_\_\_\_\_. *Resposta à questão: O que é Esclarecimento?* In: PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação. *Antologia de Textos Filosóficos*. Org. Jairo Marçal. Tradução: Vinicius de Figueiredo. Curitiba: SEED-PR, 2009c. p. 406-415.

\_\_\_\_\_. *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?* Tradução: Artur Morão. In: KANT, Immanuel. *A paz perpetua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 9-18. (Versão com pequenas alterações disponível em [http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_o\\_iluminismo\\_1784.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf)).

\_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Tradução: Floriano de Sousa Fernandes. 2. Ed. Bilingue. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

\_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Tradução: Floriano de Sousa Fernandes. 8. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Vorkritische Schriften*. Werkausgabe Band I. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

\_\_\_\_\_. *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

KEIENBURG, Johannes. *Kant und Öffentlichkeit der Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

KELLY, Michael. *Critique and power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1996.

KLEMME, Heiner F. (ed.). *Die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2009.

KOSCHORKE, Albrecht; GHANBARI, Nacim; EßLINGER, Eva; SUSTECK, Sebastian; TAYLOR, Michael Thomas. *Von der Familie: Grenzbedingungen einer modernen Institution*. Konstanz: Konstanz University Press, 2010.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução: Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

LARROSA, Jorge. *Operação Ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida*. In: *Educação e Realidade* 29(1): 27-43 jan/jun 2004.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

\_\_\_\_\_. *O que é o poder*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

\_\_\_\_\_. *Sobre Kant*. São Paulo: Ed. Iluminuras e Edusp, 1983.

LUDWIG, Ralf. *Kant für Anfänger: Die Kritik der Urteilskraft: Eine Lese-Einführung*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2008.

MARX, Karl. *Formações Econômicas Pré-capitalistas*. 4. ed. Tradução: João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política: Livro 1: o processo de produção do capital*. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.



MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução: Victor Hugo Klagsbrunn. In: BOGO, Ademar (org.). Teoria da organização política: escritos de Engels, Marx, Lênin, Rosa, Mao. Expressão Popular: São Paulo, 2010. p. 83 a 123.

MENDELSSOHN, Moses. *Sobre a Pergunta: o que quer dizer esclarecer?* In: CASANOVA, Marco Antonio. Tradução: Paulo César Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 15-22.

\_\_\_\_\_. *Über die Frage: was heißt aufklären?* Berlinische Montasschrift, 4, 1784, p. 193-200.

\_\_\_\_\_. *Über die Frage: was heißt aufklären?* In: BAHR, Ehrhard (ed.). Was ist Aufklärung. Thesen und Definitionen. Stuttgart: Reclam, 2002, p. 3-8.

MÖHSEN, Johann Karl Wilhelm. *Was ist zu thun zur Aufklärung der Mitbürger?* In: KELLER, Ludwig. Die Berliner Mittwochsgesellschaft. Ein Beitrag zur Geschichte der Geistesentwicklung Preussens am Ausgang des 18. Jahrhunderts. Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, Berlin, 1896. p. 73-94.

MÖLLER, Mathias Alberto. *Esclarecimento e emancipação nos textos políticos de Kant*. Revista Filogênese, Vol. 7, nº 2, 2014a. p. 27-45.

\_\_\_\_\_. *Notas sobre a resposta à pergunta: “O que é o esclarecimento” e a noção de emancipação nos textos políticos de Kant*. 2014. 47f. Monografia (Licenciatura em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014b.

MORIN, Edgar. *Saberes Globais e Saberes Locais. O olhar disciplinar*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

NADAI, Bruno. *Teleologia e História em Kant: a Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 2006. 132f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.

NAPOLÉON. *Vie de Napoléon par lui-même*. Compilation d’André Malraux. Paris: Gallimard, 1930.

NIETZSCHE, Friedrich. *100 Aforismos sobre o amor e a morte*. Seleção e tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Além de bem e mal*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NOVALIS, Friedrich von Hardenberg. *Notes for a Romantic Encyclopaedia. Das Allgemeine Brouillon*. Tradução: David W. Wood. New York: State University of New York Press, 2007.

PANTOJA, S; SARAIVA, J. F. S. (Org.). *Angola e Brasil: Nas Rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação. *Antologia de Textos Filosóficos*. Org. Jairo Marçal. Curitiba: SEED-PR, 2009.

PÉREZ, José (dir.). *Horácio: Obras completas*. Tradução: Elpino Duriense, José Agostinho de Macedo, Antônio Luiz de Seabra e Francisco Antônio Piccot. São Paulo: Edições Cultura, 1941.

