

# RAZÃO, CONSCIÊNCIA E FICÇÃO: J.-J. ROUSSEAU NAS *ORLESUNGEN ÜBER ANTHROPOLOGIE* DE I. KANT\*

*Nuria Sánchez Madrid*

Universidad Complutense Madrid/España

**Resumo:** O trabalho analisa a influencia da poética existencial desdobrada no pensamento de J.-J. Rousseau para a formação da normatividade prática na obra de Kant, no amplo arco que desprega a sua dimensão moral, jurídico-política e antropológica, com especial atenção aos materiais oferecidos pelas *Vorlesungen über Anthropologie*. O estudo articula-se em três partes principais. A primeira ocupa-se da gênese da questão do “caráter do homem” na antropologia de Kant, que interpretamos como resultado do descobrimento de um caráter paradoxal da natureza humana, assediada pelas exigências das suas disposições física, cultural e moral, que a obra de Rousseau torna saliente. Em segundo lugar, detemo-nos na função que a *ficção* desenvolve nos dois pensadores como origem da *sociedade civil*, atentando para o “estado de natureza” como critério do progresso histórico-político da espécie humana. Finalmente, sublinhamos a presença em Rousseau e em Kant de estratégias de resistência da razão em face aos desajustes e comoções políticas que o desenvolvimento autônomo da vida social pode trazer consigo. Assim, a principal conclusão do artigo concentra-se na necessidade de a razão e a noção de justiça distributiva dirigirem e controlarem constantemente a vida social, sem causar por isso a asfixia do espaço social onde os homens interagem e se reconhecem reciprocamente.

**Palavras chave:** razão, consciência, ficção, justiça distributiva, Rousseau, Kant.

**Abstract:** The paper analyzes the influence that the existential poetics unfolded by the thought of J.-J. Rousseau exerts in the formation of Kant's practical normativity, in the whole of its moral dimension, legal-political and anthropological sides, with special attention to the materials offered by the *Vorlesungen über Anthropologie*. The article breaks down in three main parts. The first deals with the genesis of the topic of "character of man" in Kant's Anthropology, which we interpret as a result of the discovery of a paradoxical character of human nature, besieged by the demands of their physical, cultural and moral dispositions, on which the work of Rousseau focuses. Secondly, I tackle the role that fiction develops in the two authors as the source of civil commonwealth, paying special attention to the "state of

nature” as a rational criterion for the historical and political progress of the human species. Finally, we underline the presence in both Rousseau and Kant of strategies of rational resistance against political upheavals that the autonomous development of social life can bring about. Thus, the main conclusion of the article focuses on the necessary guidance of reason and distributive justice in order to control social life, without touch off the suffocation of the space where men interact and recognize each other.

**Keywords:** reason, consciousness, fiction, distributive justice, Rousseau, Kant.

“Die Menschen können da, wo sie sind,  
Himmel und Hölle machen”  
(V-Anth/Fried, AA 25/1: 695)

Rousseau e Kant concordam em fazer da pergunta pelas ações que os homens estão destinados a realizar para sair de um conjectural “estado de natureza” um fio condutor do pensamento político. Porém, o tom da consciência reflexiva do passeante solitário, predominante na obra do primeiro, adota no segundo o do desencobrimento de toda uma ordem de normatividade moral, à qual pertence um postulado de direito público que comanda reformar as relações intersubjetivas segundo princípios jurídicos racionais. O passeio solitário torna o sujeito rousseauiano ciente dos princípios que regem a coexistência humana, motivo pelo qual devem nortear a obra da política. Essa experiência confronta os homens com a presença neles da consciência, a cujas sentenças inequívocas não podem fugir, pois – como lemos no célebre trecho da *Nouvelle Héloïse* – Deus “nos deu a razão para conhecer que é o bem, a consciência para amá-lo e a liberdade para escolhê-lo”<sup>1</sup>, privando-nos de todas as armadilhas para negar a responsabilidade humana na produção do mal. O intuito principal deste texto será determinar se a poética existencial predominante nos escritos de Rousseau encontrar uma correspondência, se bem que transfigurada, na presença reguladora da razão na obra antropológica – com especial atenção

<sup>1</sup> *Nouvelle Héloïse*, parte VI, carta VII, in: Rousseau, J.-J., O.C., p. 347. Citaremos as obras de Kant pela edição da Academia Prussiana das Ciências e seguindo as abreviações sugeridas pela *Kant-Forschungsstelle* de Mainz. As traduções das passagens das *Vorlesungen* são minhas, como se indicará em cada caso. As obras de Rousseau aparecerão geralmente nas edições francesas ou brasileiras consultadas, incluídas nas referências bibliográficas finais.

às *Lições de Antropologia* – e nos escritos jurídicos-políticos de Kant<sup>2</sup>, ao reformular os últimos em termos marcadamente mais conceituais do que estéticos algumas intuições decisivas do pensador genebrino<sup>3</sup>. Talvez a intuição que maior influência exerce na formação do pensamento prático de Kant seja a seguinte:

Rousseau descobriu por primeiro sob a multiplicidade das figuras adotadas pelos homens a natureza profunda encoberta do homem e a lei oculta, segundo a qual a Providência vê-se justificada pela sua observação.<sup>4</sup>

### 1. A consciência do paradoxo como matriz da noção kantiana do caráter do homem (*Charakter des Menschen*).

É um fato que Kant se confrontou durante décadas com o pensamento de Rousseau, durante as quais aplicou com disciplina a célebre tese hermenêutica da Crítica, segundo a qual amiúde um leitor filosofante entende a um autor melhor do que este se teria compreendido a si próprio<sup>5</sup>. Era, portanto, preciso salvar a coerência interna das obras principais de

---

<sup>2</sup> Consideramos uma contribuição excelente à discussão sobre a presença da razão na obra jurídica de Kant os trabalhos de T. Patrone (2008 e 2011).

<sup>3</sup> Starobinski tem formulado com a exatidão que lhe é própria os descobrimentos intuitivos de Rousseau (1991: 373): “Sentimento da existência, grande Ser, perfeita suficiência do eu... Essas noções, por certo, não se equivalem em sua significação rigorosa: mas se Rousseau pode fazer delas termos intercambiáveis, é porque todas designam o ponto em que cessa o movimento da transmutação. Todos eles designam o *intransmutável*, o que doravante não pode modificar-se no curso do devir e no trabalho do pensamento; o que, na profundidade da consciência ou no âmago do mundo, é ao mesmo tempo a fonte de todo poder e o que subsiste depois da abdicação de todo poder”.

<sup>4</sup> Bemerkungen zu GSE, AA 20: 58-59 [tradução minha].

<sup>5</sup> Na esteira do juízo sobre o sentido do termo “Ideia” em Platão que Kant expressa na seção primeira do livro primeiro da Dialética transcendental, *KrV* B 370: “[N]ão é nada insólito, tanto na conversação comum como nos escritos, pela comparação dos pensamentos externados pelo autor sobre o seu objeto, entendê-lo inclusive melhor do que ele mesmo se entendeu na medida e que não só determinou suficientemente o seu conceito e deste modo por vez es falou ou até pensou de encontro à uma sua intenção”; cf. *KrV*, “Arquitetônica da razão pura”, B 862: “[É] mister explicar e determinar as ciências não segundo a descrição que os seus autores fornecem das mesmas, mas sim segundo a ideia que encontramos fundada na própria razão a partir da unidade natural das partes que o autor reuniu; deve-se proceder assim porque todas as ciências são concebidas a partir do ponto de vista de um certo interesse universal. Neste caso, com efeito, achar-se-á que o autor e frequentemente ainda os seus mais pósteros seguidores erraram em torno de uma ideia que não conseguiram tornar clara para si mesmos”.

Rousseau, que, como salienta Kant no escrito *Começo conjectural da história humana*, “aparentemente se contradizem e foram tão amiúde mal compreendidas” (MAM, 08: 116). Precisamente com o alvo de defender o pensamento de Rousseau frente a interpretações desencaminhadas, Kant distingue duas orientações principais no conjunto da obra do genebrino, quer dizer, uma primeira relativa ao antagonismo entre as necessidades da espécie humana como espécie física e os progressos da cultura, tratada especialmente nos dois conhecidos discursos sobre as artes e as ciências e sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens<sup>6</sup>. A segunda, de maneira complementar, tentaria providenciar uma solução para um problema ainda mais difícil, ao indicar quais seriam as vias e os meios conducentes a harmonizar os caminhos da cultura com o processo de desenvolvimento da espécie humana como espécie moral<sup>7</sup>. Como se lê no *Começo conjectural...*, se trataria de averiguar como “a cultura deve progredir para desenvolver as disposições da humanidade como espécie moral, conforme a sua destinação, de sorte que esta última não se oponha mais à primeira, à espécie natural” (MAM, 08: 116). Estes dois respetos confirmam o fato de a natureza humana precisar desenvolver-se por meio de uma arte, que faça com que o sujeito possa superar sem negá-lo o conflito entre a “obediência inelutável às leis postas” na natureza do homem como espécie animal e o “esforço da humanidade para sua destinação moral” (MAM, AA 08: 116). O problema não tem uma solução fácil, e Kant gosta de sublinhar precisamente os rasgos da sua complexidade frente ao que percebe como

<sup>6</sup> Vd. *Discurso sobre a desigualdade*, p. 264: “[T]odos os progressos ulteriores [com respeito ao estado selvagem] foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para a decrepitude da espécie”.

