

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O PARADOXO DE ROUSSEAU: A RELAÇÃO ENTRE
LIBERDADE E DEVER – SEGUIDO DE BREVE
COMPARAÇÃO AO VIÉS TELEOLÓGICO DE KANT**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Ananda Mila Kohn

Santa Maria, RS, Brasil

2013

**O PARADOXO DE ROUSSEAU: A RELAÇÃO ENTRE
LIBERDADE E DEVER – SEGUIDO DE BREVE
COMPARAÇÃO AO VIÉS TELEOLÓGICO DE KANT**

Ananda Mila Kohn

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Jair Antônio Krassuski

Santa Maria, RS, Brasil

2013

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**O PARADOXO DE ROUSSEAU: A RELAÇÃO ENTRE
LIBERDADE E DEVER – SEGUIDO DE BREVE
COMPARAÇÃO AO VIÉS TELEOLÓGICO DE KANT**

elaborada por
Ananda Mila Kohn

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Jair Antônio Krassuski, Dr.
(Presidente/Orientador)

Renato Duarte Fonseca, Dr. (UFSM)

Clóvis Brondani, Dr. (UFFS)

Santa Maria, 28 de março de 2013.

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pela bolsa a mim despendida, indispensável para a realização desta pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, por ter me acolhido.

Ao meu orientador, Jair Antônio Krassuski, por ter tão bem me recebido na UFSM, pela confiança e pelo agradável e prestigioso trabalho de orientação durante estes dois anos.

Aos membros da banca, professores Clóvis Brondani e Renato Duarte Fonseca, pelo aceite para a banca, pela presteza, e pelas pertinentes observações que certamente serão levadas aos estudos subsequentes.

Ao meu querido orientador de graduação, Claudio Boeira Garcia, sem o qual eu não teria chegado até aqui.

Aos colegas de curso, Aline Ibaldo Gonçalves e Gabriel Garmendia da Trindade, que passaram de colegas a amigos. E aos demais colegas, sem os quais este processo seria mais enfadonho e menos rico.

Ao amigo Ricardo Lavalhos Dal Forno, por frequentemente lembrar que filosofia e humor andam juntos.

À amiga Fernanda Viale Barbosa e seus pais, Maria Inês Viale Barbosa e Gilberto Barbosa, por sempre me acolherem e torcerem por mim.

À amiga Rosana Wienandts Graziadei, por continuamente estar ao meu lado e me apoiar.

Aos amigos Júlio Rieger Lucchese e Vivian Shinobu Kishimoto, por tornarem a estadia em Santa Maria agradabilíssima.

Aos colegas de trabalho da CLL, por terem indiretamente acompanhado a reta final deste processo e terem sido, sem talvez notar, tudo o que deveriam ser.

Ao meu avô, Marlo José Kohn, minha referência.

Ao Fernando, por ser parte de quem eu sou, por percorrer junto o turbilhão, e por sempre ir comigo até a paz.

“Todo esforço, qualquer que seja o fim para que tenda, sofre, ao manifestar-se, os desvios que a vida lhe impõe; torna-se outro esforço, serve a outros fins, consome por vezes o mesmo contrário do que pretendia realizar. Só um baixo fim vale a pena, porque só um baixo fim se pode inteiramente efectuar. Se quero empregar meus esforços para conseguir uma fortuna, poderei em certo modo consegui-la; o fim é baixo, como todos os fins quantitativos, pessoais ou não, e é atingível e verificável. Mas como hei-de efectuar o intento de servir minha pátria, ou alargar a cultura humana, ou melhor a humanidade? Nem posso ter a certeza dos processos nem a verificação dos fins.”

(Bernardo Soares)

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

O PARADOXO DE ROUSSEAU: A RELAÇÃO ENTRE LIBERDADE E DEVER – SEGUIDO DE BREVE COMPARAÇÃO AO VIÉS TELEOLÓGICO DE KANT

AUTORA: ANANDA MILA KOHN

ORIENTADOR: JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 28 de março de 2013.

A partir de uma análise e valorização do conceito de natureza humana em Rousseau, investiga-se o tema da liberdade atrelado aos deveres sociais, políticos e morais. Inicialmente expõe-se a ideia de natureza a fim de esclarecer em que medida esta ocupa um papel no fundamento político, a preocupação que se segue diz respeito à legitimidade dos sistemas sociais. Defende-se não haver uma escolha entre a esfera individual ou coletiva, mas sim uma condição de coexistência mútua; isto é, a condição para a liberdade individual encontra-se na integralidade do âmbito coletivo e vice-versa. Desse modo, quer-se rechaçar a supremacia do poder de quaisquer indivíduos sobre o povo, pelo que se concebe força ao papel da lei, enquanto aquela que pode obrigar os homens ao cumprimento de seus deveres e ao mesmo tempo manter-lhes livres. Contudo, o requisito para tal é se tratar de leis autoimpostas. Então se ressalta a diferença entre liberdade natural e liberdade civil, conferindo importância maior à segunda. Isso porque se entende haver uma inspiração da liberdade que é possível em sociedade – a liberdade civil – na liberdade natural, porém não uma derivação desta para aquela. São esmiuçadas as exigências específicas do estado de sociedade, segundo Rousseau, para a manutenção da liberdade, dentre as quais, ressalta-se a necessidade de não confundir-se o panorama do estado civil com o estado de natureza, sob pena de anulação da liberdade. O terceiro capítulo, onde aparece o pensamento político e moral de Kant, traz uma comparação do pensamento do filósofo com Rousseau quanto à passagem de estado de natureza para estado civil e destaca a ideia de progresso, muito presente na filosofia kantiana. Portanto, quer-se delinear, em primeiro lugar, a relação entre liberdade e dever em Rousseau, para demonstrar sua necessidade recíproca, e rejeitar a ideia de que o cumprimento de deveres coíbe a liberdade. Em segundo lugar, abre-se a curiosa relação entre os pensamentos rousseauianos e kantianos, tendo em Kant uma intensificação de algumas facetas rousseauianas, mas também afastamentos decisivos entre suas teorias.

Palavras-chave: Liberdade. Dever. Teleologia. Rousseau. Kant.

ABSTRACT

Master Thesis
Graduate Program in Philosophy
Universidade Federal de Santa Maria

THE ROUSSEAU PARADOX: THE RELATION BETWEEN FREEDOM AND DUTY - FOLLOWED BY A BRIEF COMPARISON OF KANT'S TELEOLOGICAL BIAS

AUTHOR: ANANDA MILA KOHN

ADVISOR: JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI

Defense Place and Date: Santa Maria, March 28th, 2013.

Beginning with an analysis and valuation of Rousseau's conception of human nature, the theme of freedom tied to social, political and moral duties are investigated. Initially, the idea of nature is shown in order to clarify in what extent this concept plays a role in the political foundation, the concern that follows refers to the legitimacy of social systems. It is advocated that there is no choice between individual or collective spheres, but a condition of mutual coexistence, i.e., the condition for individual freedom lies in the collective comprehensiveness and vice versa. Thereby, the supremacy of the power of any individual over people is supposed to be rejected, and thus the prominence of the law is given, as the one that can compel mankind to fulfill their duties and at the same time, keeping them free, however this only applies to laws that are self-imposed. At that moment, the difference between natural freedom and civil freedom is emphasized, conferring greater importance to the latter. That's because there is, as understood, an inspiration of the freedom possible in society – civil freedom – in natural freedom, yet, not a derivation from one to another. It is scrutinized the specific requirements of the state of society, according to Rousseau, for the maintenance of freedom, among which it is highlighted the need of not confuse the picture of civil state with the state of nature, on pain of annulment of freedom. The third chapter, where it is presented the moral and political thinking of Kant, provides a comparison of the Kantian thought with Rousseau regarding the passage from the state of nature to the civil state, stressing the idea of progress, very present in the Kantian philosophy. Therefore, this work aims to delineate, firstly, the relation between freedom and duty in Rousseau, in order to demonstrate their mutual need, and reject the idea that the fulfillment of duties shies away the freedom. Secondly, the curious relation between Rousseauvian and Kantian thoughts is unfolded, having in Kant an intensification of some Rousseauvian facets, but also crucial divergence between their theories.

Keywords: Freedom. Duty. Teleology. Rousseau. Kant.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 DO PAPEL DO CONCEITO DE NATUREZA EM ROUSSEAU CONSOANTE AO FUNDAMENTO POLÍTICO	11
1.1 Da liberdade natural ou independência e das demais características constitutivas ..	15
1.1.1 Liberdade natural ou independência.....	18
1.1.2 Identificação e amoralidade	21
1.2 Natureza e civilização.....	24
1.2.1 Do campo dos fatos e do campo do direito.....	26
1.3 Da ambivalência das convenções	30
1.4 Natureza e Estado	32
2 A LIBERDADE CIVIL COMO FATOR DA EFETIVAÇÃO HUMANA NO PLANO DA SOCIABILIDADE EM ROUSSEAU	34
2.1 Da condição humana no estado civil.....	35
2.2 Liberdade civil e desnaturação	37
2.2.1 Do lugar dos sentimentos naturais.....	40
2.3 Obediência e Liberdade	41
2.4 Estado de natureza e estado civil – a relação com a moral e a política	43
2.5 Liberdade natural e liberdade civil - uma relação inversamente proporcional.....	46
2.5.1 Liberdade natural e liberdade civil: o paradoxo.....	47
2.5.2 Liberdade e Estado – a condição de manutenção mútua	51
3 POLÍTICA E MORAL EM KANT ENQUANTO REALIZAÇÃO DE DISPOSIÇÕES NATURAIS	53
3.1 Estado de natureza como estado de guerra.....	54
3.2 O fio condutor da história e o desenvolvimento das disposições naturais.....	57
3.3 Da conformidade a fins subjetiva da natureza.....	62
3.3.1 Da conformidade a fins quanto ao entendimento humano	64
3.4 Moralidade como exigência social ou inerente ao indivíduo?	68
3.4.1 Liberdade e teleologia.....	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	71
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	73

INTRODUÇÃO

Se, por um lado, a ideia de natureza determina, a liberdade é o que dissolve os limites e expande as possibilidades. O estreitamento entre *natureza e liberdade* no pensamento de Jean-Jacques Rousseau é aqui o mote instigador. O modo pelo qual o filósofo resolve que o homem pode ser livre em sociedade – apesar e através dela – é amarrar *liberdade e dever*. Eis o objeto desta pesquisa.

Paralelamente, o mesmo tema é abordado em Kant, contudo, dando uma maior proeminência, neste caso, ao *modo* pelo qual o filósofo alemão concebe natureza, liberdade e história. Isto porque, apesar de ambos os autores terem versado de modo análogo acerca da congruência entre liberdade e dever, veremos que enquanto Kant direcionou-se à ideia de um progresso humano, Rousseau tratou de como fazer do problema posto, qual seja, de que os homens sob relações sociais irão degradar-se, uma solução.

A natureza humana, tema tão caro a Rousseau, e costumeiramente um dos que mais lhe confere visibilidade, é vista aqui como panorama de comparação para as questões da civilização e da sociabilidade. Investigaremos, nesse sentido, como é possível manter a coerência no contexto da civilização com os predicados naturais. Veremos que, embora Rousseau conceda elogios à natureza humana, entende que as relações sociais, historicamente corruptoras, são potencialmente realizadoras da humanidade. A partir daí já podemos ter uma prévia da complexidade do pensamento deste autor.

Os dois tipos de liberdade, natural e civil, apesar de intimamente interconectadas na teoria de Rousseau, guardam severas distinções. Sendo a primeira referente ao inato do indivíduo, e a segunda fruto da ação do homem e, ainda, o único modo para reconstruir, proporcionalmente, o que a natureza lhe conferia. Quanto às obras, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (segundo *Discurso*) versa substancialmente acerca da liberdade natural, enquanto o *Contrato Social* nos traz a reflexão sobre a necessidade da liberdade civil.

Ressalta-se que Rousseau se debruçou sobremaneira à condição humana em sociedade, apesar de ser tão conhecido por seu “homem bom por natureza”. Isto é, ao desenhar a natureza humana, estava, por contraste, apontando para as alterações ocorridas uma vez que os homens passam viver sob relações. Nessa esteira, exclui-se a análise derivada

dos fatos, a derivação do estatuto social diretamente pelas características naturais, e destaca-se a ideia de convenções.

Uma das chaves de leitura utilizadas aqui é a ideia de um todo completo *versus* uma parte cindida. Isto é, o homem civil é incompleto, pois precisa das relações para se realizar, enquanto o homem por natureza é uma esfera independente, porque pouco carece de seu contexto. Veremos que, apesar de bom, falta ao homem natural a moralidade, a qual somente elabora-se na medida em que o homem passe a não contar mais com um instinto que lhe faça agir bem. Assim é que os homens passam a, racionalmente, darem-se leis. Aspecto que nos liga diretamente a Kant e sua ideia de “dar-se fins”.

Ter um fim do qual eu mesmo não fiz um fim é contraditório, um ato de liberdade que é, no entanto, não livre. Mas não constitui contradição estabelecer um fim para mim mesmo que seja também um dever, posto que constranjo a mim mesmo a ele, e isto é completamente compatível com a liberdade (KANT, 2010, p. 154).

Temos aí a relação entre liberdade e dever. E, para levar-se a bons termos tal relação, será necessária a suspensão dos impulsos naturais, a despeito de ser a própria natureza a inspiradora para a existência desta relação em sociedade. Ou seja, é somente através da convergência entre liberdade e dever que o homem pode recuperar, de modo artificial, o que já tinha de modo natural. Eis o paradoxo.

Será preciso esperar que Rousseau e Kant extraiam o ensinamento de Hobbes para compreender que, na sociedade civil, o direito privado está necessariamente subsumido no direito público: os direitos do cidadão têm de estar fundados e garantidos pela ordem objetiva determinada pelo poder legislador do soberano (GOYARD-FABRE, 2007, p. 80).

Por um lado, há um suposto instinto imediato de justiça e, por outro, as leis civis, as quais vêm deste modo como compensação do não acesso àquele, em sociedade. Será racionalmente, então, que os homens poderão agora agir bem. Porém não há virtude por natureza, mas sim uma identificação do homem para com seus semelhantes que lhe permite agir conforme sua piedade. Será a substituição da identificação pela comparação que produzirá a desigualdade moral ou política, e, igualmente, a infelicidade dos homens, uma vez que passa-se a viver sob o jugo de seu contexto¹. Assim, veremos que, em Rousseau, a

¹ É nítido o incômodo pessoal de Rousseau com a suposta felicidade que advém da opinião: “Tenho um coração por demais sensível a outras afeições para sê-lo tão profundamente à opinião pública; amo demasiadamente meu prazer e minha independência para ser escravo da vaidade ao ponto que o supõem. Aquele para quem a fortuna e a esperança de elevar-se nunca rejeita um encontro ou um jantar agradável não deve naturalmente sacrificar a própria felicidade ao desejo de fazer com que a comentem, e absolutamente não é acreditável que um homem

atividade reflexiva instaura a suspensão das impressões imediatas e o estabelecimento de conjecturas que levam a ações diferentes da natural e imediata.

Esse é o problema. O homem civil conjecturado por Rousseau não emana do homem natural, este que é, por oposição, o depurado de todo artifício característico, por sua vez, do homem civil. Rousseau, ao analisar a condição civil, verificou a necessidade de expurgar o homem de todo artifício, para que pudesse, assim, discorrer acerca do homem tomado em si mesmo, e não relativo a esta ou àquela circunstância. Então passa do homem civil – enquanto crítica inspiradora da sociedade em que se encontra – ao homem natural para, então, retornar àquele e, assim desvia da fácil naturalização de artifícios, sinalizando a confusão entre aquilo que seja necessariamente do homem e aquilo que poderia não ser, o contingente.

Rousseau pretendia alterar o estado da questão, ou seja, passar da abordagem de viés histórico para buscar, então, o fundamento normativo do Estado. Delineando um estado de natureza fictício, volta-se para o estabelecimento de uma ulterior compreensão do estado presente, no sentido de delimitar o que seja ou não aceitável. Nesse sentido, alinha suas considerações sobre o homem a suas considerações sobre a política.

Aliando a antropologia à ciência do direito, Rousseau, que, em nome da igualdade, rejeita as perspectivas hierárquicas do naturalismo clássico, insere o direito civil nas instituições da Cidade. Forja assim um humanismo jurídico no qual o homem, antes de mais nada *cidadão*, é reconhecido como um sujeito de direito (GOYARD-FABRE, 2007, p. 84, grifo da autora).

Lembramos de Kant, portanto, por encontrarmos no pensamento deste autor também o problema, e o imperativo, da relação entre liberdade e dever, a necessidade de dar-se leis para ser livre em sociedade. A política para Kant é estritamente ligada à teleologia, pois a concebe como plano da realização de disposições naturais. Rousseau, a seu modo, também a concebe, contudo, Kant encontra aí uma *necessidade*, ausente em Rousseau. Veremos que, enquanto para este último os homens bem poderiam viver com poucas relações, ou seja, em estado de natureza, para Kant, será somente em sociedade que o homem será completo. O “inteiro em si mesmo” que define o homem natural de Rousseau não define o homem em estado de natureza de Kant. A passagem de estado de natureza para estado civil é, para este, uma exigência moral.

que sente em si algum talento e que espere até os 40 anos para fazer-se conhecido seja bastante louco para ir entediá-lo, pelo resto de seus dias, em um deserto, unicamente para adquirir a reputação de um misantropo” (ROUSSEAU, 2009, p. 18).

1 DO PAPEL DO CONCEITO DE NATUREZA EM ROUSSEAU CONSOANTE AO FUNDAMENTO POLÍTICO

As asserções filosófico-políticas de Rousseau, expostas especialmente no *Contrato Social*, derivam de um caminho teórico que se faz requerido elucidar para bem compreendê-las², tal é o objeto do presente capítulo. Pode-se observar uma dupla relação no entendimento do filósofo acerca dos *fatos* e da *história* – mencionaremos esses elementos a título elucidativo, embora não constituam nosso objeto – em que, inicialmente, há o estranhamento e a crítica para com o contexto social, o contexto no qual Rousseau está inserido. Em seguida, e é neste segundo passo em que o filósofo se manterá na maior parte de sua filosofia, emerge do contexto histórico para procurar o que lhe esteja aquém e além. A ambivalência desse movimento, corriqueiramente, gera confusões conceituais, e por isso é necessário primeiramente situar tais minúcias, embora este não seja o escopo desta pesquisa em si. Nesse sentido, é oportuno iniciar justamente por uma passagem bastante difundida do *Contrato Social*; e atentar à sua última parte: “O homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado. Aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo que eles. Como se deu essa mudança? Ignoro-o. O que pode legitimá-la? Creio poder resolver essa questão” (ROUSSEAU, 2006b, p. 9).