PICCOLO, Alexandre Prudente. *O Homero de Horácio: Intertexto épico no livro I das Epístolas*. 2009. 476f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

PICCOLO, Alexandre Prudente. *O Arco e a Lira: Modulações da épica homérica nas Odes de Horácio*. 2015. 385f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

KLETT, Michael. *Pons Online-Wörterbuch*. Stuttgart, s.d.. Disponível em: <[www.pons.de](http://www.pons.de)>.

PÖPPELMANN, Christa. *Dicionário de máximas e expressões em latim*. 4. ed. Tradução: Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2015.

PROUST, Françoise. *Kant et la liberté publique*. Philosophie politique, Paris, 2002.

RABINOW, Paul; DREYFUSS, Richard. *What is maturity: Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment?'*. In: HOY, David Couzens. *Foucault a Critical Reader*. Oxford: Routledge, 1996. p. 109-121

RADERMACHER, Hans. *Immanuel Kant*. In: *Klassiker des philosophischen Denkens*. Band 2. Hrsg. Norbert Hoerster. 7. Auflage. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2003.

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. 5. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: Outro Horizonte*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1961.

ROHDEN, Valério (Coord.). *Kant e a instituição da Paz*. Porto Alegre, RS: Ed. UFRGS, Goethe-Institut, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A origem da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Lafonte, 2012.

\_\_\_\_\_. *As Confissões*. Tradução: Wilson Lousada. São Paulo: Martin Claret, 2011.

\_\_\_\_\_. *Correspondance Complète de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. R.A. Leigh. Genève: Institut et Musée Voltaire, 1965-1995. 51 volumes.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre as ciências e as artes*. In: Rousseau, Coleção Os Pensadores. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social*. In: Rousseau, Coleção Os Pensadores. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou da Educação*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 volumes. (Col. "Bibliothèque de la Pléiade").

SAÏD, Edward. *A pena e a espada*. Tradução: São Paulo: Editora Unesp, 2013.

SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Tradução: Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. 4ed. São Paulo: Iluminuras, 2002.

\_\_\_\_\_. *Carta VIII*. In: A educação estética do homem numa série de cartas. Tradução: Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. 4ed. São Paulo: Iluminuras, 2002. p. 45-47.

\_\_\_\_\_. *Do sublime ao trágico*. Org. Pedro Sússekind; tradução e ensaios Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. *Scherzhaftes Gedicht bei Gelegenheit einer Wäsche*. In: Neue Berlinische Monatsschrift, 1804, 2, p. 90-94.

\_\_\_\_\_. *Sobre os limites da razão*. Tradução: Paulo César Gil Ferreira; revisão Marco Antonio Casanova. In: *CASANOVA*, Monica. O que é Esclarecimento? Rio de Janeiro? Via Verita, 2011, p. 95-99.

\_\_\_\_\_. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Klaus L. Berghahn (ed.). Stuttgart: Reclam, 2000.

SCHMIDT, James. *Kant and the politics of Enlightenment: Reason, Faith, and Revolution*. In: *Studies in Eighteenth-Century Culture*, Volume 25, 1996a. p. 225-244.

\_\_\_\_\_. *Inventing the Enlightenment: Anti-Jacobins, British Hegelians, and the 'Oxford English Dictionary'*. *Journal of the History of Ideas*, Volume 64, Número 3, Julho, 2003. p. 421-443.

\_\_\_\_\_. *Misunderstanding the Question: 'What is Enlightenment?': Venturi, Habermas, and Foucault*. *History of European Ideas*, 37, 2011. p. 43-52.

\_\_\_\_\_. *The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft*. *Journal of the History of Ideas*, Volume 50, Número 2, Abril-Junho 1989. p. 269-291.

\_\_\_\_\_. *What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift*. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 30, Number 1, January 1992. p. 77-101.

\_\_\_\_\_. *What Enlightenment Was, What it still might be, and why Kant may have been right after all*. *American Behavioral Scientist*, Volume 49, Number 5, January 2006. p. 647-663.

SCHMIDT, James (ed). *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1996b.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STOLLBERG-RILINGER, Barbara. *Die Aufklärung: Europa im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Reclam, 2011.

TAYLOR, Michael Thomas. »*Was heißt Aufklärung?*« *Eine Fußnote zur Ehekrise*. In: KOSCHORKE et al. *Von der Familie: Grenzbedingungen einer modernen Institution*. Konstanz: Konstanz University Press, 2010.