<sup>7</sup> Vd. Zöller (2012: 19-20): “Kant supplements the threefold pairing of the specifically human predispositions in his own cultural anthropology and in Rousseau’s three works in the critique of culture with a second triad of writings by Rousseau which, according to Kant, adds to the negative assessment of culture in the first triad the outlines of a counter-culture envisioned by Rousseau and destined to overcome the shortcomings of failed arts-cum-sciences, failed politics and failed pedagogy. More specifically, Kant regards Rousseau’s *On the Social Contract* (*Du contrat social*, 1762), *Emile* (1762) and *Profession of Faith of the Savoyard Vicar* (*Profession de foi du vicaire Savoyard*, from Book IV of the *Emile*) as indirect results of the threefold negative critique of culture, which had provided the “guiding thread” (*Leitfaden*) [Kant 07: 327s.] for the alternative vision of politically, pedagogically and morally redeemed culture”. Cf. o juízo similar de Mori (2010: 472): “Ciò che per l’individuo è un male è un bene per il progresso della specie e forse torner à ad essere un bene anche per l’individuo quando l’aspetto costrittivo del meccanismo storico sarà interiorizzato dall’uomo, ormai consapevole che il fine della storia è anche il fine individuale, e l’artificio tornerà a essere natura. In questo modo Kant immunizza la critica storica e sociale di Rousseau, ribaltando in positivo ciò che in lui era negativo”.

excessiva unilateralidade do olhar de Rousseau, quem critica por ter acreditado que a máxima perfeição do estado civil poderia não ter que contradizer o processo de desenvolvimento da natureza<sup>8</sup>, crença que seria concretizada no projeto pedagógico do *Emílio*. O que está garantido para Kant é que, até não obter certa destreza no uso de uma arte imprescindível para a natureza humana atingir a sua destinação própria, quer dizer, sem o direito e a política terem progredido o suficiente, “a humanidade geme[rá] sob o peso dos males que, por inexperiência, causa a si mesma” (MAM, AA 08: 118).

A natureza humana abrigaria, portanto, um desequilíbrio entre os passos do seu amadurecimento físico e do seu desenvolvimento moral, que Kant diagnostica em vários escritos<sup>9</sup>. Primeiramente, a maioria física e sexual do homem não coincide com a civil, quer dizer com a capacidade do cidadão para formar uma família que ele possa alimentar e proteger, o que supõe o atraso de pelo menos 10 anos para efetivar um exercício real da primeira maioria. Em segundo lugar, o ritmo de desenvolvimento das artes e ciências pouco tem que ver com a duração da vida humana, que a natureza não determinou tendo como intuito o fomento do saber. Finalmente, a desigualdade de dotes naturais e da fortuna não justifica uma situação de desigualdade de direitos entre os homens, efeito de uma cultura que nos seus inícios procede sem um plano determinado (*planlos*) e, sobretudo, sem a direção racional do direito<sup>10</sup>. Kant admite enxergar algo inconcebível (*etwas Unbegreifliches*) neste triplo desnível entre a constituição animal e civil do homem<sup>11</sup>, o que parece contrair à destinação do homem (*die Bestimmung des Menschen*)<sup>12</sup>, confessando que o problema enfocado mantém uma exterioridade com respeito ao conceito próxima aos “dois princípios anteriores à razão” – o amor de si próprio e a piedade –,

---

<sup>8</sup> R 1644, AA 16: 63-64.

<sup>9</sup> Cf. MAM, AA 08: 118; V-Anth/Mron, AA 25/2: 1418 e ApH, AA 07: 325-326.

<sup>10</sup> Kant afirma em MAM (08: 118) com respeito a essa desigualdade que “sem dúvida, a natureza não havia destinado os homens [a ela], porque lhes deu liberdade e razão a fim de não designar ne nhum outro limite a essa liberdade a não ser a lei universal; trata-se aqui de uma conformidade exterior que se chama *direito civil*”.

<sup>11</sup> Vd. R 1521, AA 15: 888: “As épocas da natureza no coincidem com as civis [*Die Naturepochen treffen nicht mit den bürgerlichen zusammen*]” e ApH, AA 07: 325: “[As] idades naturais do seu desenvolvimento não concordam com as civis [*die Naturepochen seiner Entwicklung mit den bürgerlichen nicht zusammentreffen*]”; cf. V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1198.

<sup>12</sup> Vd. V-Anth/Dohna, AA 25: Ko 370.

mencionados no “Prefácio” do *Discurso sobre a desigualdade*<sup>13</sup>. O mesmo fato de o antagonismo entre a destinação física e a moral do homem não ser dedutível de nenhum dado prévio fará do início da história da liberdade humana o único remédio frente a “os males que pesam sobre a humanidade e todos os vícios que a desonram” (MAM, AA 08: 116)<sup>14</sup>, passando a ser essa história *ativa*, quer dizer, a história eu Rousseau tinha chamado de *perfectibilité*, a única essência humana admissível, o *caráter do homem*, que como estabelece a primeira *Crítica* é uma modalidade da causalidade<sup>15</sup>. Kant atribui curiosamente a Rousseau a paternidade principal desse tópico do caráter nas *Lições de Antropologia Friedländer*, a transcrição do curso 1775/76.<sup>16</sup> Assim, o problema do desarranjo entre o intuito das disposições naturais e o objetivo final da disposição moral da espécie humana apenas será resolvido quando “a arte, atingindo a sua perfeição, se torn[e] de novo natureza, que é a meta derradeira da destinação moral da espécie humana” (MAM, AA 08: 117-118)<sup>17</sup>. Tudo aponta para o fato de uma constituição civil a mais perfeita possível ser o meio mais conveniente para tornar produtivo o conflito inevitável entre as destinações do homem, ao tratar-se do instrumento mais oportuno para os homens superarem a rudeza das suas disposições naturais sem esquecerem encontrar alguma compensação ao abandoná-las (MAM, AA 08: 118). Segundo Kant, a preferência expressada por Rousseau em vários textos — como os dois principais discursos — pelo estado de natureza procuraria evitar que o estado civil contradizer as

<sup>13</sup> *Discurso sobre a desigualdade*, p. 230.

<sup>14</sup> Vd. V-Anth/Mron, AA 25/2: 1417; cf. V-PP/Powalski, AA 27: 234: “No estado social o homem modifica também amiúde a destinação da sua natureza, por conseguinte, também os seus fins. Portanto, a destinação física é diferente da moral. As ciências e a erudição se opõem à destinação física, no que diz respeito à destinação do homem individual. Mas na destinação moral são necessárias. As ciências enfraquecem a saúde e não são condizentes às carências da nossa idade. Na sociedade civil, porém, sem ciência tudo é rude, selvagem e impolido. O homem civil é um homem natural degenerado. Quanto mais se afasta a simplicidade da natureza do homem, maior prejuízo recebe por esse meio a destinação física do homem. Mas não podemos atingir as destinações humanas nem as perfeições do homem se não fazemos prejuízo à destinação física. O mal que havia e entre os homens forçou-lhes a instituir uma coação conforme a lei” [minha tradução].

<sup>15</sup> Vd. KrV, B 567: “[C]ada uma das causas eficientes teria que possuir um *caráter*, isto é, uma lei da sua causalidade, sem a qual de modo algum ela seria uma causa”.

<sup>16</sup> Ao respeito da seção intitulada “Vom Charakter der Menschheit überhaupt”, em V-Anth/Fried, AA 25/1: 675, Kant sustenta o seguinte: “Esta é uma peça importante, sobre a qual muito os autores resolveram escrever, entre os quais o principal foi Rousseau”.

<sup>17</sup> Cf. R 1454, AA 15: 636: “Somente a arte perfeita transforma-se novamente em natureza [*Allein vollkommene Kunst wird wieder zur Natur*]”.

disposições naturais. O pensador genebrino teria assim querido chamar a atenção dos filósofos, a fim de os objetivos do estado civil forem alcançados sem agredir a natureza humana<sup>18</sup>.

Contudo, o leitor das observações que Kant dedica a Rousseau tem com frequência a impressão de perceber nelas certa oscilação entre uma versão louvadora e outra mais crítica do ponto de vista que o pensador genebrino adota no que diz respeito à história humana. Às vezes, Kant sublinha que o “visionário respeitável” (*Achtungswürdiger Schwärmer*)<sup>19</sup> que foi Rousseau é excessivamente unilateral nas avaliações que faz de uma determinada questão. Fazendo balanço das notas de Kant, propomos que a lição que extrai do genebrino deveria cifrar-se não tanto como *mal-estar na civilização*, mas como o *paradoxo da cultura*<sup>20</sup>, ao ficar a cultura encaixada numa dupla destinação, questão à qual se referem às denominadas “três proposições paradoxais” que Rousseau<sup>21</sup> teria formulado nas principais obras dele. Concretamente, essas três proposições fazem menção dos prejuízos que a cultura traria aos homens, por obra das ciências, ao debilitar as forças naturais deles. Elas aludem também aos prejuízos que a civilização produz devido ao surgimento da desigualdade e a opressão com que os homens se fazem violência mutuamente. Finalmente, as proposições paradoxais se ocupam dos prejuízos que a educação leva à vida humana, ao escolher um método artificioso para moralizar<sup>22</sup>, completamente contrário ao processo de mudança que o modo de pensar tem no ânimo humano. Esta última questão tem uma importância antropológica central, pois o processo de formação de um homem educa por sua vez a muitos outros, que por sua vez contribuem a formar outros indivíduos. Kant considera que a todos eles subjaz a tarefa de

---

<sup>18</sup> V-Anth/Fried, AA 25/1: 684.

<sup>19</sup> Vd. R 921, AA 15/1: 406. Kant manifesta na V-Anth/Dohna, Ko 124, que os médicos acharam uma presença excessiva de água tanto no corpo de Rousseau como no de Swift após da morte deles, o que considera fundamento hipotético do modo de pensar paradoxal de ambos.