Tal passagem define muito do pensamento de Rousseau, pois primeiramente retoma a ideia de que a desigualdade não é natural, ou, mais precisamente, de que a desigualdade entre os homens não conta com um respaldo já dado de antemão, e, portanto, não há nada de intrínseco na humanidade que a justifique – o que expõe mais longamente no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (segundo *Discurso*). Se não há uma justificação intrínseca, então, ou a desigualdade não pode ser defendida, ou requer um argumento externo, que não se encontra contido na natureza dos homens para sua justificação, mas deverá ser procurado e estabelecido – e aí veremos o papel das convenções³.

² “A linguagem rousseauiana pode ser enganadora. A retórica seduz o leitor e desvia sua atenção, com frequência, de aspectos essenciais da obra: a preocupação com o rigor, o recurso à experiência, o esforço para decifrar a formação e o funcionamento das sociedades e, de modo especial, a reflexão sobre o poder político e as condições de seu exercício” (KUNTZ, 2012, p. 11).

³ No entanto, nesse empreendimento, Rousseau esbarra na conclusão de que não há justificação para o subjugamento entre os homens. O que, todavia, não elimina a necessidade da obediência a um tipo específico de dependência entre os homens, a saber, a dependência, não dos homens entre si – enquanto sujeitos particulares – mas dos homens – enquanto cidadãos – ao todo social no qual estão inseridos. E este é o tema do segundo capítulo.

Nesse sentido, a passagem acima mencionada trata da situação geral de dependência entre os homens na sociedade, isto é, a sociedade existente tal qual a vemos, em que determinados indivíduos estão abaixo hierarquicamente, subordinados a outrem. Ou seja, no contexto dessa espécie de relações, está originada a sistemática de dependência mútua (“aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo que eles”); para Rousseau, nesta condição, mesmo aqueles supostamente gozadores da liberdade, têm suas relações determinadas também pelo subjugo, uma vez que suas benesses *dependem* das mazelas alheias. Com isso evidencia-se o outro lado do subjugo, em que não há reais benefícios tanto para um como para outro; ninguém está em uma posição privilegiada. Seria uma ilusão, portanto, supor qualquer tipo de liberdade se é o caso de que eu precise de outro indivíduo que esteja a mim subordinado.

Já a última asserção da passagem exprime a ausência de uma justificação para os fatos tais quais ocorridos historicamente; Rousseau delega a questão “como se deu essa mudança?” ao plano das contingências, não concebe, portanto, uma linearidade antecedente ou suposta que deva ser procurada para que sejam compreendidas as ações humanas⁴. Ao contrário, reside aí sua crítica à ideia de progresso, crítica versada substancialmente no *Discurso sobre as ciências e as artes* (ou primeiro *Discurso*), em que mostra não haver no avanço histórico do conhecimento humano o acarretamento necessário de um aperfeiçoamento moral: “[...] nossas almas foram se corrompendo à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram para a perfeição. Dir-se-á que é uma infelicidade peculiar à nossa época? Não, senhores; os males causados por nossa vã curiosidade são tão velhos quanto o mundo” (ROUSSEAU, 2005a, p. 15).

Por outro lado, não se trata de apontar a uma corrupção intrínseca na civilização, mas tão somente de uma verificação factual, contingente, não necessária⁵. Veremos que, enquanto potencialidade, é na própria noção de homem civil que Rousseau instaurará a possibilidade de estancar a corrupção de sua natureza, não como resgate, mas, como efetivação de características constitutivas. Nesse sentido, a *perfectibilidade* é um conceito que carece ser visto, uma vez que nela reside o caráter dúbio do desenvolvimento humano⁶.

⁴ Contraporemos no terceiro capítulo este traço da teoria de Rousseau ao viés teleológico de Kant.

⁵ “Sua rejeição do mundo a seu redor não corresponde a uma rejeição dos padrões aceitos de racionalidade, nem dos procedimentos da ciência contemporânea. Mesmo quando sua preocupação se desvia para o campo do direito político, assunto do *Contrato Social*, a atenção à experiência e a preocupação analítica permanecem (KUNTZ, 2012, p. 14).

⁶ Ao final do item 1.1.1 voltaremos a esse tema.

A faculdade de aperfeiçoar-se; faculdade essa que, com a ajuda das *circunstâncias*, desenvolve sucessivamente todas as outras, e reside, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; ao passo que um animal é, ao cabo de alguns meses, o que será por toda a sua vida, e sua espécie, ao cabo de mil anos o que era no primeiro ano desses mil anos. Porque somente o homem é sujeito a tornar-se imbecil? Não será porque volta assim ao seu estado primitivo e – enquanto o bicho, que nada adquiriu e tampouco tem algo a perder, continua com seu instinto – o homem, tornando a perder pela velhice ou por outros acidentes tudo o que *sua perfectibilidade* o fizera adquirir, recai assim mais baixo do que o próprio bicho? (ROUSSEAU, 2005a, p. 173-4, grifo nosso, grifo do autor).

*

As questões históricas para as quais Rousseau se volta constituem aquilo que abre a questão mesma que procura responder, são os problemas que lhe inspiram⁷, o filósofo não empreende assim, no primeiro *Discurso* e em outras obras, um julgamento sobre as ciências e as artes em si, num viés metafísico-moral, mas sobre seu aspecto ideológico situado em seu próprio tempo⁸. É dessa forma também que distinguiu o problema do fundamento da autoridade do problema da origem do Estado: perguntando pelos dois aspectos, mas, rigorosamente, distanciando-os - o que veremos no subitem 1.2.1.

Retomando a citação comentada inicialmente, atentemos ainda para o significado da expressão “o que pode legitimá-la”. Há dois aspectos a serem aí considerados: primeiro, indica-se – como dito – a ausência de uma legitimação intrínseca ou antecedente para a desigualdade: é como se a resposta fosse, grosso modo, “nada pode legitimá-la”, já que contraria o que a natureza prescreve. Por outro lado, dando continuidade à análise, vemos um segundo sentido de maior complexidade: trata-se – como abordaremos ao longo deste capítulo – da anuência com relação ao caráter de dependência característico do estado civil; ou seja, Rousseau está admitindo que haja uma *mudança* na condição do humano que o coloca em uma situação em que não é mais possível viver em independência.

Porém pretende estabelecer a partir daí o que seja mais condizente com a humanidade,

⁷ A seguinte passagem do primeiro *Discurso* ilustra bem suas afetações históricas, bem como sua incredulidade na ideia de progresso: “Mas por que procurar nos tempos recuados provas de uma verdade cujos testemunhos subsistentes temos ante os olhos? Há na Ásia uma região imensa onde as veneradas letras conduzem às primeiras dignidades do Estado. Se as ciências aprimorassem os costumes, se ensinassem os homens a derramar seu sangue pela pátria, se animassem a coragem, os povos da China deveriam ser sábios, livres e invencíveis. Porém, se não há um vício que não os domine, um crime que não lhes seja familiar, se nem as luzes dos ministros, nem a pretensa sabedoria das leis, nem a multidão dos habitantes desse vasto império puderam resguardá-lo do jugo do tártaro ignorante e grosseiro, de que lhe serviram todos os seus sábios? Que fruto retirou das honras com que estes são cumulados? Acaso o de ser povoada de escravos e de malvados?” (ROUSSEAU, 2005a, p. 17)

⁸ “O século XVIII repousa – em sua literatura, bem como em sua filosofia e ciência – num mundo da forma fixo e pronto. [...] Rousseau é o primeiro pensador que não somente questiona essa segurança, mas também a abala em seus alicerces. Ele nega e destrói na ética e na política, na religião, na literatura e na filosofia, as formas estabelecidas que encontra – mesmo correndo o perigo de fazer o mundo afundar novamente em seu estado original informe, no estado de “natureza”, abandonando-o assim em certo sentido ao caos. Mas em meio ao caos que ele próprio provocou, a sua força criadora singular se manifesta e se impõe. Aí então tem início um movimento animado por novos impulsos e determinado por novas forças (CASSIRER, 1999, p. 38).

e que esta inescapável dependência entre os homens seja ao mesmo tempo uma obediência a si mesmo. Dito de outro modo, trata-se de, no interior deste contexto, solucionar a perda instaurada por tal mudança – a perda da situação mais feliz em que viveria no estado de natureza⁹ –, e então conferir às relações de dependência – o “por toda parte ele está agrilhado” – aquilo que subverta este sentido de subordinação, para, neste contexto,

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes. Este é o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social (ROUSSEAU, 2006b, p. 20-1).

Portanto, Rousseau parte do viés negativo, qual seja, o reconhecimento de que a autoridade não encontra fundamento em si mesma, mas requer aquilo que lhe justifique, somado à assertiva de que, uma vez em estado de sociedade, as relações de dependência mútua entre os homens estarão, inelutavelmente, instauradas. O problema vem a ser que essa dependência contradiz o que caracteriza o homem por sua natureza, o que instaura uma situação conflituosa, na medida em que não há, em primeira instância, o que faça com que os indivíduos de uma sociedade obedeçam à autoridade, mas tampouco isto deveria estar conferido de antemão. Ocorre então, historicamente, a obediência dada simplesmente pelo mando da força e isso nada menos do que anula a esfera do direito.

Ora, o que é um direito que perece quando cessa a força? Se é preciso obedecer pela força, não há necessidade de obedecer por dever, e, se já não se é forçado a obedecer, também não já se é obrigado a fazê-lo. Vê-se, pois, que a palavra *direito* nada acrescenta à força; não significa, aqui, absolutamente nada (ROUSSEAU, 2006b, p. 13, grifo do autor).

*

Os termos *natureza* e *fundamento* são aqui explorados, portanto, evidenciando que há uma relação entre ambos, contudo, tal relação guarda uma singularidade. A ideia de natureza ocupa um lugar na base do que Rousseau irá compreender como o que legitima uma associação civil, contudo, importa salientar, não é o caso de que o fundamento político seja um subproduto da natureza humana. O problema do fundamento político e da natureza humana, em Rousseau, reside em definir: o fundamento da autoridade encontra-se em sua

⁹ “[...] numa situação mais feliz, de não ter nem mal por temer nem bem por esperar de ninguém, do que a de estarem submetidos a uma dependência universal e a de se obrigarem a receber tudo daqueles que não se obrigam a nada lhes dar” (ROUSSEAU, 2005a, p. 187-8).

ideia de natureza humana? Veremos que a resposta é negativa, como já se elucida no início do *Contrato Social*: “A ordem social é um direito sagrado, que serve de base para todos os demais. Tal direito, entretanto, *não advém da natureza*; funda-se, pois, em *convenções*. Trata-se de saber quais são essas convenções” (ROUSSEAU, 2006b, p. 9, grifo nosso).

A preocupação em distinguir o que é natural do que é artificial cumpre então o papel de *desnaturalizar*¹⁰ ideias já, histórica e socialmente, estabelecidas e que são tomadas como boas explicações para os modos pelos quais a autoridade foi sendo configurada. Rousseau delinea o que seja natural para rejeitar elementos como a força e o pátrio poder como aquilo que dê origem à autoridade. Nossa interpretação é a de que o conceito de natureza não leva aos seus princípios do direito político, em Rousseau, todavia, esses princípios se encontram em *consonância* com as características constitutivas do humano. Dito de outro modo, não há entre a ideia de natureza e os princípios do direito político uma continuidade ou uma derivação, mas uma *conformidade*. Nesse sentido, abre-se o terreno às convenções como a via de estabelecimento do direito político.

1.1 Da liberdade natural ou independência e das demais características constitutivas

Compreender a ideia de natureza de Rousseau requer compreender o recurso metodológico que lhe vem atrelado, o estado de natureza, e destacar que natureza e estado de natureza não são sinônimos, apesar de autorreferentes. Para isso, cabe buscar pelo sentido específico da ideia de “isolamento” do homem natural. O ente fictício “homem natural” nada mais é do que o homem pensado como ausente de relações, o homem em si mesmo. Assim Rousseau caracteriza o “isolamento” do estado de natureza que teria por consequência manter tranquilas suas paixões e suas faculdades: “Até que ponto poderiam aperfeiçoar-se e esclarecer-se mutuamente homens que, não tendo domicílio fixo nem a menor necessidade um do outro, talvez se encontrassem apenas duas vezes na vida, sem se conhecer e sem se falar?” (2005a, p. 178).

Esse recurso engendra viabilizar as respostas para a questão: quais alterações na estrutura fundamental do homem ocorrem a partir das relações? E ainda, o que há aquém da

¹⁰ “Enfim, todos falando incessantemente de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram para o estado de natureza ideias que haviam tirado da sociedade: falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (ROUSSEAU, 2005a, p. 160-1). E ainda: “[...] o erro daqueles que, raciocinando sobre o estado de natureza, transportam para ele as ideias adquiridas na sociedade [...]” (2005a, p. 179).

existência da autoridade política? Problemas estes abertos na medida em que se pretende estabelecer um fundamento para a autoridade, para as relações sociais pautadas hierarquicamente, e, em última instância, para a obediência.

Rousseau alocou então este homem natural em tal estado por que esta experiência de pensamento lhe permitira pensar o homem em si, pensar “sobre o que poderia ter-se tornado o gênero humano se houvesse ficado abandonado a si mesmo” (2005a, p. 161), despido dos preconceitos vigentes; “evitemos, portanto, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos” (p. 170). A respeito desse recurso, tomaremos a especificidade apontada por Derathé, de que a ideia de independência, e não a de isolamento, caracteriza melhor este estado.

Com efeito, é impossível imaginar porque, nesse estado primitivo, um homem teria mais necessidade de outro homem do que um macaco ou um lobo de seu semelhante, ou, pressuposta tal necessidade, que motivo poderia levar o outro a supri-la, ou mesmo, neste último caso, como poderiam eles combinar as condições entre si (ROUSSEAU, 2005a, p. 186).

Ou seja, não é o caso de que o estado de natureza se constitua numa mônada humana, mas numa ausência de vínculos entre os homens, havendo pouca ou nenhuma relação entre eles.

Com paixões tão pouco ativas e um freio tão salutar, os homens, antes selvagens do que maus e mais preocupados em proteger-se do mal que podiam receber do que tentados a fazê-lo a outrem, não estavam sujeitos a rixas muito perigosas; como não tinham entre si nenhum tipo de relações e não conheciam, conseqüentemente, nem a vaidade, nem a consideração, nem a estima, nem o desprezo; como não tinham a menor noção do teu e do meu, nem nenhuma verdadeira ideia da justiça e olhavam as violências que podiam sofrer como um mal fácil de reparar, e não como uma injúria que se deve punir, e nem sequer pensavam em vingança a não ser maquinalmente e no momento, do mesmo modo que o cão morde a pedra que lhe atiram – suas disputas raramente teriam conseqüências sangrentas, se não tivessem motivo mais palpável do que o alimento” (ROUSSEAU, 2005a, p. 193).

O valor desse método reside em possibilitar pensarmos a diferença entre o homem quando não depende de outrem e, por outro lado, quais as modificações que ocorrem com as relações sociais, ou seja, com a dependência. Trata-se de averiguar, para Rousseau, aquilo que é específico do estado em que os homens levam em conta uns aos outros, ainda que um estado diferente deste nunca tenha existido¹¹, a fim de evitar a naturalização de algumas

¹¹ “Pois não é de pouca monta o empreendimento de distinguir o que há de original e de artificial na natureza atual do homem e de bem conhecer um estado que já não existe, que talvez não tenha existido, que

características apenas por serem frequentemente vistas nos homens. Dispensando a análise imediata dos homens ao nosso redor, o conceito de natureza cumpre assim o papel de “limpar preconceitos”, por assim dizer. Fora preciso então definir o que seja da natureza humana para apontar o que não lhe pertence.

Portanto, o conhecimento do homem em sua constituição metafísica cumpre a função de narrar e ajuizar a extensão das corrupções ocorridas na história da sociabilidade humana; por meio da comparação entre o homem originário e o homem tal qual o vemos, se destacam as diferenças entre sua condição originária e atual. Vê-se então um forte elemento de crítica¹². E por ser o instrumento de crítica, este conhecimento não pode ser derivado de casos particulares, para não repeti-los. Por isso Rousseau aponta para a diferença entre conhecer *os* homens e conhecer *o* homem¹³.

Para aquele intento deve-se olhar ao redor de si, mas para este último há que se olhar para longe; o conhecimento que por mais pleno possa haver sobre um indivíduo ou outro não nos leva ao conhecimento do homem, nem mesmo o conhecimento sobre muitos indivíduos. Daí o extenso capítulo *Das Viagens* no *Emílio*; neste, chega o momento em que o aluno precisa sair para conhecer o mundo para que não cometa o erro de sobrepor seus preconceitos, adquiridos no meio em que vive, acima das diferenças existentes em outros lugares, isto é, que não tome o particular por geral através de relações causais arbitrárias. Assim, evidencia-se a limitação de uma análise direta da sociedade: o risco de incompreensão gerada pela parcialidade teórica. Disso infere-se a exigência de um distanciamento metodológico para averiguar aquilo que seja comum a todo homem, porque estando imbuídos de seus costumes, tende-se a distorcer o que lhes difira. Quer-se evitar, portanto, tomar o efeito – o efeito das artificialidades do estado civil – pela causa, e considerar como naturais os comportamentos resultantes dos artifícios próprios do estado de sociedade. Não se tratando de remontar o primeiro homem, de modo temporal, mas de despi-lo de todas as transformações artificiais, nem descrições anatômicas, nem observações naturalistas contribuem a essa investigação¹⁴.

provavelmente jamais existirá, e do qual é necessário, porém, ter noções exatas para bem julgar nosso estado presente” (ROUSSEAU, 2005a, p. 151).

¹² “E esse sentimento deve constituir o elogio de teus primeiros ancestrais, a crítica de teus contemporâneos e o medo daqueles que tiverem a infelicidade de viver depois de ti” (ROUSSEAU, 2005a, p. 162).

¹³ “Nunca conheceremos o homem. Até agora um mortal só conheceu a si mesmo; se, contudo, alguém conheceu bem a si mesmo, isso não é suficiente para julgar sua espécie nem a posição que ela ocupa na ordem moral” (ROUSSEAU, 2009, p. 111).

¹⁴ “Por mais importante que seja, para bem julgar do estado natural do homem, considerá-lo desde a sua origem e examiná-lo, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie, não lhe seguirei a organização através de seus desenvolvimentos sucessivos; não me deterei em pesquisar no sistema animal o que pôde ter sido no começo para torna-se afinal o que é. Não examinarei se, como pensa Aristóteles, suas unhas alongadas não foram a princípio garras recurvas, se não era peludo como um urso e se, andando sobre quatro patas, seus olhares

1.1.1 Liberdade natural ou independência

Diferentemente de uma reconstrução factual, então, importa destacar as qualidades essenciais ou distintivas do humano, a saber: a liberdade, a piedade, o amor de si e a perfectibilidade; sendo a piedade e o amor de si sentimentos anteriores à racionalidade e que se complementam. Primeiramente, observemos que a ideia de homem natural é a ideia de um homem de *poucas necessidades*, todos seus predicados, esmiuçados a seguir, compartilham essa prerrogativa.