TERRA, Ricardo R. *História e Direito em 1784. Comentários sobre a interpretação da “Escola Semântica de Campinas*. *Studia Kantiana*, 12 (2012): 175-194.

\_\_\_\_\_. *Política Tensa. Ideia e Realidade na Filosofia da História de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. 2ª Ed. São Paulo: Iluminuras, 2004.

\_\_\_\_\_. *O dia da caça*. In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. Respondendo à pergunta: quem é a ilustração? In: “*Ensaio de Filosofia Ilustrada*”. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 84-101.

TREVISAN, ROSANA. *Dicionário Online Michaelis*. São Paulo: Melhoramentos, 2015. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/>>.

VAYSSE, Jean-Marie. *Vocabulário de Immanuel Kant*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

VENTURI, Franco. *Contributi ad un dizionario storico. I: Was ist Aufklärung? Sapere Aude!* *Rivista Storica Italiana*, LXXI (1959), p. 119-128.

\_\_\_\_\_. *Utopia and Reform in the Enlightenment*. Cambridge: University Press, 1971.

VIEIRA NETO, Paulo. *O que é análise de texto*. In: *Seis filósofos na sala de aula*. Vol 1. São Paulo: Berleandis, 2007. p. 11-19.

VON DER GABLENZ, Otto Heinrich (ed.). *KANT, Immanuel: Politische Schriften*. Wiesbaden: VS Verlag Für Sozialwissenschaften, 1965.

WEBER, Peter (org.). *Berlinische Monatsschrift (1783-1796)*. Leipzig, Phillip Reclam, 1985.

ZINGANO, Marco. *Razão e História em Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1989.

ZÖLLNER, Johann Friedrich. *Der Affe: Ein Fabelchen*. In: *Berlinische Monatsschrift*, 1784 , 2. p. 480 – 484.

ZÖLLNER, Johann Friedrich. *Ist es rathsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren?* In: *Berlinische Monatsschrift*, 1783, 2, p. 508–517. Disponível em: <[http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816\\_002/535/LOG\\_0076/](http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2239816_002/535/LOG_0076/)>.

## ANEXOS

ANEXO A – Sousa Fernandes (1974): Resposta à Pergunta: Que é ‘Esclarecimento’?<sup>641</sup>

**Resposta à Pergunta:  
Que é «Esclarecimento»?  
(«Aufklärung»)\*  
(5 de dezembro de 1783, p. 516)<sup>642</sup>**

(...)

---

<sup>641</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*. In: Textos seletos. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 8ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b. [1ª ed. 1974].

\* (N. do T.) – É impossível fazer uma tradução exata do termo filosófico alemão *Aufklärung*, tal a multiplicidade de sentidos congregados nesta noção. Certamente várias tentativas foram feitas, nos diversos idiomas neo-latinos propondo-se versões tais como “iluminismo”, “ilustração”, “filosofia das luzes”, “época das luzes”, etc. Nenhuma delas oferece equivalência satisfatória, razão pela qual alguns comentaristas preferem referir-se à *Aufklärung* pura e simplesmente, sem se preocuparem em traduzir o vocábulo. Diversos motivos nos levam a julgar que, sem ser perfeita, a transcrição pela palavra “esclarecimento” talvez seja de todas a melhor, principalmente porque acentua o aspecto essencial da *Aufklärung*, o de ser um processo e não uma condição ou uma corrente filosófica ou literária, que a razão humana efetua por si mesma para sair do estado que Kant chama “menoridade”, a submissão do pensamento individual ou de um povo a um poder tutelar alheio.

<sup>642</sup> A indicação da página do “*Berlinische Monatsschrift*” se reporta à seguinte nota na frase: “É conveniente sancionar ulteriormente o vínculo conjugal por meio da religião?”, do Sr. Preg. Zöllner: “Que é esclarecimento” (*Aufklärung*)? Esta pergunta, que é quase tão importante como “Que é a verdade?”, deveria ser respondida, antes de se começar a esclarecer (aufklären)! Contudo, ainda não a vi respondida em nenhuma parte.

**ANEXO B – Salinas Fortes (1981): O que são as Luzes?<sup>643</sup>**

**O que é a Aufklärung; ou  
O QUE SÃO AS LUZES?**

(...)

---

<sup>643</sup> Excertos de tradução de: SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Emancipação difícil*. In: O Iluminismo e os Reis Filósofos. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. [1ª edição de 1981].