<sup>20</sup> Vd. ApH, AA 07: 321 e 413, n.

<sup>21</sup> Vd. R 1521, AA 15/2: 889, V-Anth/Mron, AA 25/2: 1419-1420 e V-Anth/Fried, 25/1: 682s. Vd. Zöllner (2012: 20): “What in Rousseau could be seen as an overall attack on culture citing its constitutive ills, is worked by Kant into a defense of culture citing the benefits that eventually are to result from those very ills. On Kant’s revisionist reading of Rousseau, culture is both anti-nature and ante-nature, the very opposite of nature and the condition for its eventual return. The same evidence that leads Rousseau to the indictment of culture has Kant – and Rousseau, as interpreted by Kant – mount its defense”. Cf. Gurwitsch (1922: 142s.).

<sup>22</sup> Vd. R 1521, AA 15/2: 890. Cf. ApH, 07: 326.

o homem conseguir por meio da arte harmonizar todas as vantagens da cultura com aquelas do estado de natureza, criando uma “unificação dos pontos extremos (*Vereinigung der extreme* [sic])”.<sup>23</sup> Essa tarefa consiste essencialmente na configuração do “caráter do homem” (*Charakter des Menschen*), confirmando nossa anterior reunião dos interesses dos dois pensadores ao redor dessa questão. Talvez o maior paradoxo seja o de que a Providência tenha querido que a espécie humana comece a procurar o seu bem, sem enxergar esse propósito nitidamente, mas como consequência da mesma instabilidade do mal, que “internamente, está sempre em conflito consigo próprio”.<sup>24</sup> As *Lições de Antropologia* de Kant, até as primeiras, frisam, numa linha de leitura próxima à atribuída por ele a Rousseau, o fato de a Natureza ter querido que a espécie humana extraísse o bem a partir da raiz do mal<sup>25</sup>, quer dizer, dos motores para o mal, reunidos em torno à *insociável sociabilidade* (*ungesellige Geselligkeit*)<sup>26</sup>, que fazem com que a humanidade progrida apenas por meio da discórdia (*Zwietracht*), da incompatibilidade (*Unvertragsamkeit*) e do antagonismo dos desejos (*Begierde*) até atingir um modelo de coexistência civilizado.

Em um sentido bem próximo, lê-se na reflexão 1454 que a “moralidade é um assunto da arte, não da natureza”<sup>27</sup>, de modo que as dificuldades da espécie humana diminuirão consideravelmente desde que os homens apreendam a arte que facilita a passagem do estado de natureza ao estado civil. No livro III de *O contrato social*, Rousseau observa, nuns termos bem próximos aos de Kant, que “[a] constituição do homem é obra da natureza; a do Estado, obra de arte”<sup>28</sup>, dependendo dos homens prolongar a vida do Estado, a falta de poder fazer isso mesmo com a própria vida deles. O propósito final da Natureza, que inevitavelmente faz violência à destinação natural do homem ao forçá-lo a entrar numa comunidade civil cuja conservação depende dos próprios membros, expressa, segundo a nossa

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> ApH, AA 07: 328.

<sup>25</sup> São abundantes as referências de Kant a este “paradoxo”. Vd. V-Anth/Fried, AA 25/1: 682: “O mal é [...] a fonte do bem [*Das Uebel ist [...] die Quell des guten*]” 690: “Com os seus motores para o mal tiram também os seus motores para o bem [*Mit den Triebfedern zum bösen nehmen auch seine Triebfedern zum guten*]”; cf. V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1196; ApH, AA 07: 327 e R 1501, AA 15/2: 790.

<sup>26</sup> IaG, IV proposição, AA 08: 20.

<sup>27</sup> AA 15/1: 635.

<sup>28</sup> Cap. XI “Da morte do corpo político”, p. 102.

opinião, em chave retórica qual é a única saída possível ao “divorcio” entre a destinação natural do indivíduo e da espécie, fato desconhecido em outras espécies animais, nas quais o mesmo indivíduo cumpre a sua destinação específica<sup>29</sup>. No curso de Antropologia contemporâneo da publicação da primeira *Crítica*, mais conhecido como *Menschenkunde*, lê-se o seguinte:

Na espécie é contrario a fim o fato que o indivíduo não alcance a sua destinação, mas unicamente a inteira espécie humana. Esta é uma causa auxiliar da sociedade, para a qual o homem foi propriamente criado. Todos trabalham para cada um, e cada um trabalha para todos, ao passo que cada animal pode procurar o alimento dele por si próprio, sem ajuda de outros. A partir dessas disposições internas no homem, como no animal, surgem também todos os obstáculos que se opõem à formação da humanidade dele, que, porém, deve ser o seu fim principal e a destinação dele.<sup>30</sup>

O texto aponta para o fato de a dicotomia entre ambos os processos, relativos ao indivíduo e à espécie, fazer com que o *desenvolvimento* (*Entwicklung*) resultante da cooperação de muitas gerações seja um componente imprescindível na resposta à pergunta sobre a *destinação do homem* (*die Bestimmung des Menschen*), já que apenas a espécie, não o exemplar individual dela, como acontece com os outros animais, atinge a denominada “destinação completa” (*die ganze Bestimmung*)<sup>31</sup>. Tal progresso se encontrará decerto num estado de desvio contínuo (*beständige Abweichung*) com respeito a esse fim terminal, tendo os homens que introduzir repetidas correções (*wiederholte Einlenkungen*) nesse curso histórico<sup>32</sup>. Consideramos, porém, que o mais importante traço da saída de tal desnível entre o destino do indivíduo e da espécie é o fato de os homens não permanecemos indiferentes frente ao destino dos nossos longínquos descendentes, “já que parece que podemos, por meio de nossa própria

---

<sup>29</sup> Vd. V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1196s.; V-Anth/Mron, AA 25/2: 1417-1418; ApH, AA 07: 324 e R 1521, AA 15/2: 887.

<sup>30</sup> V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1196 [tradução minha].

<sup>31</sup> ApH, AA 07: 324.

<sup>32</sup> ApH, AA 07: 325.

disposição racional, acelerar o advento de uma era tão feliz para [eles]”.<sup>33</sup> A emergência da *destinação* do homem kantiana lembra consideravelmente o processo de emergência da *consciência* segundo Rousseau, para o qual o observador tampouco poderia contentar-se com uma simples descrição dos conflitos, injustiças e desigualdades presentes numa sociedade<sup>34</sup>, tendo que conferir necessariamente esses dados com um critério de avaliação transcendente, chamado de natureza.

Kant e Rousseau identificam, por conseguinte, o começo da história com a efetivação da capacidade do homem para se tornar independente com respeito à natureza, por meio da sua faculdade para se pôr fins a si próprio, concretizando assim a condição de ser o *fim terminal* da natureza (*Endzweck der Natur*), segundo o vocabulário do primeiro. Apenas a espontaneidade prática garante a sobrevivência dele uma vez que a idade de ouro acabou, quer dizer, o alimento que antes providenciava o instinto a partir de agora deve ser produzido pela arte. Porém, a saída da proteção da natureza confronta a razão humana com ter que garantir sem ajudas exteriores a condição, antes desconhecida, da *dignidade*, cuja salvaguarda obriga a combinar com sabedoria os dispositivos pragmáticos da técnica e os morais do direito, que a partir desse momento se encontrarão facilmente num estado de oposição real. Rousseau formula nos seguintes termos esse encontro do

<sup>33</sup> laG, “Oitava proposição” AA 08: 27.

<sup>34</sup> Em palavras de Martin Rueff (2000: 290), o princípio hermenêutico que a consciência seria permite não tanto verificar, “como compreender a ordem da natureza e situar o homem nela, mas como ordenar a natureza do homem em uma ordem que sint o e admiro sem poder com hecê-la de uma mane ira racional”; cf. Émile, l. IV, O.C., t. IV, p. 583. Cf. Starobinski (1991: 297): “A quimera não mente. A origem, que é o ponto mais distante no passado, é também, por sorte, o ponto mais profundo na subjetividade de Jean-Jacques. Ali onde outros filósofos se contentariam com uma seca especulação, Rousseau apóia-se na intuição íntima e poética. O originário, para ele, não é o ponto de partida para um jogo intelectual, é uma imagem encontrada na própria fonte da existência consciente”. Esse mesmo gesto aparece na distinção kantiana entre fim último [*letzter Zweck*] da natureza e fim terminal [*Endzweck*] dela, vd. KU, § 84, AA 05: 435: “Já disse acima que o fim terminal não é um fim tal que a natureza bastasse para causar e produzir, segundo a ideia desse fim, porque ele é incondicionado. [...] [N]os temos somente uma única espécie de ser no mundo, cuja causalidade é dirigida teleologicamente, isto é para fins, segundo a qual ela determina a si própria fins, é representada por eles próprios como incondicionada e independente de condições naturais, mas como necessária em si mesma. Esse ser é o homem, mas considerado como número; o único ser da natureza, no qual podemos reconhecer, a partir da sua própria constituição, uma faculdade supra-sensível (a *liberdade*) e até mesmo a lei de causalidade com o objecto da mesma e, que ele pode propor a si mesmo como o fim mais elevado (o bem mais elevado do mundo)”; cf. *op. cit.*, § 83, AA 05: 431.

homem consigo próprio, como produto de uma arte inventada por ele próprio:

Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem.<sup>35</sup>

## 2. A ficção como origem da *sociedade civil*: o "estado de natureza" como critério do progresso histórico-político da espécie humana.