Despojando esse ser assim constituído de todos os dons sobrenaturais que pôde receber e de todas as faculdades artificiais que só pôde adquirir mediante longos progressos, considerando-o, em suma, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que alguns, menos ágil do que outros, mas, afinal de contas, organizado mais vantajosamente do que todos. Vejo-o saciando-se sob um carvalho, matando a sede no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu a refeição e assim satisfeitas suas necessidades (ROUSSEAU, 2005a, p. 164).

A ideia de liberdade natural adquirirá maior relevância quando comparada à ideia de liberdade civil – segundo capítulo. Suas principais características a manter-se em mente, para tanto, são as seguintes: a) a liberdade natural é matéria de âmbito interno ao indivíduo (inerente); b) é o elemento de crítica rousseauiano; c) é o elemento que gera o paradoxo: a natureza do homem é se desnaturalizar. Já no estado civil esta independência não é mais possível, e deverá ser suplantada por outro tipo de liberdade: a liberdade civil.

Também chamada de liberdade *discricionária*, se refere a um total arbítrio de cada um em suas ações, trata-se de uma liberdade do tipo mais simples, e diz respeito somente à ausência de impedimento às ações humanas, em outras palavras, trata-se de uma “soberania

dirigidos para a terra e limitados a um horizonte de alguns passos, não assinalavam a um só tempo o caráter e os limites de suas ideias. Não poderia formar sobre esse assunto senão conjeturas vagas e quase imaginárias. A anatomia comparada progrediu ainda muito pouco, as observações dos naturalistas são ainda muito incertas para que se possa estabelecer sobre tais fundamentos a base de um raciocínio sólido; assim, sem recorrer aos conhecimentos sobrenaturais que temos sobre esse ponto, e sem levar em consideração as mudanças que devem ter sobrevindo à conformação, tanto interior como exterior, do homem, à medida que ele aplicava seus membros a novos usos e se nutria com novos alimentos, supo-lo-ei desde sempre com a mesma conformação com que o vejo hoje, andando sobre dois pés, servindo-se das mãos como fazemos com as nossas, levando o olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu” (ROUSSEAU, 2005a, p 163-4).

da própria pessoa na condução de suas ações” (DENT, 1996 , p. 157). Logo, as ideias de hierarquia, subordinação, autoridade e controle seriam ideias estranhas ao homem natural: “Cada pessoa é seu próprio e único juiz e senhor; não existe nenhum outro juiz ou senhor humano perante quem tenha que apresentar-se e prestar contas” (1996 , p. 157). Denota-se assim que não há de antemão quaisquer características humanas que distingam quem subjuga de quem é subjugado.

Por essas razões, essa espécie de liberdade mostra-se bastante limitada; se pensarmos que, uma vez todos a tendo, cada indivíduo não é capaz de impedir que outro a exerça sobre si. Por outro lado, podemos compreender como uma liberdade ilimitada, por não haver nenhum impedimento exterior para que qualquer um a exerça. Finalmente, no estado civil será necessário estancar esta liberdade natural, para então dar lugar à liberdade civil. A moralidade originar-se-á mediante o exercício da liberdade civil, a qual realiza o homem pelas leis autoimpostas. São estas que previnem a dependência entre os contratantes, ocorrida ao exercer a liberdade natural inseridos no estado civil – assunto do segundo capítulo. Trata-se de delinear em que medida cada um, colocando-se sob a direção da vontade geral, realiza-se como cidadão e, concomitantemente, como homem.

*

Para Rousseau, “não é tanto o entendimento quanto a sua qualidade de agente livre que confere ao homem sua distinção específica entre os animais” (2005a, p. 173). O que traz o seguinte paradoxo: a liberdade permite que o homem aja na direção contrária à sua natureza, sendo capaz de, já no estado civil, torná-lo escravo. Porém, não é o caso de que, desta feita, se figure um novo homem; ao contrário, é o próprio desenvolvimento de suas características distintivas, como a liberdade e a perfectibilidade, que possibilita o afastamento de sua natureza, ou, de outro modo, sua efetivação, matéria do *Contrato Social*. Então o homem desnatura-se, mas suas qualidades essenciais permanecem intrínsecas: “É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever-te de acordo com as qualidades que recebeste, que tua educação e teus hábitos puderam depravar, mas que não puderam destruir” (ROUSSEAU, 2005a, p. 162).

Distintamente, o animal não se afasta de seus instintos mesmo quando isto lhe é vantajoso, e o homem, muitas vezes, delibera em seu prejuízo, porque antes de agir precisa ponderar e avaliar as situações e, assim, abre a possibilidade ao erro, ao buscar, justamente, o que seja melhor para si:

Assim é que uma pomba morreria de fome perto de uma bacia cheia das melhores

carnes e um gato sobre pilhas de frutas ou de grãos, conquanto ambos pudessem muito bem nutrir-se com os alimentos que desdenham se tivessem a ideia de prová-los. Assim é que os homens dissolutos se entregam a excessos que lhe causam a febre e a morte, porque o espírito deprava os sentidos e a vontade fala ainda quando a natureza se cala (ROUSSEAU, 2005, p. 172-3).

Neste ponto Rousseau introduz o elemento da reflexão¹⁵, tão caro a suas ponderações sobre a história da corrupção, por meio da qual o homem passa a ter um novo horizonte de ideias e, ao mesmo tempo, torna ativas as paixões humanas. As quais se desenvolvem possibilitadas por outra qualidade distintiva dos homens, a faculdade de se aperfeiçoar (*perfectibilidade*), a qual possibilita ao homem a saída de seu estado originário. Mas, para isso, é necessário ao homem que haja imaginação e também que lhe falte algo, que algo não esteja perfeito em sua constituição ou no meio onde vive; pois, estando satisfeitas as suas necessidades, não há porque dispender desejos e, se for pouco o conhecimento, não almeja a bens maiores. Observa-se que Rousseau concebe uma intrínseca relação entre reflexões e paixões, sempre permeadas por necessidades contingentes:

Digam o que disserem os moralistas, o entendimento humano deve muito às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem muito também: é pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só buscamos conhecer por desejarmos usufruir, não sendo possível conceber porque aquele que não tivesse desejos nem temores se daria ao trabalho de raciocinar. As paixões, por sua vez, originam-se de nossas necessidades, e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas conforme as ideias que se pode ter delas, ou pelo mero impulso da natureza; e o homem selvagem, privado de qualquer tipo de luzes, só experimenta as paixões dessa última espécie; seus desejos não ultrapassam suas necessidades físicas (ROUSSEAU, 2005a, p. 175).

Uma situação ausente de imaginação¹⁶, insatisfação e conhecimento inibe que sua alma se agite, o homem vive apenas a situação presente e não se preocupa mais com o dia de amanhã do que o necessário para sua proteção e sobrevivência: “Sua alma, que nada agita, entrega-se apenas ao sentimento de sua existência atual, sem nenhuma ideia do futuro, por mais próximo que possa ser, e seus projetos, limitados como as suas vistas, mal se estendem ao fim do dia” (ROUSSEAU, 2005a, p. 176). Destaca-se o papel das contingências, das “novas circunstâncias”, para ativar também a faculdade de “procurar se aperfeiçoar” e pensar no futuro. A *perfectibilidade* é uma faculdade que desenvolve as outras faculdades, e pode tanto fazer o homem “elevar-se acima de si mesmo” (como é basicamente a proposta do

¹⁵ “[...] quase ousou assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado (ROUSSEAU, 2005a, p. 169)”.

¹⁶ “Suas módicas necessidades encontram-se tão facilmente ao alcance da mão e ele está tão longe do grau de conhecimentos necessários para desejar adquirir outros maiores, que não pode ter nem previdência, nem curiosidade” (ROUSSEAU, 2005a, p. 176).

Contrato Social), como torná-lo o “tirano de si mesmo”.

Seria triste para nós sermos forçados a convir que essa faculdade distintiva, e quase ilimitada, é a fonte de quase todas as infelicidades do homem; que é ela que o tira, por força do tempo, dessa condição originária em que ele passaria dias tranquilos e inocentes; que é ela que, fazendo desabrochar com os séculos suas luzes e seus erros, seus vícios e suas virtudes, torna-o com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza (ROUSSEAU, 2005a, p. 174).

1.1.2 Identificação e amoralidade

O homem caracterizado por Rousseau teria, em estado de natureza, uma espécie de identificação com seus semelhantes, a qual, no estado civil, seria substituída pela comparação, produtora da desigualdade moral ou política, que traz também a infelicidade dos homens, pois, ao compararem-se, vivem sob o jugo dos que o rodeiam¹⁷. O aprimoramento da atividade reflexiva lhe permite suspender impressões imediatas e estabelecer conjecturas que terão, como consequência, uma ação diferente da ação que seria natural e imediata, por exemplo, quando um indivíduo depara-se com o sofrimento alheio. A atividade reflexiva, que lhe afasta de seus sentimentos imediatos, engendra sua degradação, pois abre margem a negar sua piedade natural – o que ocorre, por exemplo, ao submeter um semelhante a seus caprichos –, igualmente, contraria sua liberdade, na medida em que, na submissão de seus semelhantes, também se torna dependente deles, pois passa a necessitar de suas relações.

*

Pode-se impunemente degolar seu semelhante embaixo da sua janela, basta-lhe por as mãos sobre os ouvidos e argumentar um pouco consigo mesmo para impedir a natureza, que nele se revolta, de identificar-se com aquele que assassina. O homem selvagem não tem esse admirável talento e, por falta de sabedoria e de razão, vem-lo sempre entregar-se estouvadamente ao primeiro sentimento de humanidade (ROUSSEAU, 2005a, p. 192).

A repugnância de ver sofrer um semelhante, a piedade, é, portanto, anterior à reflexão, à ativação da razão, sendo esta mesma a responsável por mitigar sua presença. Ou seja, o impulso por acudir alguém que sofre não é uma operação mental através da qual se avalia a

¹⁷ “É impossível que um homem constantemente relacionado na sociedade e incessantemente ocupado em fingir diante dos outros não finja um pouco consigo mesmo e, ainda que tivesse tempo de estudar-se, ser-lhe ia quase impossível conhecer-se” (ROUSSEAU, 2009, p. 75).

pertinência para tal. Note-se, não se trata da obediência a um dever, o que ocorrerá somente em sociedade, a partir do desenvolvimento das faculdades. Os cálculos racionais que operamos em sociedade, e que nos impelem em muitas situações a não ajudar outrem, mesmo que inicialmente tenhamos vontade, são ulteriores ao primeiro sentimento que se volta a acudir o semelhante, para Rousseau.

[...] para amenizar, em certas circunstâncias, a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de se conservar antes do nascimento desse amor, tempera o ardor que ele tem por seu bem-estar com uma repugnância inata em ver sofrer seu semelhante. [...] Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males quanto o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem por preceder nele o uso de qualquer reflexão, e tão natural que os próprios bichos às vezes dão sinais perceptíveis dela (ROUSSEAU, 2005a, p. 189).

A piedade e o amor de si são assim, para Rousseau, dois princípios complementares, haja vista que a piedade faz o indivíduo voltar-se para o outro, enquanto o amor de si diz respeito ao impulso pela própria conservação; um e outro princípio equilibram-se.

Estando tais características no campo anterior à razão¹⁸, denota-se a ausência de moralidade na ideia de homem natural, uma vez que este indivíduo é bom de forma espontânea, imediata. E será em sociedade, racionalmente, que *mediará* tantos seus vícios como suas virtudes. Do que depreendemos que a ideia de bondade intrínseca ao humano é uma ideia negativa¹⁹, consoante ao desconhecimento e falta de interesse no prejuízo de outrem. A benevolência antecede, portanto, às polarizações entre certo e errado, justo e injusto, e se constitui, fundamentalmente, pela ausência da atividade reflexiva – a qual origina, segundo Rousseau, a astúcia enganadora. Ademais, não existindo propriedade nem hierarquia, a astúcia não encontra terreno, não há o que conquistar antes que se estabeleça a diferença entre o “meu” e o “dele” ou, sem que haja um superior e um subordinado.

O homem natural dispõe tão somente de uma prudência que lhe permite ter os mínimos cuidados necessários para com o meio onde vive. Na medida em que essa prudência se desenvolve, para que esteja mais protegido das ameaças ao seu redor, aumenta a sua superioridade sobre os outros animais, porque conta com uma ferramenta que lhe dá

¹⁸ “Tal é o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal é a força da piedade natural, que os costumes mais depravados ainda tem dificuldade de destruir [...]” (ROUSSEAU, 2005a, p. 190); e: “É a razão que engendra o amor-próprio e é a reflexão que o fortalece; é ela que faz o homem ensimesmar-se; é ela que o separa de tudo quanto o incomoda e aflige” (2005a, p. 192).

¹⁹ “[...] a mesma causa que impede os selvagens de usar da razão, como pretendem nossos juristas, impede-os ao mesmo tempo de abusar de suas faculdades [...], de sorte que se poderia dizer que os selvagens não são maus justamente por não saberem o que é serem bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas sim a calma das paixões, e a ignorância dos vícios que os impedem de proceder mal (ROUSSEAU, 2005a, p. 189).

vantagem para com os outros: ele passa a conhecê-los e a avaliá-los. Assim, a falta de força e de outras qualidades físicas, necessárias para a sua defesa, é compensada pelo uso de armadilhas e artimanhas – é assim que Rousseau mapeia o estado de natureza e, pouco a pouco, a saída deste.

Nasce, então, o primeiro sentimento de orgulho, que vem da percepção de poder conhecer os outros e o seu meio melhor do que eles e, assim, sujeitá-los se considerar necessário. Movimento que se intensifica no estado civil, quando ele passa a se diferenciar perante a natureza e, portanto, a comparar-se. Diferentemente, sendo pouco desenvolvida sua capacidade reflexiva no estado de natureza, o homem não conta com muitos artifícios, não tem propriamente engenhosidade, nem astúcia.

O *amor de si*, que dizia respeito apenas à conservação de si mesmo²⁰, é, em sociedade, substituído pelo *amor próprio*, que agora já não é mais um sentimento baseado apenas no interesse de conservar o próprio corpo, mas no interesse de ser considerado melhor que o outro. Em suma, enquanto o amor a si mesmo diz respeito unicamente a um sentimento da própria conservação, o orgulho de si ou amor próprio, que poderia ser tomado por um impulso humano, é verificado como resultado da socialização, uma afecção baseada na comparação com o outro. Sentimento este que assume, em sociedade, o lugar ocupado anteriormente pelo amor de si, e sua presença será um dos elementos a impossibilitar que os homens ajam bem de forma espontânea, razão pela qual é preciso então fornecer garantias objetivas para tal.

É interessante notar que no *Contrato* uma das principais preocupações será frear o alcance do amor próprio, estabelecendo um modo pelo qual os indivíduos estejam impedidos de manter relações de subjugo entre si. E enquanto em estado de natureza os homens seriam, por assim dizer, “automaticamente bons”, eles teriam como que um “senso de justiça”, uma vez em sociedade, mesmo que os homens possam preservar, em alguma medida, tais qualidades, a simples confiança nisto não fornece as garantias então necessárias. Nesse momento, incerta e duvidosa é a manutenção das boas ações se os homens não forem para tal obrigados, já que a presença ativa da razão engendrará seus erros de entendimento e lhe afastará do cumprimento imediato da piedade. Ademais, a intensificação das paixões lhes mostrará novos interesses.

A “passagem” do estado de natureza para o estado civil se dará por dois fatores, um interno, a saber, a perfectibilidade, e outro externo ao homem, são as contingências, como desastres naturais, por exemplo, a fazerem os homens passarem por *necessidades* que tenham

²⁰ “[...] sendo o estado de natureza aquele em que o cuidado com a nossa conservação é menos prejudicial à conservação alheia” (ROUSSEAU, 2005a, p. 188).

como consequência a intensificação de suas relações.

O homem selvagem, entregue pela natureza unicamente ao instinto, ou melhor, compensado daquele que talvez lhe falte, por faculdades capazes primeiro de o substituírem e depois de elevá-lo muito acima do que era, começará, pois, pelas funções puramente animais: perceber e sentir será seu primeiro estado, que lhe será comum a todos os animais. Querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma até que *novas circunstâncias* nele provoquem novos desenvolvimentos (ROUSSEAU, 2005a, p. 174, grifo nosso).

Vimos, então, que no estado de natureza há uma *identificação* entre os homens, o homem é um “inteiro consigo mesmo” (ROUSSEAU, 2005a, p. 165), já no estado civil essa identificação é substituída pela *comparação*, a existência de cada homem é ditada pela sua relação com os outros indivíduos que fazem parte dessa sociedade, e ele ou precisa dos outros, ou subjuga-lhes. Esta noção é importante porque veremos, no capítulo a seguir, como essa primeira *existência absoluta* dará lugar a uma *existência relativa*, esta última caracterizadora da nova condição com a qual o homem se deparará em sociedade. Enfim, o sentimento de unidade, que percorre toda a descrição do homem natural, dá lugar a um homem cindido no estado civil, o qual passa a presumir a possibilidade de um desenvolvimento, em que o dia de hoje, para esse homem, não é, necessariamente, igual ao de amanhã.

1.2 Natureza e civilização

Começamos, pois, por descartar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem tomar as pesquisas que se podem realizar sobre esse assunto por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados para esclarecer a natureza das coisas do que para lhes mostrar a verdadeira origem, e semelhantes aos que fazem, todos os dias, os nossos físicos sobre a formação do mundo (ROUSSEAU, 2005a, p. 161).

Diferentemente do que possa ser entendido numa leitura apressada, Rousseau não assenta os princípios do direito político na natureza, embora esta noção ocupe um papel importante, pois, segundo o filósofo, o direito político só pode se basear na vontade livre e no consentimento, ou seja, nas leis autoimpostas – fatores ausentes no estado de natureza²¹. É

²¹ “Sobre o que precede, poder-se-ia acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, porquanto o impulso do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei

sob este panorama que Rousseau articula os temas primordiais do *Contrato Social*: vontade geral, soberano, bem comum, liberdade civil e lei. O pacto social, nos termos expostos, apresenta as condições políticas para propiciar o desenvolvimento das faculdades humanas – assunto do capítulo dois desta dissertação –, de forma a, na vida civil, permitir a conformidade do homem com suas características constitutivas.

Todavia, há um sentido específico nesta afirmação; pois os sentimentos naturais não têm uma sobrevida sem percalços em tal contexto, é necessário um aparato, que, paradoxalmente, não é natural, para propiciar que os sentimentos naturais não sejam minados. Rousseau está preocupado com que os homens sejam impelidos a não serem bons na sociedade civil, ciente de que uma bondade absoluta, como seria em estado de natureza, não é possível. Assim, procura que, ao menos, não haja um impedimento para o exercício dos sentimentos constitutivos dentro do novo quadro de possibilidades. Mas, para isso, se faz necessário um aparato construído na esfera pública que possibilite a realização do bem comum, e que as vontades individuais não se sobreponham a este. Esta é a força da lei, a força de sua impessoalidade – exposta no próximo capítulo.