**ANEXO C – Torres Filho (1987): Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração?<sup>644</sup>****Respondendo à pergunta:  
quem é a Ilustração?**

(...)

---

<sup>644</sup> Excertos de tradução de: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *À sombra do Iluminismo*. In: Ensaio de Filosofia Ilustrada. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2004. [1ª edição Editora Brasiliense, 1987]

(N.C.) Destaques e grifos mantidos tais como inseridos pelo autor em seu texto. Trechos ausentes foram destacados entre parênteses (...), e os trechos entre colchetes [...] são adições de ligação ou de tradução indireta conforme apresentados pelo próprio autor. Todas as alterações feitas na edição foram destacadas.

Em “Respondendo à pergunta: Quem é a Ilustração”, Rubens Rodrigues propõe a tradução de vários trechos do texto de Kant, mais especificamente trechos dos parágrafos: 1, 3, 4, 5, 7, 9 e 10, sendo o parágrafo 1 apresentado na íntegra. Uma análise mais ampliada com relação à obra “Ensaio de Filosofia Ilustrada”, permite identificar ainda outros excertos com propostas de tradução em “À sombra do Iluminismo” (páginas 53 a 91), seu texto em tríptico formado por “Cinismo ilustrado”, “Tolerar e Vigiar” e “Resposta à pergunta: Quem é a Ilustração”. Com isso, Torres Filho apresentará tradução para todos os parágrafos do opúsculo de Kant menos o sexto. Assim, notadamente em seu texto em tríptico que, em suas palavras: contém, “como sempre, uma “glosa em torno do lugar do filósofo” (p. 53) como guisa de comentar o texto “O sobrinho de Rameau” de Diderot (p. 55), Rubens Rodrigues traduziu grande parte dos 10 parágrafos do da resposta kantiana à pergunta o que é *Aufklärung*?



**ANEXO D – Artur Morão (1995): Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?<sup>645</sup>****[A481] Resposta à pergunta:  
Que é o Iluminismo?**

(1784)

(3\* Dez. 1783, p. 516) <sup>(646)</sup>

(…)

---

<sup>645</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?* Trad. Artur Morão. In: KANT, Immanuel. *A paz perpetua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 9-18. [1ª edição de 1995]. [A481 a A494]

(N.C.) Texto com algumas diferenças para a versão disponibilizada online pela Lusosofia.

\* N.C. Morão aqui indica o dia 3 de dezembro. A edição da Vozes, 2012b, indica dia 5. Pela edição do Mensário identifica-se um “S”.

<sup>646</sup> N.T. A indicação da página da «Berlinischen Monatsschrift» refere-se à seguinte nota na frase: «Será aconselhável sancionar ulteriormente o vínculo conjugal por meio da religião?» do Sr. Preg. Zöllner: «*Que é o Iluminismo?* Esta pergunta, quase tão importante como esta: *Que é a Verdade?*, deveria receber uma resposta antes de se começar a esclarecer! E, no entanto, em nenhum lugar a vi ainda respondida.»

**ANEXO E – Rouanet (2008): Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?<sup>647</sup>**

**Resposta à pergunta:  
O que é o Esclarecimento?**  
(5 de dezembro de 1783)\*

(...)

---

<sup>647</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* Trad. Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008.

(N. C.) Em sua tradução, Rouanet divide o §6 em dois, resultando que seu texto tem 11§. Aqui optou-se por marcar como 6.1 e 6.2 a divisão de Rouanet para manter a numeração de parágrafos do texto original kantiano.

**ANEXO F – Figueiredo (2009): Resposta à questão: O que é Esclarecimento?<sup>648</sup>**

**Resposta à questão:  
O que é Esclarecimento?<sup>649</sup>**

(...)

---

<sup>648</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à questão: O que é Esclarecimento?* In: PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação. Antologia de Textos Filosóficos. Org. Jairo Marçal. Trad. Vinicius de Figueiredo. Curitiba: SEED-PR, 2009. p. 406-415.

<sup>649</sup> (...)

**ANEXO G – Gil Ferreira (2011): Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?<sup>650</sup>**

**Resposta à pergunta:  
O que é Esclarecimento?<sup>651</sup>**  
(cf. de dezembro de 1783, p. 516)<sup>652</sup>

(...)

---

<sup>650</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* In: CASANOVA, Monica (ed.). *O que é Esclarecimento?* Tradução Paulo César Gil Ferreira; revisão de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 23-36.

\*(N. C.) a numeração das notas está de acordo com a sequência das notas do livro e não do texto.

<sup>651</sup> (...)

<sup>652</sup> (...)