A seção anterior lembrou que Kant atribui a Rousseau nas *Lições de Antropologia* a paternidade do tópico relativo ao caráter do homem, expressão que abriga a tarefa de o homem tornar-se por meio da atividade dele digno da própria felicidade. A qualidade peculiar que faz possível esse caminho seria segundo Rousseau a ambígua faculdade da *perfectibilité*<sup>36</sup>, quer dizer, a capacidade de o homem ascender o descer no sistema da natureza conforme ao uso da liberdade dele. Kant, por sua vez, chamará de "razoabilidade" – propriedade do *animal racionabile*<sup>37</sup> – essa faculdade humana para extrair das próprias forças as condições da *destinação* (*Bestimmung*) que lhe corresponde cumprir, operação que constituirá o eixo

---

<sup>35</sup> *Contrato social*, livro I, cap. VIII "Do estado civil".

<sup>36</sup> *Discurso sobre a desigualdade*, p. 243: "Mas ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será para toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil? Não será porque volta, assim, ao seu estado primitivo e – enquanto a besta, que nada tem de bom a perder, fica sempre com seu instinto – o homem, tornando a perder, pela velhice ou por outros acidentes, tudo o que a sua *perfectibilidade* lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo do que a própria besta?".

<sup>37</sup> ApH, AA 07: 321-322.

do que uma das Reflexões qualifica de *anthropologia transcendentalis*<sup>38</sup>. Mas essa “autoprodução de si” precisa receber estímulos adequados, que, por um lado, ensinem ao indivíduo a independer dos sentidos e a submeter-se ao domínio da razão. Por outro, a reação das forças anímicas frente aos males da civilização, quer dizer, a incapacidade da civilização para sufocar a singularidade humana – uma diferencia notável que Kant mantém com Rousseau –, prova que haveria no sujeito uma aptidão “para fins mais elevados”.<sup>39</sup> Em qualquer caso, nenhuma dessas estruturas antropológicas se sustentaria sem uma revalorização do sentido e da função das ideias da razão, às quais Kant dedicara uma célebre reabilitação recorrendo ao Platão da *República*, declarando “que a nossa capacidade cognitiva sente uma necessidade bem mais alta do que simplesmente soletrar fenômenos segundo uma unidade sintética para poder lê-los como experiência”.<sup>40</sup> Noutro texto bem menos conhecido, Kant registra afirmações de Rousseau sobre a relação entre as ideias e a experiência, que fazem menção implícita ao escrito do segundo “Sobre a imitação teatral”:

Rousseau diz que da construção de uma casa fazem parte três coisas: 1) a ideia na mente do arquiteto, 2) *imago*, a imagem da casa, que não se aproxima muito à ideia, pois as circunstâncias não permitem realizar muito conteúdo da ideia, 3) a aparência, o que a casa parece. Porém, ele faz uma bela comparação: o moralista representa a virtude na ideia; o escritor de historia a representa como os homens tomaram posse efetiva dela; 3) o poeta o dramaturgo a representa só, como parece, simplesmente em aparência.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> R 903, AA 15/1: 395.

<sup>39</sup> KU, § 83, AA 05: 433-434.

<sup>40</sup> KrV, “Das ideias em geral”, B 370-371.

<sup>41</sup> V-Th/Baumbach, A A 28 [minha tradução]: 1274. Cf. “De l’imitation théâtral”. In: *Oeuvres de M. Rousseau*, nouvelle édition, Neuchâtel, 1764, t. V p. 1-38; le Pléiade édit ion, V, p. 1195-1211. ==Du Peyrou/Moultou 1780-89 quarto édition, t. VI, p. 607-633. Melanges t. I., p. 6 12-613: “Je vois-là trois Palais bien distincts. Premièrement le modèle ou l’idée originale qui existe dans l’entendement de l’Architecte, dans la Nature, ou tout au moins dans son Auteur avec toutes les idées possibles dont il est la source: en second lieu, le Palais de l’Architecte, qui est l’image de ce modèle; & enfin le Palais du Peintre, qui est l’image de celui de l’Architecte. Ainsi, Dieu, l’Architecte & le Peintre sont les auteurs de ces trois Palais. Le premier Palais est l’idée originale, existante par elle-même; le second en est l’image; le troisième est l’image de l’image, ou ce que nous appelons proprement imitation. D’où il suit que

Tendo em conta a conexão que Kant estabelece entre a ideia platônica e o modelo da virtude, pode-se derivar a resistência dele a considerar quimérica uma ideia pelo fato de não ser confirmada pela experiência. Aliás, “cada um” – diz Kant – “dá-se conta (...) de possuir sempre o verdadeiro original apenas em sua própria cabeça”<sup>42</sup>, quando recebe a sugestão de fazer de alguém um modelo vivo de virtude. Segundo a leitura que propomos aqui, Kant e Rousseau coincidiriam em fazer da consciência um espaço que permite empreender uma releitura do mundo, ao identificar as carências que é preciso suprimir nele. Os devaneios do passeante solitário põem o homem em contato com uma comunidade tão ideal como imprescindível. De alguma maneira, ambos pensadores coincidem também ao considerarem que a identidade do sujeito apenas se conforma pela presença dos outros, embora a imaginação individual tenha que ser a faculdade encarregada de descobrir esse enlace comunitário. O seguinte comentário de J. Grosrichard sobre o método reflexivo de Rousseau permitirá aprimorar o colocamento da questão em pauta:

O mundo deveio ilegível, estrangeiro ao seu próprio sentido; representação errante e aberrante. O recurso à origem, ao direito, em Rousseau é ao mesmo tempo uma crítica da representação e o tentativa de reformar tal representação, o de tornar o mundo *legível*. Mas tornar legível este mundo seria voltar, por meio das representações até o lugar (ou o tempo) onde o representado e a representação “se enlaçam na essência comum deles”: juventude do mundo, constituição do estado político.<sup>43</sup>

A natureza desfigurada do homem recebe por primeira vez da *ficção imaginária* – para Rousseau – e *racional* – para Kant –, um critério – o *Livro da Gênese* da sua espécie – com o qual poder tomar consciência dos seus desvios. Com o alvo de fazer uma hermenêutica profunda de Rousseau, Kant salienta amiúde que a escrita do primeiro não apresenta como alvitre um retorno ingênuo ao estado de natureza (*dahin zurückzukehren*), mas, em

---

l'imitation ne tient pas, comme on croit, le second rang, mais le troisième dans l'ordre des êtres, & que, nulle image n'étant exacte & parfaite, l'imitation est toujours d'un degré plus loin de la vérité qu'on ne pense”.

<sup>42</sup> *KrV*, B 372.

<sup>43</sup> Vd. Grosrichard (1967), p. 63-64 [minha tradução].

vez disso, remete para esse estado (*darauf zurückweisen*) com o intuito de o desenvolvimento produzido pelos homens conseguir congregar a ordem da natureza (*Naturordnung*) com a disposição artificial (*künstliche Anordnung*) da vida civil<sup>44</sup>. As *Lições de Antropologia Friedländer* oferecem uma nítida mostra dessa linha de leitura:

Rousseau não quis dizer (...) que a destinação dos homens fosse o estado selvagem (*Wildheit*), mas que o homem não deve procurar a perfeição do seu estado de maneira que sacrifique todas as vantagens da natureza, ao perseguir a vantagem civil. Esse estado apenas serve para [esboçar] o plano da educação e do governo, por meio dos quais tal estado perfeito pode ser realizado. O homem é feito como animal pelos bosques, como homem, porém, [é feito] para a sociedade e aí [na sociedade] não deve cuidar-se só das necessidades da felicidade dele, mas ele deve cuidar-se, como parte de um conjunto, da felicidade desse mesmo conjunto. Dado que a constituição civil (*die bürgerliche Verfassung*) é uma coação (*Zwang*), se derivam dela a diligência e laboriosidade (*Fleiss und Arbeitsamkeit*) para se cuidar não só das próprias carências, mas também pelo conjunto.<sup>45</sup>

Em outros lugares, Kant lembra ao leitor que em obras como *O contrato social* e o *Emílio*, Rousseau se serve do *topos* “estado de natureza” como de um fio condutor para que o homem achar por si próprio a saída do labirinto de males em que se viu intrincado por meio das suas próprias ações. As expressões “estado de natureza” ou “estado selvagem” não podiam ter outro estatuto, senão um retórico, pois o querubim que custodia o Paraíso — marca Kant na sua interpretação dos textos do genebrino —, proíbe com a sua espada de fogo o passo que leva até aquele, quer dizer, a religião oferece à razão uma imagem oportuna para dotar de representação suficiente à ideia de que o homem perdeu com o seu nascimento o acesso efetivo a todos os paraísos, ganhando em troca a sua recuperação em forma de devaneio ou exigência racional. A partir daí, o único caminho aberto levaria a estabelecer, conjuntamente, as condições para uma vida civil pacífica e, individualmente,

<sup>44</sup> O leitor poderá encontrar esta observação em vários passos de Kant, vd. ApH, AA 07: 326; V-Anth/Dohna, Ko 371; R 1521, AA 15/2: 890.