O problema do direito político em Rousseau passa pela noção de homem civil, conceito esse que, para sua compreensão, exige primeiramente o estabelecimento do que seja o homem em si – assunto deste capítulo. Ou seja, é para compreender o homem civil que se remonta o que é o homem à revelia do estado civil, como o homem seria na ausência de relações entre seus semelhantes. Porém, não é o caso de estabelecer algum tipo de relação causal entre homem natural e homem civil, trata-se de compará-los; tal é o recurso metodológico que Rousseau utiliza para que não se confunda o que é da natureza com o que é circunstancial. Veremos que, no estado civil, o homem terá sua independência originária substituída pela liberdade civil.

Não obstante a filosofia de Rousseau situe-se preponderantemente entre os campos *natureza e civilização*, devemos perguntar pelo sentido específico dessa relação. Afinal, por que conjecturar o estado de natureza? Delinear a noção de homem natural se faz premente para compreender, justamente, sua concepção de homem civil. Assim inicia o segundo *Discurso*: “O mais útil e menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem, e ousa dizer que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil do que todos os grossos livros dos moralistas” (ROUSSEAU, 2005a, p. 149). O conhecimento da fonte de desigualdade entre os homens é precedido pelo

que se prescreveu a si mesmo é liberdade” (ROUSSEAU, 2006b, p. 26).

conhecimento do próprio homem e, para isso, se faz necessário discernir entre o homem tal qual o formou sua natureza e as mudanças circunstanciais que diferem, e em que medida, de sua constituição original.

Portanto, para Rousseau, não se trata de pensar o homem civil como emanado do homem natural, não há esta relação derivativa, mas sim a compreensão de que o homem natural é, por oposição, aquele depurado de todo artifício próprio, por sua vez, do homem civil. Rousseau, ao analisar a condição civil – e esta é, de fato, a sua preocupação – verificou a necessidade de expurgar o homem de todo artifício, para que pudesse, assim, discorrer acerca do homem tomado em si mesmo, e não relativo a esta ou àquela circunstância. Numa espécie de processo de purificação, passa do homem civil ao homem natural para, então, retornar àquele; o que justifica este movimento é evitar a naturalização indevida de artifícios, a fim de balizar a confusão entre aquilo que seja necessariamente do homem e aquilo que poderia não ser, o circunstancial.

Que meus leitores não pensem que ouse gabar-me de ter visto o que me parece tão difícil de ver. Comecei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjecturas, não tanto com a esperança de resolver a questão quanto com a intenção de esclarecê-la e reduzi-la a seu verdadeiro estado (ROUSSEAU, 2005a, p. 151).

Esta citação ilustra o lugar que a temática do segundo *Discurso* ocupa no tangente ao problema do direito político, este abordado, todavia, especialmente no *Contrato Social*. Afirmar que Rousseau pretendia alterar o estado da questão significa que passara da abordagem de viés histórico para buscar então o fundamento normativo do Estado. Esboça um estado de natureza fictício voltando-se para o estabelecimento de uma ulterior compreensão do estado presente, no sentido de delimitar o que seja ou não aceitável.

Trata-se de pôr o real à prova pelo critério do possível. Quando Rousseau afirma: “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, considerando os homens tais como são e as leis tais como podem ser” (2006b, p. 7), não se refere nem à busca pelas origens da ordem jurídica, nem ao estabelecimento das estruturas do aparelho do direito, mas às condições que possibilitam sua inteligibilidade e sua validade (cfe Goyard-Fabre, 2007). Derathé igualmente lembra: “No estudo da natureza humana, também é preciso abster-se intencionalmente de recorrer à história e de se apoiar mais nela do que no raciocínio” (2009, p. 122).

1.2.1 Do campo dos fatos e do campo do direito

Então é a partir de um estranhamento sobre os entendimentos de liberdade e felicidade em seu tempo que Rousseau constrói uma metáfora para além das relações imediatamente observáveis – e essa toma o tom de crítica à ideia de progresso – considerando que a realidade imediata, por si só, nada diz sobre o fundamento ou a justificação para o modo como os homens se organizaram socialmente ao longo dos tempos. Mas dizem respeito apenas ao “estar forçado à obediência”, quando se faz premente estabelecer o que, afinal, *obriga* à obediência – o que veremos no próximo capítulo. E é pela diversidade de interpretações que se mostra necessário situar os pressupostos teóricos rousseauianos.

Pior, um número de estudiosos de Rousseau inferiu o suposto caráter confuso ou autocontraditório de sua obra a partir do inegável fato de que seus escritos inspiraram movimentos amplamente divergentes, descurando a notória propensão de discípulos a distorcer a filosofia de seu mestre pela seleção daquilo de que necessitam. Muitos pensadores têm sofrido nas mãos de comentadores, mas poucos têm tido de suportar tanto quanto Rousseau. Afirmações conflitantes, enunciadas com igual convicção, têm obscurecido aquela integridade de seu pensamento sobre a qual tão frequentemente insistia (GAY, 1999, p. 8).

Um dos aspectos propícios à confusão de leitura se dá por que Rousseau tratou dois elementos: o problema do fundamento da autoridade e, também, o da origem do Estado. Assim, inúmeras críticas lhe são endereçadas tendo por motivação a recusa de sua teoria como uma boa explicação histórica da origem das sociedades políticas. Recusa essa que é, em primeira instância, pertinente, pois sequer seu objetivo foi voltar-se diretamente para os dados empíricos e esmiuçar a sucessão de fatos, mas sua preocupação residiu em definir qual seja o fundamento da autoridade. Tampouco forneceu a receita para sua aplicação: “Sou observador, e não moralista. Sou o botânico que descreve a planta. É ao médico que cabe regular seu uso” (ROUSSEAU, 2009, p. 74).

Então há um problema de foco em tal crítica; a constatação de que a teoria do contrato não possui relação com os fatos, uma vez que não há um exemplo de Estado que tenha por origem um contrato nos moldes do *Contrato Social*, nada diz sobre a validade de tal teoria. Ao contrário, há um sentido subversor na teoria política de Rousseau que faz requerer um distanciamento da realidade imediata, para que seja possível pensar-lhe diferente²². Se

²² A seguinte passagem ilustra o quão Rousseau pensou diferente seu tempo, lhe impingindo desassossego: “Foi essa a impressão que causou nos líderes intelectuais do Iluminismo francês. Eles viram atuando aí uma força *demoníaca*, um possesso irrequietamente agoniado que nesse desassossego torturante ameaçava roubar toda tranquilidade de suas próprias posses intelectuais na qual acreditavam estar firmes e seguros” (CASSIRER,

dissolvida a confusão entre *fato* e *direito*, esta objeção também se dissolve: o problema político compõe-se de um problema psicológico, a origem das sociedades, e de um problema jurídico, o fundamento da autoridade.

Há que se diferenciar os motivos pelos quais os homens renunciam à independência original, do ato ou da convenção que pode tornar essa autoridade legítima (escopo do *Contrato*), evitando a sobreposição do aspecto psicológico com o aspecto jurídico. O erro consiste em fazer da verificação factual o critério para a explicação jurídica; fazer essa distinção é o que permite a Rousseau referir, alternadamente, à legitimidade do corpo político e aos aspectos históricos, estes últimos geralmente eivados de críticas – no tom da segunda parte do segundo *Discurso*. Este caso ocorre frequentemente por oposição de análise, por contraste.

No *Prefácio de Narciso*, através de uma nova explicação do primeiro *Discurso*, Rousseau torna claro que não pretende realizar uma crítica de cunho metafísico-moral às ciências e às artes em si, mas uma crítica do aspecto ideológico considerando seu próprio tempo. Esses recursos teóricos não constituem o que poderia ser considerado um deslize conceitual (numa comparação com o *Contrato Social*), mas antes justamente aquilo que propicia o ordenamento necessário para evitar a confusão entre os dois aspectos mencionados que devem permanecer distintos, e que, todavia, se referem mutuamente ao estado da questão. Se Rousseau menciona questões históricas, não é porque constituam seu objeto primeiro de investigação, mas sim porque é diante desses problemas, de viés empírico, que engendra o que seja propriamente seu objeto de investigação. Isto é: como tornar as relações sociais politicamente legítimas, em outras palavras, como fazer a recusa do império da força que se enverniza pela hierarquia.

Isso aludido, diluem-se as posições que negligenciam o estatuto especulativo da ideia de homem natural, bem como as que tomam as concepções de Rousseau como precursoras necessárias da Revolução Francesa e, ainda, aquelas que as reduzem a um conjunto de reformas institucionais da educação, como muitas vezes refere-se ao *Emílio* (cfe Garcia, 2004). Dentre estas interpretações há em comum a incompreensão dos preceitos que destaca, por exemplo, nesta mesma obra, quais sejam: “para bem julgar os governos existentes é necessário primeiro saber o que eles devem ser e, antes de tudo, estabelecer regras para as observações”, como uma escala; trata-se dos “princípios de direito político”. Portanto, o escopo da filosofia política de Rousseau é composto pela criação destas “regras para as

observações” (ROUSSEAU, 2004, p. 677-8).

Os princípios do direito político visam estabelecer os parâmetros para julgar as sociedades existentes, logo, não podem ser confundidos com os princípios do direito positivo²³, uma vez que os antecedem logicamente. São princípios formadores de uma condição de análise, uma escala, que permite avaliar as distâncias entre estes princípios e as sociedades reais. Portanto, o direito não se origina de observações empíricas, mas, ao contrário, deve-se descartar a análise factual para chegar ao cerne da questão, não se trata de verdades históricas, mas de raciocínios hipotéticos e condicionais²⁴ que visam esclarecer a natureza das coisas, não determinar sua origem. Rousseau nega, assim, o esquema causalista, mostrando a necessidade de examinar os fatos pelo direito.

Como constata Claudio Boeira Garcia, “a exatidão especulativa da ideia de homem livre e benevolente instala a crítica da origem e da radicalização do mal-estar na condição do homem social” (2004, p. 662). Aí reside uma explicação acerca do homem de cunho metafísico, porque situada para além da constatação do mal-estar corrente, para a explicação do porquê de isto não advir da própria condição humana, considerada em si mesma, mas tão somente como decorrência da combinação de certos aspectos da condição humana, os quais, todavia, só se desenrolam em um conjunto de contingências, e podem ou não ocorrer, não são, portanto, necessárias. Dito de outro modo, para Rousseau, a condição humana é paradoxal, pois a liberdade uma vez posta em atividade permite tanto o exercício das virtudes como dos vícios.

Chegamos ao ponto em que se verifica uma “mudança de condição”, contudo não se trata de uma mudança essencial, entre o estado de natureza e o estado civil. Podemos afirmar, portanto, que a construção do artifício teórico-metodológico do estado de natureza tem por função explicitar a real preocupação do filósofo, a saber: a condição em que o homem encontra-se *na* civilização: um “mal-estar produzido e agravado, gradualmente, ao longo de um tempo cuja origem só é alcançada pelo recurso à imaginação” (ROUSSEAU, 2004). Esta posição teórica advém pela negação; em outras palavras, como não encontramos de imediato quaisquer prerrogativas para as relações de poder entre os homens dadas historicamente, verifica-se o ofuscamento, tanto da origem (o processo pelo qual isso se deu), como do fundamento, (ou sua inteligibilidade), o “porquê *deve* ocorrer assim”.

²³ “O único moderno em condições de criar essa grande e inútil ciência teria sido o ilustre Montesquieu. Mas ele não se preocupou com tratar dos princípios do direito político; contentou-se com tratar do direito positivo dos governos estabelecidos, e nada no mundo é tão diferente quanto esses dois estudos” (ROUSSEAU, 2004, p. 676-7).

²⁴ “[...] ele não pode dizer a pureza originária do homem senão paradoxalmente, mediante o artifício, a ficção” (FONTES FILHO, 2005, p. 215).

É o que interroga o chamado raciocinador violento no *Manuscrito de Genebra*: “por que devo obedecer?”. Motivo pelo qual há que se lançar mão de uma metáfora independentemente de relações imediatamente verificáveis. Principalmente, em se tomando como premissa a liberdade como característica constitutiva do humano; em que uma convenção não pode ter como motivo de obediência seu próprio conteúdo e, dado que uma convenção constitui uma relação bilateral, ambas as partes precisam encontrar razões para interessarem-se no acordo – ademais, é necessário que ambos contem com capacidade razoável de ajuizar – aspecto este último do qual trata precisamente a relação apresentada no *Emílio* entre o ser homem e o ser cidadão²⁵.

1.3 Da ambivalência das convenções

É irônico o modo como Rousseau compreende a ideia de convenções; se, por um lado, no *Emílio* há muitas menções a que o aluno em questão despreze as convenções estabelecidas, e aja preponderantemente com vistas a seu sentimento, a seu “coração”; em outros momentos, especialmente no *Contrato Social*, endossa as convenções como a única via capaz de manter a esfera do direito, em oposição ao campo da força²⁶ – este último aspecto é o mais importante na presente pesquisa. As convenções, no sentido em que Rousseau propõe um afastamento, dizem respeito aos preconceitos de uma época, ou a tudo aquilo que foi instaurado de forma arbitrária e que não se pode dizer *necessário*. Referem-se, portanto, às diferenças hierárquicas que servem tão-somente para discriminar quem subjuga de quem sofre o subjugo, mas são desprovidas de justificação ou legitimidade – note-se que Rousseau reconhece o caráter de artificialidade inerente à sociedade, porém pretende, especialmente no *Contrato Social*, estabelecer o modo pelo qual isto não seja sinônimo de arbitrariedade.

Enquanto as convenções entendidas como opostas ao mando da força dizem respeito a decisões e acordos, os quais devem derivar do povo e direcionar-se ao bem comum. Há,

²⁵ Sobre essa questão, ver “A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau”, de Natália Maruyama.

²⁶ Em suma, boa parte da teoria política de Rousseau, assentada na procura pelo estabelecimento do que seja, afinal, *o que pode legitimar as relações no estado de sociedade*, consiste no embate contra o argumento do *direito do mais forte* – versado especificamente no capítulo III, Livro I, do *Contrato Social*: “Convenhamos, pois, que a força não faz o direito, e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos” (ROUSSEAU, 2006b, p. 13).

portanto, uma diferença consoante à esfera da autonomia, esta presente de forma mais acirrada no segundo caso e enfraquecida no primeiro, ou seja: nas passagens em que Rousseau se manifesta numa direção favorável às convenções, se inclina à ideia de liberdade positiva²⁷. Enquanto, ao rejeitar as convenções, preocupa-se tão-somente em proteger o indivíduo da maré de preconceitos sociais e em conservar sua capacidade de juízo.

Contudo, atentemos: o que é isso senão a eliminação da heteronomia? Podemos compreender, portanto, que mesmo a rejeição rousseuniana das convenções direciona-se indiretamente à defesa da liberdade que depois se dará, justamente, através de convenções. Uma vez que, mesmo sendo através convenções instauradas historicamente que o homem se corrompe, é somente através das próprias convenções que pode subverter esta sistemática. Porém, agora, como convenções legítimas. Portanto, Rousseau nega as convenções vigentes para abrir terreno às convenções que *devem* ser instauradas.

No primeiro caso, Rousseau volta-se para que o indivíduo se mantenha isento de maldade, mais próximo de sua condição natural, ao rechaçar as convenções históricas, e não está se referindo aí então à criação de uma ordem social, mas apenas à manutenção de um indivíduo (*Emílio*) *a despeito* da ordem vigente. E, quando volta-se à criação de uma ordem social é que requer uma ação positiva, a manutenção da liberdade através de leis autoimpostas, através de convenções nos moldes do *Contrato*.

Especificamente no *Emílio*, por ter a educação como escopo, é forte a preocupação com que o aluno não se deixe arrastar por opiniões correntes, que não as absorva antes de adquirir a capacidade de juízo; nesse sentido, não há contradição com relação ao que expõe no *Contrato Social*. Visto que aí se direciona para a criação de convenções e não para a sujeição a convenções previamente existentes. No primeiro viés, destaca a ausência de legitimidade nas convenções tais quais existem historicamente e, na outra perspectiva, expõe o modo pelo qual as relações sociais podem ser legítimas e não fruto de arbitrariedades. No segundo capítulo, veremos como Rousseau compreende a saída para as críticas que endereça à sociedade vigente a partir do próprio campo das *artificialidades*, ou seja, a condição do estado de sociedade que propicia a corrupção humana é a mesma que permite sua elevação.

As diferenças supracitadas decorrem ainda do pano de fundo das duas obras, enquanto

²⁷ Ressalva. A respeito desta questão, é elucidativa a posição de José Oscar de Almeida Marques, para o qual a liberdade segundo Rousseau se define para além dos termos negativa e positiva: “Recorro inicialmente às familiares noções de liberdade negativa e positiva de Isaiah Berlin, mas proponho que devemos ir além delas e reconhecer que, longe de estar introduzindo um novo conceito de liberdade, Rousseau compreendeu, mais profundamente que seus antecessores, as condições que devem presidir ao exercício da liberdade política de forma compatível com os requisitos da vida em sociedade” (MARQUES, 2010, p. 99).

o *Contrato* situa-se no plano ideal, o *Emílio* é composto tanto por essa idealidade – o personagem Emílio é imaginário –, como de uma perspectiva real – a sociedade na qual este aluno está inserido –, e, por essa razão, as convenções são objeto de crítica, enquanto convenções vigentes. Mas são também elogiadas, enquanto potencialidade.

1.4 Natureza e Estado

Pelas razões expostas ao longo deste capítulo, seguimos a interpretação segundo a qual a teoria do Estado é correlacionada à teoria do estado de natureza. Esta é a perspectiva de Robert Derathé – contrária a de Vaughan, por exemplo, que pressupõe a separabilidade da teoria do Estado da teoria do estado de natureza, em Rousseau. Mas cabe destacar que a relação compõe-se, fundamentalmente, pela oposição entre estado de natureza e estado civil e não por uma derivação deste a partir daquele.

Se me estendi tanto sobre a suposição dessa condição primitiva, foi porque, tendo de destruir antigos erros e preconceitos inveterados, achei que devia escavar até a raiz e mostrar, no quadro do verdadeiro estado de natureza, como a desigualdade, mesmo natural, está longe de ter nesse estado tanta realidade e influência como pretendem nossos escritores (ROUSSEAU, 2005a, p. 197).

Ao mencionar a desigualdade, ‘mesmo natural’, está abordando as desigualdades físicas, as quais não nega, mas o que rechaça é a derivação do direito a partir destas (a desigualdade moral ou política), que implicaria na derivação do direito pela força física.

Quanto à questão da *lei natural*, é pertinente a observação de Derathé, de que, para Rousseau, as leis positivas são *inspiradas* na lei natural, e a ela subordinadas, assim, não podem contradizê-la. No entanto, “lei natural” aqui tomará um caráter bastante distinto do aspecto jurídico das leis convencionadas no estado civil, afinal, devemos lembrar: para Rousseau não pode haver direito, nem moral, *fora* do estado civil. Para Derathé a lei natural sofre um movimento, em Rousseau, que modifica seu sentido: Rousseau transporta a lei natural do estado de natureza para o estado civil, sendo superior, porém não anterior à lei civil; “ele declara também nula e ilegítima toda disposição que, embora consagrada várias vezes pelos Editos e pelos Atos constitucionais, seja contrária ao Direito, isto é, aos princípios da razão, tais como foram formuladas no Contrato Social” (DERATHÉ, 2009, p. 180). Trata-se, portanto, da *coerência*, e não do retorno, para com a natureza; o que é instinto e bondade

no estado de natureza torna-se justiça e razão no estado civil.

2 A LIBERDADE CIVIL COMO FATOR DA EFETIVAÇÃO HUMANA NO PLANO DA SOCIABILIDADE EM ROUSSEAU

Há uma distinção crucial em como Rousseau elabora a ideia de liberdade no contexto da natureza humana, como vimos no capítulo passado, e, por outro lado, como essa ideia é circunscrita no contexto da civilização. Contudo, é fundamental localizar as relações entre estas facetas no que nelas convergem, visto que não se trata de uma antinomia completa, mas de um afastamento dentre determinados aspectos do mesmo conceito. Em particular, entre, por um lado, um pleno e irrestrito exercício de arbítrio e, diferentemente, um impedimento de subjugar-se aos caprichos e ditames de outrem; ao primeiro caso denominamos independência, por último, temos ligeiramente a caracterização da liberdade propriamente dita aos moldes do *Contrato Social*; a liberdade civil.

Visto isso, analisamos a preocupação de Rousseau no que se refere, especialmente, ao tema da liberdade civil; e demonstramos, sob esse prisma, a liberdade, enquanto elemento da condição humana, como componente primordial da exigência política de legitimidade. Já que o problema exposto no *Contrato* vem a ser: como resolver a inescapável convivência entre os homens de modo a não aniquilar o que lhes há de originário e, mais ainda, como fomentar o que se define como *humanidade* uma vez diante das novas exigências atinentes ao estado civil.

As referências acerca da natureza humana e do estado de natureza costumeiramente restringem-se a caracterizar esses conceitos alheios da reflexão acerca da civilização. Distintamente, procuramos expor o espaço sistemático destes conceitos enquanto o que caracteriza a humanidade à dispensa da historicidade, como recurso comparativo; e, com mais enfoque, quais as exigências demandadas ao homem em estado civil. Nesse sentido, importa demonstrar as diferenças encontradas no hipotético estado de natureza e no estado civil, como base para evitar a confusão em considerar-se possível agir na civilização do mesmo modo que em estado de natureza. Isto é, mostramos no capítulo anterior que a liberdade é um traço da natureza humana para Rousseau, mas como preservar tal liberdade se ao mesmo tempo está obstruído o acesso ao comportamento natural?

Este capítulo propõe então evidenciar que Rousseau concebeu a própria civilização como, não apenas aquilo que traz a corrupção humana, mas, mais ainda, o lugar onde as

características constitutivas do homem podem verdadeiramente se efetivar. Quanto a isso, é elucidativo destacar trechos por vezes negligenciados, como este:

A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. Só então, assumindo a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o do apetite, o homem, que até então não levava em conta senão a si mesmo, se viu obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir seus pendores. Conquanto nesse estado se prive de muitas vantagens concedidas pela natureza, ganha outras de igual importância: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem amiúde a uma condição inferior àquela de que saiu, deveria bendizer sem cessar o ditoso instante que dela o arrancou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem (ROUSSEAU, 2006b, p. 25-6).

Esta passagem permite-nos colocar como pano de fundo a interpretação de que Rousseau atentou significativamente para o problema da definição da condição humana, precisamente, em estado de sociedade. A despeito do que poderia parecer, uma vez que tanto se debruçou sobre o conceito de natureza. Para bem fazermos essa compreensão, devemos estabelecer de antemão qual o prisma utilizado para tal, a saber: há que se excluir duas vias, tanto aquela análise oriunda diretamente dos fatos, como a que deriva o estatuto social diretamente das características naturais do homem segundo Rousseau, e que assim, dão prevalência sobre os sentimentos. A ideia que se faz norteadora então será a de convenções – abordada no final do capítulo anterior.

2.1 Da condição humana no estado civil

O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social. As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o *eu* para a unidade comum, de sorte que cada particular já não se julgue como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo (ROUSSEAU, 2004, p. 11-2, grifo do autor).

O estado civil, compreendido por Rousseau, pode ser entendido através da separação entre o eu e o todo; o homem abandona sua existência absoluta, deixa de viver apenas em si

mesmo, isto é, em estado de independência. Este movimento consiste, precisamente, na ativação da vida interior, em que a reflexão e as faculdades se desenvolvem, e o homem passa a apresentar novas necessidades além da conservação de si mesmo e de seu bem estar físico.

Distinções estas que se tornam decisivas porque

aquele que, na ordem civil, quer conservar o primado dos sentimentos da natureza, não sabe o que quer. Sempre em contradição consigo mesmo, sempre passando das inclinações para os deveres, jamais será nem homem nem cidadão; não será bom para si mesmo, nem para os outros (ROUSSEAU, 2004, p. 12).

Então o estado civil é caracterizado pela aquisição de deveres e obrigações, não podendo mais o homem apenas seguir suas inclinações naturais; motivo pelo qual Rousseau afirma que as boas instituições *desnaturam* o homem. As características supracitadas constituem, desse modo, as distinções basilares entre estado de natureza e o estado civil. Suas observações acerca da propriedade, embora não venham aqui a ser tratadas diretamente, bem ilustram o exposto: a negação da possibilidade de uma existência de indivíduos atomizados em sociedade.

Reduzamos todo esse balanço a termos de fácil comparação. O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto deseja e pode alcançar; o que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para que não haja engano a respeito dessas compensações, importa distinguir entre a liberdade natural, que tem por limites apenas as forças do indivíduo, e a liberdade civil, que é limitada pela vontade geral, e ainda entre a posse, que não passa do efeito da força ou do direito do primeiro ocupante, e a propriedade, que só pode fundar-se num título positivo (ROUSSEAU, 2006b, p. 26).

Refere-se a isso a exigência de alienação total²⁸ de cada associado (versada no capítulo VI, livro I, do *Contrato*); trata-se especificamente de suspender os impulsos naturais, em outras palavras: reconhecer e efetivar sua mudança de condição, qual seja, a de existência absoluta para a existência relativa, tal é a razão para a suspensão dos impulsos naturais. Porque, do contrário incide-se na tentativa de retorno a um estado de natureza ou suplantação do estado de sociedade por este. Trata-se de um tema espinhoso, visto que os traços constitutivos humanos mantêm-se como panorama de observação, devendo sempre ser recriados, por assim dizer, mas agora, através dos recursos atinentes ao estado civil, isto é,

²⁸ Não se trata da transferência de direitos; para que haja a igualdade de forma efetiva, afirma Rousseau: “cada associado aliena-se por inteiro, com todos os seus direitos, à comunidade; enfim, cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém” (ROUSSEAU, 2006b, p. 21). A condição é igual para todos, porque ao alienar-se por inteiro cada um se compromete da mesma forma com a sociedade, logo, ninguém pretende sobrepujar seus interesses particulares a outrem; afinal, sendo a condição igual para todos, isso incorreria em desvantagem para si mesmo.

essencialmente através da política. Para Rousseau, política e moral estão intrinsecamente relacionados e o ganho moral propiciado pela sociedade realiza a compensação daquilo que se perde de um estado de natureza e, ainda mais, torna efetiva a humanidade.

Natália Maruyama destaca ainda outra distinção: o homem, por natureza, segundo Rousseau, conta com um instinto imediato de justiça (cfe. *Emílio*), enquanto o homem social encontra-se sob a supremacia das leis civis, deste modo expõe o caráter de não espontaneidade das ações humanas em civilização, o que corresponde essencialmente à ativação da racionalidade. Mas façamos as devidas ponderações: por um instinto imediato de justiça entende-se uma inclinação a não fazer o mal, e não uma inclinação a fazer um bem, no sentido de virtudes constituintes de uma moralidade. Rousseau mantém sempre em vista o caráter neutro de um estado de natureza e, por isso mesmo, ressalta o desconhecimento deste homem natural sobre ações más. O bem, ou o instinto de justiça que o homem natural possua dizem respeito unicamente a fazer o bem no sentido de não fazer o mal – assunto abordado no capítulo anterior. Igualmente, mantemos como pano de fundo a exigência de objetivação do bem comum em sociedade, uma vez verificado não ser mais possível contar com este “instinto de justiça”, ou seja, não se trata de tão somente preservar os bons sentimentos naturais, pois o estado civil requer garantias para a manutenção da associação civil.

2.2 Liberdade civil e desnaturação

A liberdade civil será, assim, aquilo a possibilitar a realização, no plano da sociabilidade, dos sentimentos e faculdades constitutivos, razão pela qual Rousseau afirma ser necessário ser cidadão para ser homem. Contudo, isso não será mediante a fruição de seus impulsos, mas, aquilo que lhe diriam imediatamente seus sentimentos em estado de natureza²⁹, terá que lhe dizer a razão através da autodeterminação de leis.

Por isso, apenas à medida que se mantiverem livres na vida social, obedecendo às leis

²⁹ “A lei natural, por ser natural, fala ‘imediatamente pela voz da natureza’. Em outras palavras, o natural é o que se dá no mais imediato, numa presença a si, isto é, no que permanece em si, que não passa para fora, para o devir, por meio dos artifícios e argúcias dos juízos culturais e mundanos. A voz da origem, da natureza que nos fala imediatamente, uma vez esquecida, requer um particular esforço da escuta e, por conseguinte, da escrita. Assim, ‘ouve-me’ é injunção que formaliza no *Discurso* o modo de recepção da narrativa da indiferenciação natural. E para que essa narrativa seja ouvida, para que a lei natural seja lembrada por todos aqueles já inscritos no registro de seu esquecimento, cumpre não transgredir com custosos raciocínios; cumpre antecipar-se aos filósofos e aos metafísicos, à razão enfim, cujos desenvolvimentos sucessivos sufocaram a natureza” (FONTES FILHO, 2005, p. 215-6).

consentidas pelo pacto, mediante o uso da razão, constituem-se propriamente como homens: “[...] poder-se-ia acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, porquanto o impulso do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que prescreveu a si mesmo é liberdade” (ROUSSEAU, 2006b, p. 26). Porque sem a determinação positiva dos direitos e obrigações incide-se na liberdade natural, a qual em estado de sociedade só pode resultar na dependência pessoal – poder-se-ia dizer, principal objeto de embate ao longo de todo o *Contrato Social* – e na sua consequência necessária: a anarquia ou o despotismo. Isto é;

uma observação que deve servir de base a todo o sistema social: em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, e, podendo ser desiguais em força ou em talento, todos se tornam iguais por convenção e de direito (ROUSSEAU, 2006b, p. 29-0).

As interpretações sobre a obra de Rousseau por vezes tendem a polarizar seus escritos sob o prisma, ou coletivista, ou individualista (cfe. Peter Gay, 1999). Por um lado há a priorização quanto à exaltação do “coração humano” e, sobretudo, de um estranhamento diante da sociedade que Rousseau imprime, por exemplo, ao personagem Emílio, aspectos estes que dão o tom do individualismo. Inversamente, pode-se recair na exaltação à coletividade numa leitura ligeira principalmente do *Contrato Social*, em que empreende estabelecer quais sejam as condições de legitimidade do pacto social, fundamentalmente e, para isso, carece construir uma base sólida mediante a qual os homens possam ter assegurado em igual proporção, embora sob formas diferentes, aquilo que possuíam, ficcionalmente, num estado de natureza; ou seja, recobrar sua liberdade, antes natural, agora civil. Para isso, a via encontrada pelo filósofo diz respeito à entrega do indivíduo ao corpo coletivo, haja vista que, como observado, não é lícito em sociedade advogar uma existência que não seja uma existência *relativa* a essa sociedade, ou, em outras palavras, negligenciar que a realização humana em sociedade somente se dá via cidadania³⁰. E qualquer tentativa de retorno ou recuperação do estado de natureza oblitera, invariavelmente, o entendimento do homem acerca de seus assuntos; a liberdade, a política, a moralidade.

Nossa interpretação evita incorrer então nas dicotomias mencionadas, pois os paradoxos presentes devem ser aludidos pela visão sistemática que correlaciona necessariamente elementos aparentemente opostos em Rousseau. Nesse sentido, não se

³⁰ Quanto a isso, conquanto não a pormenorizemos, refere-se também a crítica do filósofo à representação.

propõe aqui alocar os temas em pauta a um ou outro âmbito teórico, mas, ao contrário, expor alguns eixos teóricos mediante os quais compreendemos haver um entendimento mais frutífero e, sobretudo, condizente com a obra de Rousseau.

Façamos um recuo para compreender o lugar teórico que o sentimento ocupa na obra de Rousseau, especialmente a noção de piedade, tanto nas considerações acerca da natureza humana como em suas implicações políticas, fazendo-se as devidas diferenciações, pois este pode ser considerado um ponto de grande ofuscamento teórico. As caracterizações realizadas pelo filósofo acerca dos traços distintivos do humano cumprem papel negativo: depurar a noção de homem de acessórios que não lhe determinam necessariamente, mas, que são estritamente contingentes – por isso versa, no segundo *Discurso*, acerca do caráter não natural da desigualdade³¹. Todavia, o filósofo inclui dentre estas características inerentes ao homem, ao mesmo tempo, a capacidade de automodificar-se e, por essa via, criar artificialidades mesmo as que mais lhe distanciem de sua constituição original – é a perfectibilidade, que vimos no primeiro capítulo. Sobre isso, devemos clarificar: Rousseau não atribui um mal intrínseco nas constituições humanas e, até mesmo, dedicou-lhes louvor enquanto possibilitadoras de efetivação do humano, chegando a afirmar: “[...] como somos mais livres no pacto social do que no estado de natureza” (ROUSSEAU, 2004, p. 682). Isso significa que as críticas esboçadas no segundo *Discurso* ao chamado pacto dos ricos remetem-se ao modo da desnaturação em que o homem se põs, e não à desnaturação em si, é uma crítica de viés histórico. No *Emílio* afirma que as boas instituições desnaturam o homem (como supracitado) e, no *Contrato*:

Quem ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se capaz de mudar, por assim dizer, a natureza humana [...]. Deve, numa palavra, arrebatara ao homem suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem o auxílio de outrem. Quanto mais mortas e aniquiladas são as forças naturais, mais as adquiridas são grandes e duradouras, e na mesma proporção a instituição é sólida e perfeita. [...] e quando a força adquirida pelo todo é igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, pode dizer-se que a legislação está no mais alto grau de perfeição a que pode chegar (ROUSSEAU, 2006b, p. 50).

Isso significa que a natureza humana deve ser considerada sob duas formas, nenhuma das quais implica dedução ao modo de um direito natural, ou de um “brotamento” dos sentimentos originários pura e simplesmente, a saber: de forma indireta, procurando repor aquilo que se perde em sociedade mediante artifícios que recobrem a mesma proporção

³¹ “Com efeito, é fácil ver que, entre as diferenças que distinguem os homens, passam por naturais muitas que são unicamente obra do hábito e dos diversos gêneros de vida que os homens adotam na sociedade” (ROUSSEAU, 2005a, p. 197-8).

daquilo que se perdeu: assim a liberdade natural é substituída pela liberdade civil. E como um panorama para que se evite o subjugo entre os homens por meio de artimanhas desnecessárias e prejudiciais à humanidade, dados os traços constitutivos, para que se mantenha em vista não sufocar o que é bom no homem (a benevolência, a liberdade) por introdução de preconceitos sociais. Ou seja, as características naturais não dão o tom exato dos princípios do direito político, mas, advém de forma indireta como medida para estabelecer as críticas às contingências que resultam em enfraquecimento da efetivação do que seja o homem e de, pela negativa, coibir a suplantação da liberdade natural por um sistema de subjugo:

História e filosofia tornam-se, assim, inextricavelmente entrelaçadas, o intérprete que mergulha no mundo de Rousseau não confundirá o ataque rousseauiano contra a cultura com uma investida contra qualquer tipo de civilização, mas corretamente o ajuizará como crítica ao tipo de civilização representada pela sociedade parisiense (GAY, 1999, p. 26-7).

Ao contrário, o estado civil é o seio da liberdade moral: “Se o pacto social é para o homem preferível ao isolamento e à independência do estado de natureza, é porque as leis e a coerção contida nelas fazem de cada cidadão um homem justo, livre e senhor de si, apesar de suas paixões” (DERATHÉ, 2009, p. 362).

2.2.1 Do lugar dos sentimentos naturais

Desta feita, demonstra-se a necessidade de coibir os entendimentos que transpõem diretamente os sentimentos originários à construção social e política. Compreender o sentimento como elemento constituidor de base da teorização política de Rousseau torna-se, senão um erro, afinal não se possa negar um lugar para noções desta alçada no pensamento político do filósofo, ao menos bastante danoso porque, deste modo, alguns conceitos proeminentes são negligenciados. Isto é, os sentimentos naturais dizem respeito aos indivíduos, enquanto que o estado civil, justamente por ser aquele em que o homem passa a viver sob relações sociais, requer mecanismos objetivos referentes à esfera pública.

O paradoxo reside em que no estado originário o homem tem sua existência de modo absoluto enquanto, em sociedade, sua existência torna-se relativa, e, ao contrário do que possa parecer, não encontramos em Rousseau uma negação da civilização – embora ele não hesite

em endereçar-lhe severas críticas –, e é dela, precisamente, que almeja encontrar os mecanismos de correção da corrupção humana, como segue:

No entanto, embora não haja uma sociedade natural ou geral entre os homens, e embora eles se tornem infelizes e perversos ao se socializarem; embora as leis da justiça e da igualdade nada signifiquem para aqueles que vivem tanto na liberdade do estado de natureza como sujeitos às necessidades do estado social, vamos tentar extrair do próprio mal o remédio para curá-lo, em vez de pensar que para nós a virtude e a felicidade são impossíveis de alcançar, e que o céu nos abandonou sem recursos para evitar a depravação da espécie. Devemos utilizar novas *associações* para corrigir, se possível, o defeito da associação geral (ROUSSEAU, 2003, p. 120, grifo nosso).

Observemos que a esperança de Rousseau se encontra nas associações e não meramente nos sentimentos individuais³². E reitera Derathé:

Assim, contrariamente ao que se poderia acreditar, o estado de natureza não é, segundo Rousseau, o estado mais conveniente ao gênero humano, nem o mais conforme com a nossa verdadeira natureza. É somente no seio da sociedade civil, sob a coerção das leis, que o homem pode desenvolver todas as suas faculdades e viver em conformidade com sua destinação natural (DERATHÉ, 2009, p. 362-3).