<sup>45</sup> V-Anth/Fried, AA 25/1: 689-690 [minha tradução].

plantar e colher a própria felicidade<sup>46</sup>. Eis uma passagem extraída das *Lições de Antropologia Pillau* (1777/78), onde se propõe uma interpretação da verdadeira intenção de Rousseau ao escrever o *Discurso sobre a desigualdade*:

[Rousseau] escreveu um livro que tem acordado muito sucesso, intitulado sobre a desigualdade do homem; nele domina muita misantropia por benevolência. Ele indica tudo o terrível e insuportável que haveria no estado civil (*im bürgerlichen Zustand*), frente a tudo o agradável que haveria no estado selvagem (*im rohen Zustand*). Mas isto não deve entender-se como se ele preferir o estado selvagem a qualquer constituição civil. Em vez disso, ele indica apenas que a nossa constituição civil atual é menos apropriada à natureza humana do que o estado selvagem, no qual estávamos antes e, caso não tivermos esperança de progredir, ele aconselha que retrocedamos de novo e voltemos ao estado de natureza. Portanto, não afirma em absoluto – como alguns acreditam – , que a destinação do homem seja viver nos bosques.<sup>47</sup>

O pensador genebrino já se tinha antecipado, por sinal, em um trecho carregado de ironia, a uma má interpretação da sua mensagem em termos semelhantes aos usados por Kant mais a frente:

Pois então será preciso destruir as sociedades, suprimir o teu e o meu, e voltar a viver nas florestas com os ursos? É essa uma consequência à moda de meus adversários, que prefiro antes prevenir do que possibilitar-lhes a vergonha de formulá-la.<sup>48</sup>

Kant e Rousseau concordam sem reservas, portanto, no que diz respeito ao que poderíamos obter licença para chamar de “imperativo de

---

<sup>46</sup> *Aph*, 07: 328.

<sup>47</sup> V-Anth/Pillau, AA 25/2: 846 [minha tradução].

<sup>48</sup> “Discurso sobre a desigualdade”, nota de rodapé (i), in: J.-J. Rousseau (1978: 295). Vd. Starobinski (1991: 299): “O progresso é ambíguo; mas o retorno ao estado de natureza é impossível para as sociedades que dele se afastaram. A transformação é irreversível; o caminho do retorno está aberto apenas aos sonhadores. Por veemente que seja o desejo desse retorno, não é permitido retroceder. Tudo o que está em nosso poder é despertar e manter viva a *memória* do estado na natureza. Pois sua imagem pode servir de “conceito regulador” (Éric Weil): ela constitui a referência fixa, a escala na qual se pode situar o *desvio* que representa cada estado de civilização diferenciado”.

sociabilidade submetida ao direito”, pois o regime de igualdade jurídica de todos os homens perante a lei seria a única maneira segundo ambos de evitar que a violência e o abuso que uns homens exerceriam com respeito a outros consiga uma legitimação institucional. Com efeito, ambos aceitam que não podemos manter-nos numa idade dourada, consistente na simplicidade das necessidades e na satisfação com uma sossegada ignorância. Aliás, sair desse estado não é tarefa fácil, ao ter que acontecer sem os homens terem ainda uma ideia clara da ordem moral.<sup>49</sup> Porém, haveria diferenças metodológicas substanciais entre eles, pois Rousseau escolhe uma via de pesquisa *intética*, partindo do homem natural, ao passo que Kant procede *analiticamente*, partindo assim do homem moral<sup>50</sup>. As paixões que dão forma à *ungesellige Geselligkeit*, como a incompatibilidade (*Unvertragsamkeit*), o ciúme (*Eifersucht*) e a discórdia (*Uneinigkeit*) com respeito às posses de uns e outros, às que se unem a preguiça (*Faulheit*), a cobardia (*Feigheit*) e a falsidade (*Falschheit*)<sup>51</sup>, foram os meios apropriados para conseguir que, por exemplo, os homens habitarem o conjunto da terra, em vez de ficarem unidos numa paz mais adequada para os rebanhos de ovelhas.<sup>52</sup> Sem essa tensão entre as inclinações de uns e outros, o homem não teria conhecido a sua independência dos outros animais:

Sem esta insociabilidade não teria surgido nunca uma unificação civil sólida, mas como máximo uma vida arcádica própria das ovelhas, i.e. uma vida coberta duma preguiça acompanhada das melhores intenções; dessa maneira, o homem nunca se cultivaria perfeitamente e não seria mais respeitado do que qualquer outra espécie animal.<sup>53</sup>

O texto manifesta que a permanência do homem na presumida bondade predominante no estado de natureza teria murchado os seus talentos. Frente a isso, ele deve tornar-se dono do bem que individualmente traz ao mundo e da justiça que junto aos seus congêneres traz à terra, sendo a

<sup>49</sup> Vd. R 1521, AA 15/2: 888.

<sup>50</sup> Bemerkungen zu GSE, AA 20: 14: “Rousseau procede sinteticamente e começa pelo homem natural e eu procedo analiticamente e começo pelo homem civilizado [Rousseau verfährt synthetisch u. fängt vom natürlichen Menschen an ich verfähre analytisch u. fange vom gesitteten an]”.

<sup>51</sup> V-Anth/Mron, AA 25/2: 1420.

<sup>52</sup> V-Anth/Fried, AA 25/1: 679.

<sup>53</sup> V-Anth/Mron, AA 25/2: 1422 [minha tradução]: [Ohne diese Ungeselligkeit wäre nie eine veste bürgerliche Vereinigung, sondern höchstens ein arcadisches Schaferleben entstanden ie ein Leben voll Faulheit bei den besten Gesinnungen; wodurch nie der Mensch vervollkommet cultivirt und nichts mehr geachtet worden wäre als iede andre Thiergattung]

fundação do direito<sup>54</sup> o resultado mais louvável da interação das paixões sociais ligadas a essa disposição paradoxal do homem, origem de uma ordem justa e chave do desenvolvimento dos talentos. Como as *Lições de Antropologia*<sup>55</sup> assestam, a maldade do ânimo humano leva até à única solução possível para ela, quer dizer, a *coação civil* (*bürgerlichen Zwang*). O cenário alternativo ofereceria uma existência humana indolente, onde, embora não houver incômodos, toda a felicidade seria negativa (*negative Glücklichkeit*), quer dizer, passiva, pois não procurada por meio do esforço dos sujeitos que a desfrutam. Um estado semelhante seria tão pouco desejável como uma bondade negativa (*negative sittliche Bonitaet*), na qual o homem se encontraria sem culpa, fechado nos limites dessa “voz de Deus”<sup>56</sup> que seria o instinto, sem ser já por isso virtuoso<sup>57</sup>. Mesma sorte corre a *justiça negativa*, mencionada no § 44 da *Rechtslehre*, quer dizer, um estado em que o direito seria controvertido, pois não haveria ainda a garantia providenciada pela justiça distributiva<sup>58</sup>. O predomínio da passividade funciona em Kant como índice de renúncia ao mais próprio do ser humano, quer dizer, à espontaneidade dele, que, porém, não cria a matéria a partir da nada, mas

<sup>54</sup> V-Anth/Fried, AA 25/1: 680: “[Não ficando garantida por natureza nenhuma posse] o direito, que está unido ao poder, tem que ser fundado” [*Demnach muss ein Recht errichtet werden, welches MIT Gewalt verbunden ist*].

<sup>55</sup> Vd. V-Anth/Fried, AA 25/1: 680-682.

<sup>56</sup> MAM, AA 08: 111.

<sup>57</sup> V-Anth/Fried, AA 25/1: 687 e 690: “O estado civil tem a vantagem de poder fazer o homem feliz e virtuoso de modo positivo, pois no estado selvagem ele era feliz e virtuoso só em sentido negativo” [minha tradução] [*Der bürgerliche Zustand hat den Vortheil daß er den Menschen positiv glücklich und positiv tugendhaft machen kann, da e rim wilden Zustande nur negative glücklich und gut war*]. Será útil confrontar esse comentário de Kant com a seguinte observação do *Discurso sobre a desigualdade*, p. 251: “Parece, em princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando essas palavras num sentido físico, se considerem como vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de em seu favor contribuir, caso em que se poderia chamar de mais virtuosos àqueles que e menos resistissem aos impulsos da natureza”.

<sup>58</sup> MS, “Rechtslehre”, § 44, AA 06: 312: “[O] estado natural [não] deveria ser um estado de *injustiça* (*injustus*), no qual o s homens unicamente se tratassem segundo a medida exclusiva de suas forças; porém, é ao menos um estado de *justiça negativa* (*status justitiae vacuus*), no qual, se o direito fosse controvertido, não haveria juiz competente para ditar uma sentença legítima em virtude da qual cada um pudesse obrigar a outro a sair desse estado de guerra e fazê-lo entrar num estado jurídico. Com efeito, ainda que, segundo as noções de *direito* de cada um, se pode adquirir por ocupação ou por contrato algo exterior, esta aquisição não é, todavia, nada mais que *provisória*, enquanto lhe falte a sanção da lei pública, porque não está determinada por nenhuma justiça pública (distributiva) e não está garantida por nenhuma potencia que exerça o direito”.

introduz ordem em uma realidade preexistente, como o direito público estatal deve fazer com o conteúdo providenciado pelo direito provisório de uma sociedade<sup>59</sup>. Rousseau propõe uma avaliação bem semelhante da lei como sanção necessária da justiça procedente da razão, único expediente capaz de evitar a injustiça reinante no estado de natureza, onde o sujeito “só reconhec[e] como de outrem aquilo que [lhe] é inútil”.<sup>60</sup>

### 3. As estratégias da razão: a entrada na sociedade civil e o postulado do direito público.

Na primeira seção insistimos no fato de que Kant e Rousseau coincidem ao atribuírem ao homem um estatuto paradoxal, ao tratar-se de um animal que não pode satisfazer-se só com o cumprimento da sua destinação animal, a qual deve desenvolver de maneira não contraditória com a destinação civil para a qual foi criado. O começo da história humana, cujo intuito principal é a formação de uma união civil, seria o artifício apropriado para lidar com esse problema. Por isso, a felicidade dos cidadãos não será o fim conducente à instituição do Estado, pois essa tarefa, como Kant sustenta recorrendo a Rousseau, “pode muito bem (...) encontrar-se muito mais doce e mais desejável no estado natural ou ainda mais no estado despótico”<sup>61</sup>. Como vimos anteriormente, Kant costuma criticar o otimismo de Rousseau no que diz respeito às possibilidades de apagar o atrito entre o estado de natureza e o estado civil, além de considerar todo um dever moral