2.3 Obediência e Liberdade

Se a liberdade é uma característica indissociável do ser humano, então o estado civil não pode existir ao preço de sua anulação. Assim abre-se o dilema entre a manutenção da própria autonomia, por um lado e, por outro, a obediência à sociedade; problema que o autor aborda sem dispensar nenhuma das esferas, mas, ao contrário, evidenciando a necessária confluência da liberdade privada com a submissão à *vontade geral*, compreendendo estes dois polos de forma unitária.

A vontade geral é o que possibilita ao homem sua existência na sociedade sem que isso implique submissão a outrem, e é este modo de existir em sociedade que denomina liberdade civil. Para Rousseau, público e privado só possuem existência real mutuamente, o que implica dizer que um e outro aspecto fazem a condição de sua realidade. É por este modo que coíbe relações sociais arbitrárias: “O mais forte nunca é bastante forte para ser sempre o

³² “No século 19, a maioria dos críticos franceses tende a reduzir a obra rousseauiana à simples dimensão literária, à pura expressão de uma subjetividade que manifesta as suas emoções diante do mundo e das suas desventuras” (KUNTZ, 2012, p. 23-4).

senhor, se não transformar sua força em direito e a obediência em dever” (ROUSSEAU, 2006b, p. 12).

Dito de outro modo, a liberdade particular existe numa relação mútua com a submissão à sociedade na medida em que cada um se insere nessa relação enquanto cidadão; e ainda mais, é submetendo-se à vontade geral que se preserva a liberdade individual. Então, não é aos outros indivíduos em particular que cada um se submete, tampouco a um indivíduo superior, mas sim aos outros enquanto cidadãos, ao mesmo tempo, então, a si mesmo. Por isso compreendemos que, nesse contexto, abordar os assuntos natureza e sociedade, esfera pública e privada, e daí por diante, implica um posicionamento mais radical do que aquele que opta por uma dicotomia ou mesmo aquele que se direciona simplesmente a um equilíbrio entre conceitos divergentes, como estabelecimento de um meio termo teórico.

Portanto, apenas destacar a concomitante existência das esferas pública e privada não tem o mesmo alcance que demonstrar porque público e privado, ou dever e autonomia, somente efetivam-se mutuamente, isto é, como *condição para*. Destaca-se assim a insuficiência do entendimento que prescreve força demasiada ao sentimento, haja vista que a valoração entusiasmada a estes elementos leva rapidamente a entender-se como fatores determinantes elementos da teoria que funcionam como parâmetro comparativo para estabelecer as críticas, mas não essencialmente estabelecer os pilares da sociedade. Devemos, ao contrário, expor o papel da *lei* tocante a isso, por ser a lei³³ efetivamente o que retira o contrato de uma existência meramente fictícia – cf. Salinas Fortes (1976, p. 45-6) e Bento Prado Jr.:

O grande problema será resolvido quando a lei sempre for posta acima dos homens: ser servo da lei é não ser servo de ninguém. Se nas sociedades políticas as instituições nada fazem do que recobrir e legitimar o império da violência, trata-se de dar força à lei, retirando-a de grupos e indivíduos, transformando assim a própria estrutura e a natureza da sociedade (PRADO JR., 2008, p. 420-1).

As leis civis imprimem as condições para a efetividade da associação porque coíbem a dependência de um cidadão em relação a outro, impedindo a existência de relações hierárquicas, que atuem contrariamente ao bem comum, em prol de interesses particulares. Em contrapartida intensifica-se a dependência da pessoa em relação à sociedade toda, o que não denota contraditoriedade, já que, assim, são assegurados e protegidos os direitos civis, e

³³ “No *Contrato*, a repressão exercida pela autoridade é mais que uma forma de defesa do corpo político. Exercida para imposição da lei, isto é, de uma determinação da vontade geral, é também um ato de promoção da liberdade” (KUNTZ, 2012, p. 18).

“é somente através da manutenção da lei geral que cada pessoa pode desfrutar de liberdade em igualdade de condições com todas as outras” (DENT, 1996, p. 155). Tal é a razão pela qual é danosa a interpretação que ligeiramente transpõe as características naturais para o âmbito social. Quanto a isso, é elucidativa a compreensão de Milton Meira do Nascimento que expõe de modo rigoroso a mudança de condições que se impõe pelo estado civil:

Ora, na arte aperfeiçoada que torna possível o aparecimento de uma sociedade justa, será necessário convencer o interlocutor de que se vive numa nova condição, de tal modo que a percepção dessa nova ordem será o ponto de partida para uma transformação radical. De um homem em estado de natureza será necessário fazer um ser que possa sentir-se como parte de um todo ‘dividindo-se com seus semelhantes’ (NASCIMENTO, 2010, p. 172).

2.4 Estado de natureza e estado civil – a relação com a moral e a política

Vimos que, embora os conceitos de natureza e estado de natureza exerçam função nas ideias políticas de Rousseau, há características referentes à natureza humana que só terão voz no estado civil. Não obstante o estado de sociedade historicamente consistir, segundo este filósofo, na corrupção humana, o estado civil é, essencialmente, o terreno da efetivação do homem. Porém não há uma obrigação moral anterior (tanto num sentido histórico como no ideal) que leve os homens a se encontrarem em estado de sociedade – veremos no próximo capítulo a diferença substancial neste ponto comparado a Kant, para o qual a direção deste raciocínio é oposta: a sociedade parte desta moralidade, sendo esta também seu fim³⁴.

Investigar a filosofia de Rousseau e compará-la à filosofia kantiana é, a um só tempo, perguntar pelos sentidos da autonomia e nos colocar no meio do caminho – sobre o qual não apresentaremos propriamente uma decisão – entre, por um lado, uma política e uma moralidade plenamente instauradas através das *convenções* humanas – como em Rousseau –

³⁴ Considerando ambos os filósofos, que tiveram por preocupação central a ideia de autonomia e a defenderam, ora de forma semelhante, ora de formas díspares, e se quisermos pensar sobre a moralidade e o estabelecimento de instituições político-jurídicas consoante ao significado dessas instaurações para o homem num sentido geral, será favorável investigar, primeiramente, de que maneira cada qual concebeu a necessidade da moralidade. É sabido que Kant sofreu influências da leitura rousseauiana: “Se foi David Hume quem despertou Kant de seu sono dogmático, foi Rousseau quem lhe revelou uma nova visão do mundo moral, fazendo-o abandonar o desprezo do ‘povo que tudo ignora’, para aprender a ‘honrar os homens’” (KUNTZ, 2012, p. 24). Porém não nos deteremos exclusivamente nesse âmbito. Nosso objetivo ao relacionar os dois autores é, em primeira instância, investigar essas ideias em Rousseau, como autor base a partir do qual então pareceu frutífero estabelecermos alguns contrapontos kantianos, na medida em que Kant aprofundou e complexificou algumas ideias daquele filósofo, para ganhos teóricos e também para, talvez, algumas perdas.

e, por outro, a política e a moralidade como *exigências* anteriores (numa anterioridade lógica) que se impõem aos homens à revelia de suas decisões e acima dos fatos – caso de Kant. Este subitem servirá de parâmetro de comparação com o terceiro capítulo, no qual trataremos destes temas em Kant.

*

Em seu primeiro *Discurso*, Rousseau faz a crítica à pretensão de que os povos mais doutos constituam homens melhores. Abordando a questão “se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para aperfeiçoar os costumes”, coloca em xeque juntamente a própria pretensão do iluminismo, e a “elevação” humana é tomada por uma via de mão dupla. Todavia, seria equivocado, como vimos acima, interpretar que Rousseau compreendeu uma corrupção intrínseca na cultura, mas ao contrário, compreendeu não haver qualquer valor intrínseco no “civilizar-se”. É sob este prisma que põe a suspeita sobre o aperfeiçoamento que poderia ter sido dado através das ciências e das artes: “Pensamos então ter-nos tornado pessoas de bem, porque, à força de dar nomes decentes aos nossos vícios, aprendemos a não mais nos envergonhar deles?” (ROUSSEAU, 2005b, p. 46). Ao contrário, Rousseau entende que a efetivação do homem, e as garantias para sua liberdade e segurança só se dão mediante convenções e não segundo qualquer dado de antemão; ainda que possa haver uma justiça anterior aos homens, essa é iníqua.

O que é bom e conforme à ordem o é pela natureza das coisas e independente das convenções humanas. Toda justiça provém de Deus, só ele é sua fonte; mas, se soubéssemos recebê-la de tão alto, não necessitaríamos nem de governo nem de leis. Há, por certo, uma justiça universal que emana unicamente da razão, porém essa justiça, para ser admitida entre nós, precisa ser recíproca. Se considerarmos humanamente as coisas, desprovidas de sanção natural, as leis da justiça são vãs entre os homens. Produzem somente o bem do malvado e o mal do justo, quando este as observa para com todos sem que ninguém as observe para com ele. Por conseguinte, tornam-se necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres e conduzir a justiça ao seu fim. No estado de natureza, em que tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi, e não reconheço como de outrem senão o que me é inútil. O mesmo não se passa no estado civil, no qual todos os direitos são estabelecidos pela lei (ROUSSEAU, 2006b, p. 45-6).

O pensamento de Kant afasta-se do de Rousseau neste ponto por, dentre outras características, conceber uma dignidade intrínseca nos conflitos humanos e o cumprimento de uma finalidade histórica independem das ações humanas. Trata-se da ideia de que aquilo que os homens não realizam, e que deveriam racionalmente realizar quanto ao desenvolvimento de suas disposições naturais, a natureza, à revelia dos objetivos que os homens se ponham individualmente, se encarrega de alcançar.

*

A questão da corrupção humana em Rousseau se liga diretamente à distinção entre homem tomado em si mesmo – o homem natural – e o homem relativo ao contexto de relações sociais – o homem civil. Vimos que o mencionado caráter de neutralidade de sua concepção de natureza faz com que este homem constitua um ser em caráter absoluto, então um ser que não necessita de outros para se realizar, o “inteiro em si mesmo”, já o homem civil, como aquele que se compara aos outros e busca superá-los, ou ainda, é subjogado por outrem, tem sua existência sob relações de dependência, o que lhe faz ser entendido como um ser relativo.

O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social (ROUSSEAU, 2004, p. 11-2).

Por essa razão, em Rousseau, não há um imperativo anterior à sociedade que o faça precisar ou ser obrigado a instaurar a sociedade, este homem, considerado em si mesmo, nada carece³⁵, embora seja o caso de *poder* uma vez no estado civil realizar-se de forma mais efetiva do que fora das relações sociais. Devemos assinalar esta ambivalência, pois há um sentido muito específico em afirmar que nada compele o homem a se por em sociedade, porém, uma vez diante deste contexto, a única forma de manter certas prerrogativas é elevando-se acima de si mesmo, dando-se as leis e resolvendo qual seja a melhor forma de compensar aquilo que perdeu do estado de natureza, isto é, sua independência.

Vimos que no segundo *Discurso*, Rousseau defende uma espécie de grau zero da natureza humana, em que os homens são inicialmente seres desprovidos tanto de vícios como de virtudes –; não havendo motivos para competições ou comparações, os homens não se interessam no prejuízo alheio, tampouco, uma vez que seu intelecto é pouco desenvolvido, elevam-se acima de si mesmos e são capazes de ações propriamente virtuosas, ou boas num sentido positivo (assunto do capítulo um). Portanto, ações virtuosas, embora o contexto das sociedades históricas tenha sido outro – a saber, o da corrupção humana – só são viabilizadas justamente nesse contexto. O que denota aí uma grande semelhança com o pensamento kantiano, no sentido de que propriedades humanas têm seu desenvolvimento e efetivação na esfera social. As diferenças aparecem quando refletimos sobre a “ordem” em que estes fatores

³⁵ Já para Kant, o homem é a todo tempo considerado como um ser cindido, em nenhum momento (não pensemos aqui em um sentido temporal) esteve suficiente em si mesmo, mas ao contrário, sua realização pode ser dar somente na espécie.

ocorrem, como veremos mais adiante. Finalmente, podemos inferir que, segundo Rousseau, as relações sociais, políticas e jurídicas não são oriundas da moralidade ou de preceitos éticos, e o que lhes antecede não tem valoração negativa ou positiva.

2.5 Liberdade natural e liberdade civil - uma relação inversamente proporcional

O conflito latente é que, em primeira instância, a liberdade em sentido amplo se dá por coerência com a natureza humana (a independência), e é por ser o homem originariamente livre que se requer, também em sociedade, a salvaguarda dessa mesma liberdade ou, mais precisamente, da proporcionalidade das prerrogativas que o “ser livre” lhe confere, uma vez que não há justificação *per se* para o contrário. Entretanto, como resolver que o segundo tipo de liberdade, grosso modo, anule o primeiro, justamente o que lhe inspira?

Ao perguntarmos pela relação entre liberdade natural, ou independência, e liberdade civil, ao mesmo tempo tocamos em alguns pontos de obscuridade consoante essas ideias no pensamento de Rousseau. Afinal, muito se afirma sobre seu entusiasmo com respeito à ideia de natureza, e até a um romantismo em seus elogios ao coração humano, à bondade natural e à liberdade fora, ou anterior, à civilização. Porém pouco se atenta ao sentido específico destas noções, como se houvesse um sentido estático e Rousseau tivesse operado estas noções meramente para pintar um belo quadro alheio à civilização, a qual toma, deste modo, tonalidades absolutamente acinzentadas e tenebrosas. O certo que é que o filósofo olhava com bastante suspeita e desdém à sociedade que lhe rodeava, desconforto claramente expresso no primeiro *Discurso* e, mais do que isso, a denúncia de cunho histórico daí oriunda. No entanto, a crítica social não constitui seu único empreendimento e esta crítica não se encerra em si mesma, mas constitui uma peça de sua filosofia, mas não *a* filosofia mesma, o que lhe reduziria.

Por isso, procurou estabelecer uma forma a tornar possível conceber as relações sociais sem incorrer na mera reprodução de preconceitos vigentes, como expressa fundamentalmente o *Emílio* – em que Rousseau delineou os modos nos quais a educação consistiria, por excelência, em propiciar ao aluno capacidades razoáveis de expressar juízos autonomamente. Voltando-se para o estabelecimento de um meio para que o intelecto humano não recaia na mera reprodução de ideias correntes e vazias de sentido, ideias oriundas meramente do contexto ao qual o indivíduo está inserido. A simples reprodução de

preconceitos redundaria ao aluno, e futuro homem, uma incapacidade de analisar, de forma justa e igual, esse contexto.

Diante deste panorama, observemos como Rousseau pretendeu preservar e destacar o caráter de autonomia do indivíduo. O que pode provocar, ao mesmo tempo, estranheza, se alocarmos estes termos na esfera pública, porque é intuitivo conceber que as relações sociais, e a consequente série de obrigações a que o indivíduo se encontra subordinado, minem a liberdade individual³⁶. Nesse âmbito, trata-se de destacar a saída rousseuniana que confere força ao âmbito público sistematicamente preservando o âmbito privado e, mais do que isso, como este último só é respeitado na medida em que há uma estrutura pública bem consolidada. De modo que uma e outra esfera não devam ser entendidas como anuladoras entre si, mas, ao contrário: quando a esfera pública é sólida, quer dizer que a esfera privada também o é. E uma vez isto não verificado, significa que o público não está bem estruturado; do mesmo modo, analisando a esfera privada, se esta se mostra preservada, temos um sinal da consistência da esfera pública. Façamos então a revisão dos conceitos e do problema.

2.5.1 Liberdade natural e liberdade civil: o paradoxo

Podemos observar que os conceitos de liberdade natural e liberdade civil, para Rousseau, são, sob um aspecto, familiares entre si e, sob outro prisma, estranhos mutuamente. Em primeira instância, Rousseau expõe a necessidade da liberdade civil *em razão* da liberdade natural, para, ulteriormente – o que não caracteriza uma mudança de sua perspectiva, mas antes uma *expansão* da primeira ideia – negar a possibilidade da liberdade natural no contexto civil e, assim, concomitante à liberdade civil. Em suma, seu raciocínio opera deste modo: a liberdade natural faz supor (ou exige) a liberdade civil, mas uma vez que esta se consolida, não se pode mais incidir naquela, sob pena de anulação da liberdade civil.

O papel da liberdade civil vem a ser, portanto, resguardar proporcionalmente o que a liberdade natural propicia ao homem; didaticamente, é elucidativo pensar que a liberdade civil estabelece uma *imitação* da liberdade natural. E isso destaca seu caráter de *artificialidade*. Isto é, compreendendo como uma imitação, vemos que não é possível o acesso ao original, e que a cópia realizada passa por meandros que não eram necessários no original. A importância

³⁶ Insere-se aí o debate entre liberalismo e republicanismo, ou entre liberdade negativa e liberdade positiva.

dessa análise reside em perceber a impossibilidade do acesso imediato às qualidades humanas e de uma espontaneidade dos homens, no contexto social, para cometerem ações justas, enquanto que o homem por natureza teria em suas ações esse caráter imediato, espontâneo, direto.

*

Lembremos de que no segundo *Discurso*, Rousseau tratou de porque a desigualdade não contém justificação natural e, portanto, como o homem é essencialmente livre, e assim expôs a liberdade como característica constitutiva do humano através da operação intelectual pela qual se verifica não haver qualquer respaldo dado de antemão para o subjugo entre os homens. Do que incorre que toda relação hierárquica, ou de subordinação, caracteriza-se como arbitrária ou, então, *deverá ser justificada*. E isso nos leva, em última instância, à esfera *argumentativa*: para que eu me outorgue senhor de outrem devo demonstrar um porquê – o que supõe a esfera pública –, pois não basta apontar para quaisquer elementos de justificação intrínsecos³⁷.

O ponto de partida da análise de Rousseau sobre a liberdade civil é a ideia de que, em sociedade, não é possível aos indivíduos uma existência atomizada, a qual, por seu turno, é característica do hipotético estado de natureza. Esta negação de base é especificamente o que levará às exigências decorrentes da condição humana em estado civil. Não é o caso de que os traços da natureza humana na sociedade sejam abolidos. No entanto, também não é o caso de que os indivíduos possam como que ficar acessando, ao seu bel prazer, aquelas características naturais (como a liberdade, a piedade, o amor de si). Podemos caracterizar o estado de sociedade então, de modo amplo, como o estado em que o homem encontra a todo tempo obstáculos à sua realização³⁸. Porque, distintamente de um estado natural, em que há poucas relações entre os homens, os indivíduos *comparam-se* e, assim, a existência de cada um sempre depende de outrem; dando-se o significado de si se por meio da relação com o contexto.

Concluimos que as diferenças entre liberdade natural e liberdade civil se dão, principalmente, pelos respectivos contextos em que se inserem, e nos quais podem ser então pensadas. A primeira dizendo respeito a algo inerente ao indivíduo, e sendo assim, vale ressaltar que não se anula pelo estado civil. Entretanto, Rousseau considera sua inacessibilidade nesse estado, e é este o ponto que precisamente diferencia as duas espécies de

³⁷ Rousseau (capítulos III e IV, Livro I do *Contrato Social*) volta-se, nesse aspecto, contra o direito do mais forte, contra o pátrio poder e contra o direito de escravidão.

³⁸ O que se traduz também nos problemas concernentes à comunicação, esboçados no *Ensaio sobre a origem das línguas* de Rousseau.

liberdade. A segunda diz respeito àquilo que *deve ser* elaborado pelos homens, não se encontra neles inscrita, portanto.

Disso depreendemos dois traços teóricos do conceito de liberdade rousseauiano: primeiro, a liberdade é constitutiva do homem – o que se dá via negação de um status anterior que seja contrário à liberdade, como mencionado. E isso significa, ao mesmo tempo, que há uma espécie de demanda antropológica pela manutenção da condição de liberdade; em outras palavras: “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há nenhuma reparação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda liberdade a sua vontade é subtrair toda moralidade a suas ações”³⁹ (ROUSSEAU, 2006b, 15).

Segundo, e por outro lado, há um impedimento prático para o acesso direto a essa mesma liberdade – considerando que só podemos falar de um contexto de sociedade – o que nos vem como se Rousseau estivesse delegando uma tarefa ao homem e às sociedades e, ao mesmo tempo, inicialmente já colocasse o obstáculo à sua realização. Contudo, é este mesmo “impedimento” que *requer* a instauração de outro tipo de liberdade, a saber, a liberdade civil. Por isso, não se trata de simplesmente instaurar a liberdade natural *na* esfera social, isto não é possível, mas há então outras características aí em jogo e uma nova condição a ser considerada.

É inútil querer confundir a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem mutuamente. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se frequentemente o que desagrada aos outros e isso não se chama Estado livre. A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa. Qualquer um que seja senhor não pode ser livre e reinar é obedecer (ROUSSEAU, 2006a, 371).

*

Então, o não olhar para esta nova condição e para as exigências dela decorrentes é tão danoso quanto negar a liberdade humana como traço constitutivo, produzindo o mesmo efeito. Este é o problema tanto da anarquia como do despotismo, pois ambos se dão pela sobreposição das liberdades individuais à esfera pública. Nega-se a necessidade da obediência à lei, e instaura-se a obediência a um ou a muitos indivíduos. Aí reside o ponto culminante ao negligenciar a existência de uma condição especial no estado de sociedade – a exigência de reciprocidade e garantias objetivas –, e recai-se nos modos de operação do estado de natureza, de maneira descontextualizada. Por isso é preciso ressaltar as incumbências específicas do

³⁹ Ideia incorporada por Kant.

estado civil e, portanto, a necessidade de instaurar um tipo de liberdade que não se dá mais apenas na esfera individual, mas que precisa gerar-se na vontade geral⁴⁰ e direcionar-se ao bem comum.

Rousseau quis apontar para a ausência de um caráter de imediatidade na realização humana, de suas características intrínsecas e de suas faculdades, que o contexto social impõe. Se apenas contando com sua natureza o homem seria capaz de ser justo⁴¹ e não subjugar os que lhe rodeiam, o mesmo não ocorre uma vez que o outro lhe afeta, ou uma vez que as relações são intensificadas⁴². Isso significa que o homem não é mais aquele “inteiro em si mesmo”, e que sua existência passa a depender de outrem. O que é ativado inicialmente pela perfectibilidade.

Então aqueles sentimentos naturais devem inspirar-lhe sem que, contudo, sejam tidos por suficientes. Abre-se, assim, a esfera da racionalidade; a racionalidade é exigida⁴³ juntamente à sociabilidade, porque o homem não é mais espontaneamente bom e justo, e para ser-lhe precisa, mediante artifícios, restaurar o que sua natureza lhe traria imediatamente. Por isso, no *Emílio*, define o homem originário como uma “unidade numérica”, enquanto o homem civil se constitui como uma “unidade fracionária”, cujo valor reside, portanto, na relação com o todo (ROUSSEAU, 2004, 11). Trata-se, igualmente, de uma diferenciação quanto à sua suficiência; o homem considerado sob as relações sociais não se basta.

⁴⁰ Enquanto obediência a si mesmo e, ao mesmo tempo, a todos. O poder avindo da vontade geral não é o atribuído a um indivíduo ou a um grupo particular (generalidade do princípio), o qual tenha poder sobre o conjunto de cidadãos; igualmente, não pode recair sobre um indivíduo ou grupo particular (generalidade do objeto). O que significa que não pode haver consideração diferenciada para um ou outro homem, mas deve-se destacar o caráter de generalidade, afim de não incorrer em desigualdade, tampouco dar-se privilégios; os homens são concebidos, então, como cidadãos e não como indivíduos particulares. Portanto, a vontade geral diz respeito não à soma das vontades individuais, mas à união de vontades no que nelas tende para o interesse e benefício comum.

⁴¹ Lembremos o início do capítulo 6, livro II do *Contrato* (“da lei”), já mencionado aqui anteriormente. O estado de sociedade exige reciprocidade; ainda que possa haver uma justiça anterior aos homens, instaurada em sua razão, contar apenas com esta comprometeria a facticidade do cumprimento desta justiça. O que ocorreria sem maiores percalços em um estado de natureza não pode ser esperado uma vez que os homens estejam em relações sociais: “Se considerarmos humanamente as coisas, desprovidas de sanção natural, as leis da justiça são vãs entre os homens. Produzem somente o bem do malvado e o mal do justo, quando este as observa para com todos sem que ninguém as observe para com ele. Por conseguinte, tornam-se necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres e conduzir a justiça ao seu fim” (ROUSSEAU, 2006b, 45-6).

⁴² Atentemos para a distinção entre *natureza* e *estado de natureza*: o estado de natureza é um artifício metodológico, através do qual se isola o objeto de pesquisa, o homem, para evidenciar o conceito mesmo que é o de natureza humana. Por isso, quando nos referimos à natureza, de modo geral a supomos alocada no estado de natureza, uma vez que isso permite o melhor entendimento do conceito que interessa; o conceito de natureza. E, por isso, supomos o homem com poucas relações.

⁴³ Há aqui uma estreita relação com o pensamento de Kant, na medida em que, embora considerando sua ideia de natureza humana comparada a de Rousseau existe substancial diferença, mas consoante à exigência racional para a moralidade, e à autoimposição de leis, esses autores se aproximam significativamente, tendo sido Rousseau, nesse sentido, uma grande inspiração para Kant. A despeito de este ter dado prevalência à moral para tal realização, enquanto Rousseau destacou a política para o cumprimento deste papel.

Pelas razões expostas, será a lei a imprimir, objetivar, as condições para que a associação civil seja efetiva, coibindo a dependência entre os cidadãos, por seu caráter de despersonalização – isto é, obedece-se à lei para não obedecer a alguém. Em contrapartida, é intensificada a dependência da pessoa em relação à sociedade em geral, e por esse modo são assegurados e protegidos os direitos civis. Pretende-se assim demonstrar o erro na compreensão da teoria contida, principalmente, no *Contrato Social* como um chamado ao resgate de qualidades naturais humanas que devam ser introjetadas na esfera social; isso feito, emerge a dimensão de autonomia contida nessa teoria política, nessa medida se justifica e é demonstrada a relevância da teoria, a qual do contrário mostrar-se-ia improfícua.

2.5.2 Liberdade e Estado – a condição de manutenção mútua

Destacamos que a ideia de liberdade natural, ou independência, em Rousseau é o elemento de crítica às formas instauradas de subjugo historicamente, em outras palavras, tal conceito figura-se como elemento de exigência para que um tipo de sociedade e uma forma de governo só possam ser considerados legítimos na medida em que mantenham e proporcionem liberdade a seus cidadãos, apontando como injustificadas e arbitrárias todas as formas que neguem tal preceito. Ademais, é somente deste modo que uma associação civil poderá se manter, ou seja, além de se tratar de uma questão de manutenção da condição humana, conceber que prerrogativas sociais devam ser a da vontade geral, e não de uma vontade particular, seja de um indivíduo, ou seja de um grupo de indivíduos, é a própria condição para que essa associação subsista.

Há um valor duplo, portanto. Razão pela qual mesmo se chegássemos à conclusão de que a liberdade não é constitutiva do humano, ou que, por quaisquer motivos, ela deve ser suplantada, ainda assim uma forma de governo baseada no subjugo de seus cidadãos mostrar-se-ia inócua, pois a sobreposição de vontades individuais minaria a reciprocidade e obliteraria as garantias necessárias para a efetividade do cumprimento de normas sociais e, em última instância, eliminaria a esfera do direito. Portanto, a liberdade e a manutenção do Estado só podem ser concebidas mutuamente.

Demos prevalência, portanto, ao conceito de liberdade civil por considerar que o papel da noção de liberdade natural reside na crítica e na exigência de uma manutenção da

liberdade; contudo, a liberdade natural é insuficiente para dar conta das demandas relativas ao contexto social, devido à nova condição em que dificilmente os homens podem contar com a permanência de suas vontades e com aquela expectativa de que cometam somente ações justas. Em outras palavras, embora exija, a liberdade natural não é capaz de ela mesma cumprir as demandas sociais. Isso nos leva ao ponto de que não se trata de tema do indivíduo tal cumprimento, mas diz respeito ao âmbito das convenções e, portanto, da esfera pública. Todavia, esta é a condição para que se preserve o espaço individual e, ainda, uma vez que não haja esse espaço, não será possível uma esfera pública forte.

3 POLÍTICA E MORAL EM KANT ENQUANTO REALIZAÇÃO DE DISPOSIÇÕES NATURAIS

Mostramos que a política rousseauiana é essencialmente pautada pela ideia de convenções. A importância de sublinharmos essa expressão é a de que ela designa algo *criado* pelos homens; “os homens convencionam”. É certo que Rousseau não pode ser, por isso, entendido como um relativista, não é o caso de que, tudo o que seja convencionado esteja já justificado. Pois vimos, consoante à questão da legitimidade, os preceitos a serem respeitados, os quais são superiores, mas não anteriores, às leis dos homens – como observa Derathé, conforme vimos ao final do primeiro capítulo. Então aquilo que a ideia de *convenções* rejeita, precisamente, é o lugar da origem daquilo que será convencionado como sendo anterior ao homem. Ao contrário, ressalta ser *a partir do homem*.

Isso é o que queremos apontar como crucial distinção entre Rousseau e Kant. No entanto, veem-se, igualmente, elementos de confluência que parecem sobrepor-se a tal distinção. Interessa, então, investigar como puderam chegar a alguns mesmos pontos por caminhos diversos.

*

Pensar a política em Kant é pensar a teleologia; porque entendida como a realização de disposições naturais. Para Kant, se os homens, hipoteticamente, não tivessem feito a passagem de estado de natureza para estado civil, seria preciso fazê-lo. Esta passagem constitui assim uma exigência moral⁴⁴ – decorre de um imperativo categórico –, e isso se encontra diretamente relacionado a seu entendimento da antropologia; ou seja, é uma decorrência da caracterização do homem como, essencialmente, ser dotado de razão. Em outras palavras, uma vez que Kant circunscreve este elemento, a razão, na natureza humana e lhe confere um papel central, esta exigência moral, a passagem do estado de natureza para o estado civil, decorre desta ideia de base.

Diante disso, abordaremos o tema da história em Kant com vistas a seu papel consoante à política; queremos saber: quais implicações sua concepção de história tem para o estabelecimento do que seja a política e qual o lugar da política para o homem. Uma vez isso

⁴⁴ “essa queda é percebida como o começo e a condição do progresso moral” (MENEZES, 2010).

investigado, podemos depreender consequências teóricas tanto no âmbito do fundamento⁴⁵ como do “norte” desta filosofia. Então abordar a filosofia da história em Kant é investigar qual a *direção* que o tema da ética e da política irá tomar segundo as ideias deste filósofo. Nesse sentido, veremos que a ideia de um “fundamento da causalidade mediante fins” para Kant depende uma *intencionalidade*, e esta é posta pelo homem.

3.1 Estado de natureza como estado de guerra

Em *A Paz Perpétua*, Kant estabelece o projeto da Paz Perpétua buscando conferir segurança nas relações externas entre os Estados. Isso será feito analisando, primeiramente, como o contexto destas relações, uma vez sem a juridicidade, deixará os Estados do mesmo modo que os homens em estado de natureza, porque ausente de garantias para a segurança. Nesta perspectiva, a guerra será correlacionada diretamente à mesma situação desse estado, o qual para Kant não é visto como um estado de paz – diversamente de Rousseau⁴⁶, como vimos no primeiro capítulo, o estado de natureza rousseauiano caracteriza-se pela completude e felicidade do homem, e, embora aquém da esfera jurídica, esta seria desnecessária enquanto os homens não se corrompessem.

O Suplemento Primeiro desta obra, especialmente, nos liga à *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* e, assim, é requerido passar pela sua análise da filosofia da história, porque Kant localiza no curso da história, em meio às aparentes indeterminações, um *fio condutor* que conduz os homens a uma finalidade, ainda que a isso eles estejam ignorando⁴⁷, isso é, mesmo que estejam, segundo seus propósitos individuais, trabalhando uns contra os outros e ignorando qualquer ideia de um aperfeiçoamento da espécie.

Nesse sentido, Kant entende o estabelecimento da sociedade (ou a passagem do estado

⁴⁵ Trataremos precisamente do fundamento no item 3.3, para tanto devemos ver a *Crítica da Faculdade do Juízo* (ou *Terceira Crítica*).

⁴⁶ “Nesse mundo, não pode haver estado de guerra, se por essa expressão se entender uma condição permanente de rivalidade e de conflito potencial, mais que de combate presente. A noção rousseauiana de estado de guerra é exatamente a mesma de Hobbes. A diferença entre os dois autores está em outro ponto. Para Rousseau, aquela noção é inaplicável à descrição do estado natural do homem, porque não há, nessa condição, uma função para a guerra (KUNTZ, 2012, p. 16-7)”.

⁴⁷ Este é um dos principais pontos de afastamento com Rousseau, uma vez que este não estabelece qualquer finalidade à humanidade independente das finalidades que os homens se deem mediante as convenções. Do contrário, seu destino é caótico e fadado tão somente ao subjugado mútuo entre os homens.

de natureza para o estado civil) como uma exigência moral – sendo esta exigência o que leva os homens a se encontrarem em sociedade, e não o contrário, como seria para Rousseau, em que é o estar na sociedade que demanda a moralidade⁴⁸. Uma vez que essa passagem ou estabelecimento⁴⁹ consiste em uma exigência moral, o projeto da Paz Perpétua – entendendo-se as relações entre os Estados sem o contexto jurídico como análogo ao estado de natureza – também constitui uma exigência moral.

Para entender a concepção política kantiana expressa na *Paz Perpétua*, se faz necessário compreender primeiramente como Kant entende as relações externas entre os Estados. Devemos ter em mente quatro pontos fundamentais (cfe BOBBIO, 1997) da *Paz Perpétua*. A) Como vimos, as relações externas entre os Estados são compreendidas como análogas às relações entre os homens em estado de natureza – ou seja, para Kant, como em estado de guerra –, em que os Estados estão ainda relacionados de uma forma não jurídica. B) Como o estado de natureza é tal qual um estado de guerra então é, por definição, um estado injusto⁵⁰. C) Uma vez que os Estados encontram-se nesse nível de relações, eles têm o dever de sair deste estado – o que se traduzirá em formar uma federação de Estados. D) Contudo, disso não decorre que deva haver um poder soberano, como uma espécie de “superestado”, mas, diferentemente, que deve haver uma associação entre os Estados. O projeto da *Paz Perpétua* viria então a teorizar o modo de corrigir esta ausência de relação jurídica entre os Estados que os leva a estarem como em estado de natureza e, portanto, em estado de guerra. Devemos sinalizar que nosso interesse aqui não é especificamente com o “estado de guerra”, mas o abordaremos com vistas a compreender, analogamente, o “estado de natureza”, para nos levar à reflexão da necessidade da moralidade e do lugar ocupado por esta, segundo Kant.

A *Paz Perpétua* compõe-se por seis artigos preliminares (primeira seção), os quais têm caráter proibitivo, e três artigos definitivos (segunda seção). Os primeiros visam definir quais sejam as condições para que se eliminem as razões para um estado de guerra entre os Estados.

⁴⁸ Trata-se, em Rousseau, de um mecanismo de correção, todavia, é um mecanismo de correção no qual o homem determina a si mesmo, efetivando-se. Vimos, no primeiro capítulo, a ideia de identificação, era ela que permitia a ação da piedade, mas quando substituída pela comparação no estado de sociedade emerge uma exigência racional, a moralidade, como mecanismo de ajuste. Contudo, para Rousseau a própria moral apoia-se no sentimento de piedade (2005a, p. 191).

⁴⁹ A passagem de estado de natureza a estado civil, em Kant, segue a via de Locke, segundo a qual, o estado civil tem a função de manter e assegurar a maior parte dos direitos naturais – tal viés é o que lhe permite fazer a clara distinção entre público e privado. Então o estado de sociedade, nessa perspectiva, não anula o direito natural, mas ao contrário, é o que viabiliza sua efetivação, e isso através da coação/coerção. O que é modificado, assim, é a *forma* deste direito e não seu conteúdo (cfe. BOBBIO, p. 191), fornecendo-lhe então a garantia que não pode haver em estado de natureza.

⁵⁰ Pode-se notar a diferença com o estado de natureza rousseauiano, o qual constituiu-se como um grau zero, assim, não seria possível, para Rousseau, avaliar-se tal estado com aquele adjetivo: injusto. Pois, lembremos, o estado de natureza de Rousseau caracteriza-se pela ausência de moralidade.

Os últimos visam a como manter a paz. No ponto dois da *Primeira Seção*, Kant já defende a autonomia dos Estados conforme a ideia⁵¹ do “contrato originário”, cada Estado deve existir como pessoa moral, não podendo assim ser usado como meio. No ponto três, em que se refere a que não sejam mantidos os exércitos por mais tempo do que o necessário, Kant argumenta – além do alto custo de manutenção destes exércitos – que os homens não possam ser tidos pelo Estado meramente como seus instrumentos; o que se dá pelo mesmo princípio do ponto anterior, a saber, o direito de não ser tratado como meio. O ponto quatro ilustra seu entendimento sobre a natureza humana, afirmando que se deve dirimir as facilidades – refere-se especificamente a que não se emita dívidas entre os Estados – para fazer a guerra, já que isso pode se unir a uma má tendência de quem detém o poder, o que constituiria um obstáculo à paz perpétua. E o ponto seis desta seção é significativo; nele expõe a necessidade de haver reciprocidade entre os Estados, afirmando que mesmo em guerra com outro Estado, não pode ser abalada a “confiança mútua na paz futura” (KANT, 2008, p. 134). Do contrário, a única consequência possível seria uma guerra de extermínio, e o desaparecimento de ambas as partes culminaria no término de todo o direito.