<sup>59</sup> Kant considera que o direito privado deve ser submetido à forma pelo direito público; vd. MS, *Rechtslehre*, § 44, AA 06: 312-313. Rousseau, por sua vez, introduz uma divisão mais radical entre força e direito, vd. *Contrato social*, livro I, cap. III “Do direito do mais forte”, p. 25-26: “A força é um poder físico; não imagino que moralidade possa resultar de seus efeitos. Ceder à força constitui um ato de necessidade, não de vontade; quando muito, auto de prudência. Em que sentido poderá representar um dever? Suponhamos, por um momento, esse pretense direito. Afirmo que ele só redundará em inexplicável galimatias, pois, desde que a força faz o direito, o efeito toma lugar de causa – toda a força que sobrepujar a primeira, sucedê-la-á nesse direito. Desde que se pode desobedecer impunemente, torna-se legítimo fazê-lo e, visto que o mais forte tem sempre razão, basta somente agir de modo a ser o mais forte. Ora, que direito será esse, que permanece quando cessa a força? [...]. Reconheço que todo o poder vem de Deus, mas também todas as doenças. Por isso será proibido chamar o médico? Quando um bandido me ataca num recanto da floresta, não somente sou obrigado a dar-lhe minha bolsa, mas, se pudera salvá-la, estaria obrigado em consciência a dá-la, visto que, enfim, a pistola do bandido também é um poder? Convenhamos, pois, em que a força não faz direito e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos”.

<sup>60</sup> *Contrato social*, livro II, cap. VI “Da lei”, p. 54.

<sup>61</sup> MS, “Rechtslehre”, § 49, AA 06: 318; cf. MAM, AA 08: 122-123.

acomodar gradativamente a existência dos homens às regras universais do direito. A chave do desenvolvimento de uma sociedade consiste segundo ele em que o *poder* (*Gewalt*) cresça em proporção à *lei* e à *liberdade*<sup>62</sup>, sem cair em combinações monstruosas como o despotismo ou absurdas como a chamada de anarquia. A sociedade civil, cujo primeiro motor consiste no antagonismo das disposições humanas na sociedade, como se expõe na *Ideia de uma história universal*...<sup>63</sup>, desempenha a função de “condição formal” para o desenvolvimento de todas as disposições que a natureza pôs na criatura humana:

A condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última, é aquela constituição na relação dos homens entre si, onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme a leis num todo que se chama *sociedade civil*, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais.<sup>64</sup>

Kant faz assim da coação recíproca delimitada pelo conceito racional de uma unidade orgânica a válvula que permite a coexistência dos arbítrios, recorrendo amiúde à metáfora das árvores que crescem juntas num bosque:

Apenas sob tal cerco, como o é a união civil, as mesmas inclinações produzem o melhor efeito: assim como as árvores num bosque, procurando roubar umas às outras o ar e o sol, impelem-se a buscá-los acima de si, e desse modo obtêm um crescimento belo e apumado, as que, ao contrario, isoladas e em liberdade, lançam os galhos a seu bel-prazer, crescem mutiladas, sinuosas e encurvadas. Toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade, a mais bela ordem social são frutos da

---

<sup>62</sup> R 1501, AA 15/2: 790: “Quando num povo, por primeira vez, a liberdade é submetida à lei com um poder pequeno e o poder aumenta em proporção à lei e à liberdade, a república eleva-se até a máxima perfeição” [*Wenn in einem Volke erstlich die Freyheit unter Gesetze mit kleiner Gewalt komt und diese sich nur in Proportion mit dem Gesetz und Freyheit vergrößert, so steigt das Gemeine Wesen zur größten Vollkommenheit*]. Cf. V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1201: “A liberdade submetida à lei e unida ao poder consiste em que as leis são dadas como se tivessem surgido por meio da voz universal do povo. Essas leis de vem poder aplicar-se a todos, ter vigência para todos e ser dadas por todos; então merecem o nome de leis justas”.

<sup>63</sup> Vd. especialmente as proposições 1-5, AA 08: 17-22.

<sup>64</sup> *KU*, § 83, AA 05: 432.

insociabilidade, que por si mesma é obrigada a se disciplinar e, assim, por meio de um artifício imposto, a desenvolver completamente os germes da natureza.<sup>65</sup>

Segundo o curso *Anthropologie Dohna* (1791-93)<sup>66</sup>, no *Discurso sobre a desigualdade* Rousseau teria arguido fundamentalmente sobre duas coisas: a) do teu e meu no que diz respeito ao solo e, finalmente, do surgimento do poder e b) da diferença entre o senhor e o serviçal, que se considera uma relação contra natureza. As duas questões encontram-se estreitamente ligadas também na *Doutrina do direito* que Kant publica na década dos '90, onde a condição da posse resulta indiscernível da garantia da igualdade civil entre os cidadãos, o que confirma que um dos rasgos essenciais da condição civil é que o direito de propriedade não faça sub-repticiamente da desigualdade o final do exercício do direito inato à liberdade das futuras gerações. “[D]esde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois” – afirma Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade*<sup>67</sup> –, o direito à propriedade fundou-se sobre alicerces quebradiços. Esse célebre texto, porém, está bem longe de significar que o conceito de propriedade seja condenável em si próprio para Rousseau. Pelo contrário, trata-se do direito fundamental no âmbito civil, pelo que o teórico deve condenar e desarmar os discursos capciosos que a contingência histórica alinhavou no que diz respeito a este direito<sup>68</sup>, precisamente aquele que a autoridade soberana de uma república

<sup>65</sup> *laG*, quinta proposição, AA 08: 22. Cf. R 1501, AA 15/1: 789: “Os homens devem estar submetidos à coação recíproca, de maneira que a liberdade de um limite a de outro até [alcançar] a liberdade geral máxima, como árvores num bosque” [*Die Menschen [...] müssen unter gegenseitigen Zwange stehen, damit eines Freyheit die andere einschränke bis zur größten allgemeinen Freyheit, wie Bäume in einem Walde*].

<sup>66</sup> Ko 371.

<sup>67</sup> p. 265.

<sup>68</sup> *Discurso sobre a desigualdade*, p. 259: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!””. Cf. o discurso fraudulento por meio do qual o proprietário privilegiado institui entre aqueles que lhe rodeiam uma situação de servidão voluntária, p. 268-269. Vd comentário de ambos estes textos em Starobinski (1991: 305): “Rousseau inventa personagens e as faz representar uma cena simbólica. Surge um protagonista “refletido” (portanto, mau): é o rico. Este se dirige a uma multidão confusa de pessoas grosseiras e fáceis de enganar. A desigualdade, agravada pelo logro, torna-se manifesta nesse diálogo mistificador entre um só e todos. Estipulado na desigualdade, o contrato terá como resultado consolidar as vantagens do rico, e dar à desigualdade

mais deveria respeitar, segundo sustenta o mesmo autor no livro quinto do *Emílio* e volta a expressar com força no *Discurso sobre a economia política*:

Certamente, o direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos, e é mais importante em certos aspetos do que a mesma liberdade. (...) É preciso lembrar aqui que o fundamento do pacto social é a propriedade, e a primeira condição dela é que cada um se mantenha no desfrute do que lhe pertence.<sup>69</sup>

Partindo do pressuposto de que a legitimação da posse é um elemento essencial para a instituição do poder e para o exercício da liberdade segundo os dois pensadores, sugerimos colocar o diálogo entre a *Rechtslehre* e o *Discurso sobre a desigualdade* ao redor de três aspectos principais. Primeiramente, nos aproximaremos ao fato de a posse ser para ambos os autores um acontecimento racional, cuja legitimação não pode consistir numa agregação de elementos empíricos. Em segundo lugar, atentaremos para a ideia compartilhada novamente por ambos de que, apesar das aparências, o direito de propriedade concerne a uma relação entre pessoas, e só a partir daí adota o aspecto de uma relação do sujeito com uma ou várias coisas. Por último, analisaremos a distinção entre uma vontade particular e uma vontade unificada *a priori*, que parece desempenhar na doutrina kantiana do direito uma função análoga à da célebre *vontade geral* do republicanismo de Rousseau, com a qual não se identifica sem matizes.

Kant coincide com Rousseau no que diz respeito à necessidade de deduzir a posse como um acontecimento inteligível. Dessa maneira, a razão poderia submeter ao seu controle as distribuições contingentes do espaço produzidas pelos homens, sentenciando se elas se acomodam ou não aos ditados da justiça distributiva. Com esse alvo, o Kant da filosofia do direito

---

valor de instituição: com a aparência de direito e de paz, a usurpação econômica torna-se poder político; o rico garante sua propriedade por um direito que não existia antes, e será doravante o senhor. Esse contrato abusivo, caricatura do verdadeiro pacto social, não tem sua fonte na vontade espontânea do grupo em formação. Obra de astúcia e de sedução, ele está, contudo, na base de nossa sociedade, constitui uma etapa determinante de nossa história. Somos hoje os herdeiros desse mau negócio, em que a violência aberta da guerra de todos contra todos foi substituída pela violência hipócrita das convenções vantajosas para o rico".

<sup>69</sup> Rousseau, *O.C.*, III, p. 253 [minha tradução].

insiste em sublinhar que não são as condições sensíveis e físicas as que justificam a posse de um bem, devido a que possuir uma coisa supõe manter “uma relação intelectual” com ela, que em último termo remeterá à ideia de comunidade original (*communio fundi originaria*) que todos os homens teriam da terra:

[A] razão prática exige, por sua lei de direito, que eu conceba o Meu e o Teu na aplicação a objetos, independentemente de toda condição sensível, porque se trata de uma determinação do arbítrio segundo leis de liberdade, visto que somente uma *noção do entendimento* pode ser submetida à do direito. Direi, pois: eu possuo um campo, ainda que não me encontre situado nele. Aqui não se tem em conta mais do que uma relação intelectual com o objeto que tenho em *meu poder* (uma relação intelectual da posse independente das condições de espaço); e é *meu* porque posso dispor dele do modo que me agrada sem violar em nada a lei da liberdade exterior. A razão de legitimidade desta noção da posse (*possessio noumenon*), fundamento de uma legislação universalmente válida, consiste precisamente no fato de a razão prática exigir absolutamente que, abstração feita da posse fenomenal (a ocupação) desse objeto de meu arbítrio, a posse se conceba segundo uma noção intelectual e não segundo uma noção experimental.<sup>70</sup>

Também Rousseau faz da propriedade uma aquisição civil, derivada do estabelecimento do contrato, por meio do qual “cada um dando-se a todos não se dá a ninguém”<sup>71</sup>, mas recupera tudo aquilo que perde sob o aspecto da segurança que o Estado garante ao cidadão e às suas posses. Assim, a condição da legitimidade da propriedade provém do estatuto prévio como “depositário de um bem público” ou, se preferirmos formulá-lo assim, a concessão previa que os sujeitos fazem ao Estado dos bens simplesmente empunhados por eles permite obter por primeira vez títulos legítimos de propriedade, onde a ligação física aos bens não tem um carácter determinante:

---

<sup>70</sup> MS, *Rechtslehre*, § 7, AA 06: 253.

<sup>71</sup> *Contrato social*, livro I, cap. VI “Do pacto social”, p. 33.

Todo homem tem naturalmente direito a quanto lhe for necessário, mas o ato positivo que o torna proprietário de qualquer bem, o afasta de todo mais. Tomada a sua parte, deve a ela limitar-se, não gozando mais de direito algum à comunidade. (...) Passando então os possuidores a serem considerados depositários do bem público, estando respeitados seus direitos por todos os membros do Estado e sustentados por todas as suas forças contra o estrangeiro, adquirem, por assim dizer, tudo o que deram por uma cessão vantajosa ao público e mais ainda a eles mesmos.<sup>72</sup>

Amiúde se associa a doutrina kantiana do direito com uma presumida argumentação ao serviço da propriedade privada, mas os textos confirmam que a antecedência do direito privado responde basicamente ao fato de a posse de objetos ser necessária para o exercício da liberdade exterior, sem impor por isso nenhuma condição à dedução racional do sistema formal da legalidade<sup>73</sup>. Aliás, os textos precedentes dependem da ideia de o direito consistir numa relação entre homens, em vez de numa aceitação intersubjetiva de uma relação entre os sujeitos e as coisas. A doutrina kantiana do direito se expressa com nitidez sobre esse assunto. Por muito que seja tentador representar-se o *factum* da posseção como uma espécie de *gênio* que acompanha continuamente a coisa possuída, Kant salienta que no direito está sempre em causa uma relação entre pessoas, pois seria uma crença “tenebrosa e grosseira”<sup>74</sup> considerar que uma coisa possa abrigar deveres com respeito a uma pessoa, permitindo à segunda adquirir um direito imediato sobre a primeira:

Seria preciso (...) que o que crê que seu direito se refere, não imediatamente às pessoas, mas, sim, às coisas, se representasse sem dúvida (ainda que obscuramente) e isto pela razão de que a todo direito corresponde um dever, que a coisa exterior, mesmo quando tenha saído das mãos de seu primeiro possuidor, a mantém sempre *obrigada* a ele, isto é, resiste a qualquer outro que pretenda possuí-la pela razão de que já está obrigada ao primeiro e que portanto meu

---

<sup>72</sup> *Contrato social*, livro I, IX “Do domínio real”, p. 37-39.

<sup>73</sup> Participamos plenamente com a posição manifestada frente a estes textos por L. Caranti (2010, p. 361s.).

<sup>74</sup> Vd. MS, *Rechtslehre*, § 17, AA 06: 268-269.

direito, semelhante a um *gênio* inseparável da coisa, e que a preserva de todo ataque exterior, me indique sempre o possuidor intruso. É pois absurdo supor a obrigação de uma pessoa em relação a uma coisa e reciprocamente, mesmo que seja muito admissível tornar sensível uma relação jurídica mediante essa imagem.<sup>75</sup>

Se isso for possível, os homens deixariam de serem membros terminais da cadeia final da natureza e a humanidade não seria mais um fim em si. Bem pelo contrário, as relações estabelecidas entre os homens e as coisas por meio da liberdade exterior dos primeiros trariam consigo disposições que poderiam pôr em risco a sobrevivência da união civil, até da mesma comunidade humana como *status naturalis* – mais do que como *status civilis*. Porém, longe disso, a doutrina kantiana do direito declara que todos os membros da sociedade civil devem considerar-se interlocutores do legislador e iguais perante as leis. A igualdade não consiste numa redistribuição mecânica da riqueza ou numa periódica redistribuição dos bens<sup>76</sup>, mas na capacidade do Estado para impedir que as desigualdades de renda entre os cidadãos façam com que a escravidão de torne uma opção a mais disponível no mercado do trabalho, tão legítima como qualquer outra:

[Q]uanto à igualdade, não se deve entender por essa palavra que sejam absolutamente os mesmos os graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se; o que supõe, nos

<sup>75</sup> MS, *Rechtslehre*, § 11, AA 06: 260.

<sup>76</sup> Kant critica com dureza os ensaios de uma bio-política *avant la lettre* para nivelar as diferenças que os talentos estabelecem entre os homens; *vd.* VT AA 08: 394: “Os niveladores da constituição política [*die Gleichmacher der politischen Verfassung*] não são aqueles que, segundo Rousseau, querem que os cidadãos em conjunto sejam iguais, porque cada um é o todo, mas também aqueles que querem que todos [*Alle*] sejam iguais uns aos outros, porque fora do Um [*außer Einem*] eles em suma não seriam nada, e são monarquistas por inveja, que ascendem ao trono ora a Platão, ora a Aristóteles, para não ter que comportar a odiada comparação com outros contemporâneos vivos, devido à consciência da incapacidade deles para pensar por si próprios. E assim o homem distinguido faz o filósofo (principalmente por meio da última sentença) de tal modo que põe fim a todo filosofar posterior por meio do obscurecimento”.

grandes, moderação de bens e de crédito e, nos pequenos, moderação da avareza e da cupidez.<sup>77</sup>

A principal exigência que Rousseau faz ao estado civil consiste em tentar manter sempre intacta a igualdade que “a força das coisas” consiste em destruir<sup>78</sup>. Fora disso, Kant e Rousseau concedem à sociedade civil uma abrangente liberdade de movimentos. No entanto, para concretizar um alvo semelhante será imprescindível banir como indesejáveis aquelas profissões que extraem proveito da desgraça do próximo. Em casos deste gênero a comunidade humana tem que lidar com relações entre os homens e as coisas, “formadas pelo interesse e condenadas pelo amor e pela razão”<sup>79</sup>, como os excessos que os arrendatários de víveres e de hospitais levam aos exércitos, “que matam mais soldados do que a ceifa o ferro do inimigo”<sup>80</sup>. Qualquer contrato entre os homens invalidaria sem dúvida situações desta ordem:

Assim, encontramos nossos lucros no prejuízo de nossos semelhantes e a perda de um quase sempre determina a prosperidade de outro. Mas o que existe de mais perigoso ainda é que as calamidades públicas constituem a expectativa e a esperança de uma multidão de particulares; uns desejam doenças, outros a mortalidade, outros a guerra, outros a fome. Vi homens indignos chorarem de dor sabendo da possibilidade de um ano fértil, e o grande e funesto incêndio de Londres, que custou a vida e os bens a tantos infelizes, fez a fortuna a mais de dez mil pessoas. (...)

Caso me respondam que a sociedade é constituída de tal modo que cada homem lucra auxiliando os outros, replicarei que isso

---

<sup>77</sup> Rousseau, *Do contrato social*, livro II, cap. XI “Dos vários sistemas de legislação”, p. 66-67. Cf. com o seguinte texto do Prefácio do *Discurso sobre a desigualdade*, no qual Rousseau louva o equilíbrio que o Estado – neste caso a república de Genebra – institui entre igualdade natural e desigualdade social, texto cuja importância foi salientada por J. Starobinski (1971: 217): “Tendo a felicidade de haver nascido entre vós, como poderia meditar sobre a igualdade que a natureza estabeleceu entre os homens e sobre a desigualdade instituída por eles sem pensar na profunda sabedoria com a qual uma e outra, felizmente combinadas neste Estado, concorrem, da maneira mais próxima à lei natural e mais favorável à sociedade, para a manutenção da ordem pública e a felicidade dos particulares”.

<sup>78</sup> *Contrato social*, livro II, cap. XI “Dos vários sistemas de legislação”, p. 67. Vd. o interessante trabalho de Vargas sobre esta questão (2008: 43s.).

<sup>79</sup> *Discurso sobre a desigualdade*, p. 293.

<sup>80</sup> *Op. cit.*, *ibid.*

seria muito bom se ele não se lucrasse mais ainda prejudicando-os. Não há, absolutamente, um lucro legítimo que não possa ser ultrapassado por aquele que se pode fazer ilegitimamente e o dano que se faz ao próximo é sempre mais lucrativo do que os serviços. Não se trata, pois, senão de encontrar os meios para assegurar-se a própria impunidade e para isso os poderosos empregam todas as forças e os fracos todas as artimanhas.<sup>81</sup>

Amiúde os interpretes, até os partidários de uma leitura do pensamento político-jurídico de Kant em chave liberal, não fazem justiça à sua intenção de vincular o exercício da *liberdade externa* com o critério da *dignidade* humana<sup>82</sup>. O primeiro não se sustém isolado do segundo. Tal descuido influi também no fato de interpretar ao avesso a recusa de Kant de conceder o direito a voto a cidadãos que não tiverem atingido ainda a condição de cidadania ativa<sup>83</sup>. A noção de igualdade jurídica de Kant exorta tão poço como a de Rousseau a garantir a igualdade social como condição de desenvolvimento da primeira. Ao contrário, um igualitarismo empírico definharia os talentos humanos, que apenas a concorrência entre as atividades e profissões contribui a despregar. Junto ao caráter inteligível da possessão e à sua derivação de uma relação entre pessoas, Kant insiste, finalmente, com uma força comparável à usada por Rousseau no *Contrato social*, no fato de apenas uma “vontade coletiva geral” poder declarar *peremptória* uma possessão, que será meramente *provisória* enquanto não receba o reconhecimento do direito público:

Quando declaro (de palavra ou de fato) que uma coisa exterior seja minha, advirto *ipso facto* a todos que devem respeitar o objeto de meu arbítrio – obrigação que ninguém teria sem este ato jurídico de minha parte. (...)

<sup>81</sup> *Discurso sobre a desigualdade*, nota (i), p. 291-292.

<sup>82</sup> Vd. Caranti (2010: 370-371): “Baster ebbe che all’interesse per la propria liberta esterna si affianchino altri interessi (per esempio per certi beni materiali) – la cui trascurabilità rispetto a quello per la libertà esterna non può essere esclusa a priori – e lo stato che ne risulterebbe potrebbe facilmente consentire scambi di libertà per i beni materiali, fino ai casi-limit e di un stato in cui la schiavitù sia consentita ove fosse volontariamente scelta in cambio di una certa quantità di *commodities* (il *topos* dello schiavo felice) o di un popolo di schiavi retti da un tiranno benevolo particolarmente bravo e onesto nell’amministrazione della cosa pubblica”.

<sup>83</sup> Vd. Caranti (2010: 366-367).

Ora, a vontade de um só indivíduo, em relação a uma posse exterior e, por conseguinte contingente, não pode ser uma lei obrigatória para todos, porque se chocaria com a liberdade determinada segundo leis gerais. A única vontade capaz de obrigar a todos é, portanto, a que pode dar garantias a todos, a vontade coletiva geral (comum), a vontade onipotente de todos. Contudo, o estado do homem sob uma legislação geral exterior (isto é, pública) com um poder executivo das leis, é o estado civil. O Meu e o Teu exterior não pode, pois, ocorrer senão nesse estado.<sup>84</sup>

A realidade prática de tal *vontade onilateral*, que as comunidades humanas têm o dever de conhecer, lembra poderosamente o caráter indestrutível da *vontade geral*, que se mantém “constante, inalterável e pura”<sup>85</sup>, apesar de se ver submetida a interesses ilegítimos, em parte procedentes da tendência irresistível do homem a interpretar essa voz geral de um modo individualista, quer dizer, encostando-a aos interesses particulares de um partido o de um homem. Kant sublinha que a perspectiva onilateral da *justiça distributiva*, capaz de pôr fim a toda controvérsia jurídica e garantida pelos tribunais de um Estado<sup>86</sup>, traça a verdadeira diferença entre uma *sociedade*, que por si própria pode ser um estado natural e não jurídico, e um *estado civil* (*status civilis*), quer dizer, entre o direito privado e o direito público<sup>87</sup>. A gênese do estado civil, que Rousseau atribuía à contingência de uma modificação da proporção entre as forças do homem e os obstáculos que ameaçam a sua conservação<sup>88</sup>, se transforma em Kant num bem mais

---

<sup>84</sup> MS, *Rechtslehre*, § 8, AA 06: 255-256; cf. § 44, AA 06: 312.

<sup>85</sup> *Do contrato social*, livro IV, cap. I “De como a vontade geral é indestrutível”, p. 118: “Enfim, quando o Estado, próximo da ruína na, só subsiste por uma forma ilusória e vã, quando se rompeu em todos os corações o liame social, quando o interesse mais vil se pavoneia atrevidamente com o nome sagrado do bem público, então a vontade geral emudece – todos, guiados por motivos secretos, já não opinam como cidadãos, tal como se o Estado jamais tivesse existido, e fazem-se passar fraudulentamente, sob o nome de leis, decretos iníquos cujo único objetivo é o interesse particular. Concluir-se-á daí que a vontade geral esteja aniquilada e corrompida? Não; ela é sempre constante, inalterável e pura, mas encontra-se subordinada a outras que a sobrepujam. Cada um, desligando seu interesse do interesse comum, bem sabe que não o pode isolar completamente; sua parte do mal público, porém, não lhe parece nada, em face do bem exclusivo de que pretende apropriar-se. Excetuado esse bem particular, ele deseja, tão fortemente quanto qualquer outro, o bem geral em seu próprio interesse.

<sup>86</sup> MS, *Rechtslehre*, § 41, AA 06: 306.

<sup>87</sup> MS, *Rechtslehre*, § 41, AA 06: 306.

<sup>88</sup> *Contrato social*, livro I, cap. VI “Do pacto social”, p. 31.

estável *postulado da razão prática*<sup>89</sup>, que comanda aos homens sair do estado de natureza para entrar num estado de direito, ao ser este o único caminho capaz de lhes afastar de uma perpetua violência recíproca, da qual o direito pode derivar-se analiticamente. Aliás, Kant considera indispensável declarar a anterioridade temporal do direito privado, posteriormente submetido à forma do direito público, manifestando uma confiança na docilidade que as instituições e costumes humanos mostrarão frente a uma reforma racional que talvez Rousseau não compartilhasse completamente. Porém, esse ceticismo na força da reforma gradativa deixa nas mãos da retórica do legislador sábio e da religião civil a difícil tarefa de tornar o efeito causa, de modo “que o espírito social – que deve ser a obra de uma instituição – presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas<sup>90</sup>”.

## Referências

### Fontes

KANT, I. *Kant's Gesammelte Schriften*. Edited by the Preußische Akademie der Wissenschaften. 29 vols. Berlin: Georg Reimer, W. de Gruyter, 1900.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. In: *Kant (I)*. Trad. V. Rohden e U. Balduer Moosburger. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. *Começo conjectural da história humana*. Trad. E. Menezes. São Paulo: UNESP, 2010.

\_\_\_\_\_. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. M. Caimi. Buenos Aires: Losada, 2010.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos costumes*. Trad. E. Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Paris: Furne, 1835-1837.

\_\_\_\_\_. *Do contrato social/Ensaio sobre a origem das línguas/Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens/Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. L. Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

<sup>89</sup> MS, *Rechtslehre*, § 42, AA 06: 307.

<sup>90</sup> *Contrato social*, livro II, cap. VII “Do legislador”. Esta estrutura circular aparece novamente em relação à linguagem no *Discurso sobre a desigualdade*, p. 247: “[S]e os homens tiveram necessidade da palavra para aprender a pensar, tiveram muito mais necessidade ainda de saber pensar para encontrar a arte da palavra”.

### Outras obras consultadas

- CARANTI, L., “Politica”. In: LA ROCCA, C.; BASOLI, S.; MARTINELLI, R. (a cura di). *L’universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*. Macerata: Quodlibet, 2010, p. 347-389.
- GROSRICHARD, J. “Gravité de Rousseau”. *Les Cahiers pour l’Analyse*, n<sup>o</sup> 8 (1967), p. 43-64.
- GURWITSCH, G. “Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten”. In: *Kant-Studien* 27 (1922), p. 138-164.
- MORI, M., “Storia”. In: LA ROCCA, C.; BASOLI, S.; MARTINELLI, R. *L’universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*. Macerata: Quodlibet, 2010, p. 465-492.
- PATRONE, T. *How Kant’s Conception of Right Implies a Liberal Politics: An Interpretation of the “Doctrine of Right”*. E. Mellen Press: 2008.
- \_\_\_\_\_. “Kant’s *Rechtslehre* and ideas of reason”. In: BAIASU, S.; PIHLSTRÖM, S.; WILLIAMS, H. (ed.). *Politics and Metaphysics in Kant*. Cardiff: Univ. of Wales Press, 2011, p. 115-133.
- RUEFF, M. “L’ordre et Le système: l’empirisme réfléchissant de J.-J. Rousseau”. In: BOULAD-AYOUB, J.; SCHULTE-JENCKHOFF, I.; VERNES, P.-M. (eds.). *Rousseau, anticipateur-retardataire*. Québec/Paris : PUL/L’Harmattan, 2000, p. 275-343.
- STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. Trad. M.L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VARGAS, Y. “Rousseau et le droit naturel”. In: *Trans/Form/Ação*, 31/1 (2008), p. 25-52.
- ZÖLLER, G. “Between Rousseau and Freud: Kant on Cultural Uneasiness”. In: THORNDIKE, O. (ed.). *Rethinking Kant*, vol. 3. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Kant’s Political Anthropology”. In: *Kant Yearbook 3. Anthropology*. Ed. Dietmar H. Heidenmann. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011, p. 131-161.

Email: nuriasma@filos.ucm.es

RECEBIDO: Dezembro/2013  
APROVADO: Fevereiro/2014