Então Kant argumenta acerca de porque é vazia a suposição de se poder manter uma espécie de liberdade dos selvagens – ou seja, uma liberdade sem leis jurídicas. E compara a ausência de relações jurídicas entre os Estados com a tolice dos “selvagens” ao preferirem permanecer numa “liberdade grotesca à racional”, sendo imperativo que se apressem em sair desta situação. O que Kant denomina “liberdade grotesca” consiste precisamente em permanecerem na ilusão de que haja uma soberania ao não se sujeitarem a quaisquer coações legais externas⁵². E isto tem por consequência apenas que os súditos deste Estado estarão à mercê de serem deixados sacrificar, pelo fato de que se encontram numa situação de menor segurança de ataques externos e mais possivelmente terão que guerrear.⁵³

O modo como Kant entende a guerra deve ser entendido por sua peculiaridade e pelos meandros nos quais ele compreenderá o papel do conflito na história humana – ademais, nos

⁵¹ O *contrato originário* enquanto ideia irá se configurar de forma oposta à vista tradicionalmente pelos jusnaturalistas, qual seja, como fato histórico. Esta distinção é importante porque tal elemento será um dos que rechaçará por completo qualquer força revolucionária do contratualismo (cfe BOBBIO, 1997, p. 204).

⁵² Isso pode ser entendido diretamente à luz da teleologia; pois se trata, em última instância, de deixar a sociedade em questão *direcionada* para um fim.

⁵³ Contraindo a Rousseau, para este o estado de natureza não consistiria num estado de guerra. Contudo, o filósofo genebrino estaria de acordo que a ausência de relações jurídicas entre os Estados não lhes confere liberdade alguma, mas tão somente ameaça a manutenção das liberdades de seus cidadãos e mesmo a manutenção do próprio Estado. Do que inferimos que, embora Rousseau não tenha caracterizado como imperativo fazer a passagem do estado de natureza para o estado civil, uma vez em estado de sociedade, tanto a filosofia política de Rousseau como a de Kant primam pela sujeição a leis autoimpostas como o modo de estar efetivamente em liberdade.

possibilita compreender porque, ao que parece, a política é, para ele, o lugar de realização das disposições naturais – por que a política é, por excelência o lugar do conflito. A guerra é, para Kant⁵⁴,

o meio necessário e lamentável no estado de natureza (em que não existe nenhum tribunal que possa julgar, com a força do direito), para afirmar pela força o seu direito; na guerra, nenhuma das partes pode declarar inimigo injusto (porque isso pressupõe já uma sentença judicial) (KANT, 2008, p. 134)⁵⁵.

Vejam os como. A análise kantiana sobre a guerra revela sua ideia de estado de natureza (e as respectivas consequências dessa análise) – e vice versa, pensar a guerra, para Kant, é pensar um estado de natureza. A partir disso, expõe-se sua ideia de uma *exigência moral* anterior à sociabilidade, e, que a ela conduz. A Segunda Seção da *Paz Perpétua* circunscreve o que seja o *estado de paz*; para o filósofo, não pode ser o caso de que este se configure como um estado de natureza, afinal, mesmo podendo não haver, em estado de natureza, de fato grandes conflitos, a simples *falta de garantias* já configuraria um estado de “ameaça constante”. Disso infere que o estado de paz é algo que *deva* ser instaurado, e não algo que ocorreria naturalmente – como é para Rousseau, em que o estado de natureza é um estado de paz –; e podemos observar que isto impregna o caráter de *projeto* desta obra. É por isso que Kant se ocupará, nesta parte da obra, de pensar as formas para que se mantenha a paz, o que vai além da mera “omissão de hostilidades”.

3.2 O fio condutor da história e o desenvolvimento das disposições naturais

Passemos a uma análise mais sistemática da *História Universal* com vistas a, como mencionado anteriormente, esclarecer alguns pontos da política kantiana por meio da análise de sua filosofia da história e, assim, de sua teleologia⁵⁶. É precisamente no Suplemento

⁵⁴ “Por conseguinte, no atual nível de cultura em que se encontra o gênero humano, a guerra permanece sendo um meio indispensável para aperfeiçoá-la; e só depois (sabe Deus quando) de haver alcançado o término dessa cultura, poderia ser salutar e até possível uma paz perpétua” (KANT, 2010, p. 36).

⁵⁵ Em outras palavras, castigar o inimigo de guerra seria conceber alguma relação superior/inferior que não se encaixa na própria definição de estado de guerra ou na de estado de natureza, isto é, a própria declaração de um inimigo injusto já pressuporia a esfera jurídica. Infere-se que o estado de guerra uma vez mantido impede o desenvolvimento das disposições naturais humanas. Paradoxalmente, a guerra será o elemento que propicia alguns desenvolvimentos através do conflito.

⁵⁶ Sua filosofia da história só é possibilitada por certo entendimento do tempo. Na *História Universal*, sua filosofia da história é permeada por sua antropologia política e complementa sua análise da moralidade (cfe,

Primeiro da *Paz Perpétua* que reside o nexos entre suas ideias políticas/republicanas e a teleologia contida na *História Universal*. Quando Kant trata de definir as *garantias* para a manutenção da paz perpétua, em suma, está afirmando que: ou esta se dá pela vontade humana, ou isto ocorrerá independentemente de sua vontade e, então, pela vontade da natureza. Nesse sentido, identifica sob o curso aparentemente indeterminado da história, uma *finalidade*; para Kant, a discórdia, os conflitos, as disputas entre os homens, fazem surgir a harmonia, à revelia de suas vontades e dos objetivos (contraditórios) que os indivíduos se colocam. Ao que chama *destino*

enquanto compulsão de uma causa necessária dos efeitos segundo leis que nos são desconhecidas⁵⁷, e *providência* à finalidade que existe no curso do mundo, enquanto sabedoria profunda de uma causa mais elevada que tem em vista o fim último objetivo do gênero humano e predetermina o devir do mundo (...) (KANT, 2008, p. 151-2).

Então Kant identifica a guerra como o que levou os homens a habitarem uma diversidade de regiões e também a entrarem em relações legais, mesmo que imperfeitamente: “a natureza escolheu a guerra para obter este fim” (KANT, 2008, p. 156). A qual estaria, por assim dizer, “enxertada” no homem, não precisando de quaisquer motivos particulares para ocorrer, no que compreende um motivo nobre, pois o homem aí é incitado pela honra, por meio do que demonstra sua coragem. Haveria na guerra, então, uma dignidade intrínseca.

A *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* começa com a definição do conceito de uma “liberdade da vontade”, segundo a qual, as ações humanas, que constituem manifestações da liberdade da vontade, não se encontram independentemente de “leis naturais universais”, então o que se passa com todo acontecimento natural não conta com exceção no que tange à liberdade da vontade, a qual também está submetida a determinações causais. Do que se depreende que, embora não diretamente visíveis suas causas, uma vez observadas as ações de um contexto mais geral, pode-se verificar um “curso regular” da liberdade da vontade humana (KANT, 2011, p. 3).

Entretanto, esta ordem não pode ser verificada nas ações dos indivíduos, mas tão

TERRA, 2011). A qual é correlacionada à ideia de tempo – não circular – e redenção desenvolvida a partir do cristianismo, tal qual feito por Santo Agostinho: “A reflexão agostiniana abre, sem dúvida, o campo para as filosofias da história que concebem o tempo como contínuo e o movimento histórico como progressivo” (2011, p. 29). Outro elemento comum a este filósofo e a Kant é o *antagonismo*, porém este relaciona-se à concepção de homem – não ao secular e ao divino.

⁵⁷ “Leis que nos são desconhecidas”, esta expressão denota aquilo que apontamos na abertura do presente capítulo. A distinção entre Rousseau e Kant se dá em que, para este último, a natureza *compele* os homens; enquanto que para aquele a natureza nada mais do que deixa-lhes fruir.

somente no conjunto destas, e os homens, ao procurarem alcançar seus próprios fins particulares, acabam seguindo, despercebidamente, um *fio condutor*, que vem a ser o próprio propósito da natureza⁵⁸, isso mesmo quando agem uns contra os outros: “(...) o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das disposições originais” (KANT, 2011, p. 3). A partir disso, Kant instaura uma tarefa bem específica: encontrar um *fio condutor* para a história. Porém deixa a encargo da natureza “gerar o homem que esteja em condição de escrevê-la segundo este fio condutor” (2011, p. 5).

Ao analisar a finalidade contida na natureza, e que se realiza no homem, independentemente de sua vontade, Kant pressupõe algumas comparações com a fisiologia e a biologia: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim” (2011, p. 5). Neste ponto, observa que tudo aquilo que existe sem uma função contraria a “doutrina teleológica da natureza”, e do contrário seria posto no lugar do “fio condutor da razão” tão somente “um jogo sem finalidade da natureza”.

Como seres imperfeitos, as ações humanas encontram-se sempre entre o instinto e a razão, não há um curso esperado de antemão e é isso o que torna mais difícil identificarmos esta regularidade, que só pode ser vista de uma forma mais ampla, não se encontra nos pormenores. Assim, é empreendimento de maior complexidade estabelecer uma “história planificada” e causa grande confusão ao analisarmos a conduta dos homens, em que ora uma ação aparentemente louvável se mostra ardilosa e o contrário da mesma forma. Por isso, Kant afirma: uma vez que não é possível perceber um “propósito racional próprio” dos homens, resta procurar por um “propósito da natureza”, que ocorra independentemente então daquele propósito próprio do indivíduo, que se mostrou inverificável.

A *segunda proposição* diz: “No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie⁵⁹ e não no indivíduo” (KANT, 2011, p. 5). E esse desenvolvimento deve ser, em ideia, o grande objetivo dos homens perante seus

⁵⁸ Observemos que, conforme a Terceira *Crítica*, este fio condutor, que vem a ser exatamente o *propósito* da natureza, não pode ser localizado *nos* fatos empíricos, e diz respeito então somente a uma disposição interna da faculdade de seres racionais, a saber, a faculdade de juízo teleológica.

⁵⁹ De forma semelhante, Kant afirma em sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*: “Antes de mais nada é preciso observar que, em todos os demais animais abandonados à própria sorte, cada indivíduo alcança sua plena destinação, mas entre os homens no máximo apenas a *espécie* a alcança, de modo que o gênero humano só pode avançar até sua destinação mediante um *progresso* numa série imensa de gerações, onde porém a meta continua sempre à sua vista, não obstante a *tendência* para esse fim-último ser com frequência tolhida, embora jamais possa retroceder” (2009, p. 218, grifos do autor).

empreendimentos, ou seja, a natureza deve servir-lhes como princípio. A razão é, nessa perspectiva, por excelência, aquilo que amplia as forças dos homens para além de seu instinto natural e, diferentemente deste, desconhece limites. Contudo, conta com a desvantagem de não se desenvolver por si mesma, requerendo exercícios para seu progresso. Porém, o curto tempo de vida dos homens é insuficiente para que a razão se desenvolva plenamente, do que Kant infere que tal progresso só possa se dar na soma das gerações.

Na *terceira proposição*, defende que a natureza, ao fornecer razão e liberdade ao homem, lhe solicitou “tirar tudo de si mesmo” (KANT, 2011, p. 7), inclusive a bondade de sua vontade: “A natureza quis⁶⁰ que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão” (2011, p. 7). Pressupõe assim que haja um propósito, ou um direcionamento, da natureza para que o homem não se guie meramente pelo instinto, cabendo à humanidade, antes de seu bem-estar, a dignidade para tal. E a felicidade nesse contexto vem como o resultado de um mérito exclusivo. Contudo, como expõe na proposição anterior, isto só pode advir no conjunto dos homens, ou seja, na espécie e numa sucessão de gerações⁶¹:

O que permanece estranho aqui é que as gerações passadas parecem cumprir suas penosas tarefas somente em nome das gerações vindouras, preparando para estas um degrau a partir do qual elas possam elevar mais o edifício que a natureza tem como propósito, e que somente as gerações posteriores devam ter a felicidade de habitar a obra que uma longa linhagem de antepassados (certamente sem esse propósito) edificou, sem mesmo poder participar da felicidade que preparou (KANT, 2011, p. 7).

A *insociável sociabilidade*, como disposição da natureza humana, é tratada na *quarta proposição* (KANT, 2011, p. 8). Segundo essa ideia, a associação entre os homens, por ser capaz de fazer desenvolver disposições naturais, consistiria em uma inclinação, por colocar os homens mais próximos de sua humanidade – é a sociabilidade. Porém, haveria uma tendência conflituosa, e, curiosamente, Kant não a avalia negativamente, a qual exerce força contrária à anterior – isto é, a *insociabilidade* – trata-se de uma tendência a isolar-se, em que cada um procura conduzir o que pode em seu proveito e espera sempre oposição daqueles que o

⁶⁰ Sublinhemos a expressão “a natureza quis”. Evidencia-se o caráter teleológico contido na ideia de realização de disposições naturais segundo Kant. Não obstante Rousseau partilhe da ideia de realização ou efetivação humana, mediante o desenvolvimento de faculdades, não há, para este, a ideia de uma finalidade contida. Rousseau compreende isso como o *melhor*, mas não necessário.

⁶¹ É interessante notar como, distintamente, Rousseau aposta na possibilidade da realização e da felicidade no âmbito individual. Isso se explica justamente pela ausência de uma *necessidade* de realizações. Ou seja, o indivíduo tomado por Rousseau nada carece (como vimos no primeiro capítulo); enquanto o indivíduo tomado por Kant é desde o princípio carente de plenitude e, portanto, felicidade.

rodeiam. O caráter positivo (ou o valor) dessa insociabilidade consiste em ser aquilo que é capaz de *projetar* o homem, como o modo pelo qual pode se estabelecer entre os seres que ao mesmo tempo “não atura”, mas do quais também “não pode prescindir”. E é, por excelência, então o meio pelo qual a humanidade passa da rudeza à cultura: “O meio que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o *antagonismo* delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade” (2011, p. 8). Logo, é o meio para a moralidade, sem o qual as prerrogativas que esta proporciona ficariam apagadas.

Será necessário então que haja condições exteriores para viabilizar a realização humana – tema da *quinta proposição* –, ou seja, é requerido o estabelecimento de uma sociedade civil como condição para o desenvolvimento das disposições naturais, trata-se de um contexto exterior de possibilidade da consecução do propósito da natureza. Para Kant, esta condição só pode se dar mediante coerção; e, como os homens são muito afeitos à liberdade sem vínculos, a passagem para este estado ocorre (verificando-se na história empírica) somente por força e necessidade, mas justamente constitui a “mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana”. Afinal, quaisquer outros propósitos só podem ser alcançados a partir do cumprimento dessa tarefa: “O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito” (KANT, 2011, p. 10).

*

Já a *sexta proposição* expõe uma necessidade peculiar ao homem dentre os animais; o único que, uma vez sob vínculos com seus semelhantes, precisa de um senhor. Isso porque é condição para sua liberdade (diferente dos animais, os quais agem sempre reto) que obedeça a uma vontade universalmente válida, ao invés de quaisquer vontades particulares. Assim sendo, e como os homens se encontram sempre entre o instinto e a razão, não é o caso de que possam espontaneamente agir de forma reta, e, uma vez que a isso se intenta, deve haver um chefe justo para compelir a tal direção. Porém este também se encontra sob a mesma limitação humana, razão pela qual: “Este problema é, ao mesmo tempo, o mais difícil e o que será resolvido por último pela espécie humana” (KANT, 2011, p. 11).

A *sétima proposição* exprime uma estreita relação com a *Paz Perpétua*: “O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja” (KANT, 2011, p. 12). Já abordamos a analogia que Kant faz entre a ausência de uma relação externa legal dos países e o estado de natureza, e aqui se faz saber que seria contraditório manter conforme a

finalidade das disposições naturais a parte – “o estabelecimento de uma constituição civil perfeita” – mas não o todo – “a relação externa entre os Estados”.

A *oitava proposição* contém a ressalva quanto a não podermos verificar na história humana empírica a realização desse plano da natureza, até porque a humanidade teria percorrido um tempo muito pequeno para tal empreendimento, o qual parece requerer um curso temporal demasiado longo. Contudo, Kant também admite que tenhamos sinais de aproximação de tal realização e, por fim, que pode haver esperança em, após inúmeras transformações históricas, realizar-se o propósito supremo da natureza.

Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (*Staatsverfassung*) perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições (KANT, 2011, p. 17).

3.3 Da conformidade a fins *subjéctiva* da natureza

A Segunda Parte da *Crítica da Faculdade do Juízo*, a Terceira *Crítica* de Kant, intitulada *Crítica da Faculdade de Juízo Teleológica*, esclarece sobremaneira o lugar que a ideia de uma teleologia ocupa em sua filosofia teórica e prática e; isso analisado, alude-se a teleologia de viés histórico que tratamos acima. “[...] Se o nosso entendimento fosse intuitivo, não possuiria qualquer objeto que não fosse efetivo [...]” (KANT, 2012, p. 271). Partindo da ideia de que o entendimento humano é *discursivo*, e não intuitivo, Kant observa que não podemos procurar encontrar um fundamento nas contingências, no empírico. Mas devemos então procurar somente a “*representação* de um todo que contenha o fundamento da possibilidade da formação da *forma* do mesmo e da conexão das partes que lhe pertencem” (KANT, 2012, p. 278, grifo nosso).

Do que se depreende que o todo é um *produto*, uma vez que somente analisando os fatos particulares a ideia de todo não nos vem. O que decorre de uma razão não desses fatos, mas do nosso modo de entendimento; é porque nosso conhecimento não é intuitivo que precisamos, através de uma *intencionalidade*, produzir a unidade; é a ideia de uma unidade que gera a unidade. Do contrário, recai-se no erro de considerar as coisas materiais como coisas em si mesmas.

[...] Segue-se que é simplesmente uma consequência da constituição particular do nosso entendimento, se representamos como possíveis produtos da natureza segundo uma outra espécie de causalidade diferente das leis da natureza da matéria, nomeadamente somente segundo a dos fins e das causas finais. Também se segue que este princípio não concerne à possibilidade de tais coisas mesmas (mesmo consideradas como fenômenos) segundo esta espécie de produção, mas sim e unicamente ao ajuizamento possível destas coisas para o nosso entendimento (KANT, 2012, p. 278-9).

Então Kant sugere que aceitemos uma “conformidade a fins subjetiva da natureza para possibilitar uma conexão das experiências particulares num sistema dessa mesma natureza” (2012, p. 223). Trata-se de conferir ordem ao que, verificado factualmente, é contingente e aleatório, segundo as leis mecânicas, às quais opõe então o “fundamento da causalidade mediante fins”. Não obstante Kant sugira tal “conformidade a fins subjetiva da natureza”, ressalva, e isso perpassa toda a Segunda Parte da Terceira *Crítica*, que a efetividade desses fins não pode ser demonstrada pela experiência.

Para realizar tal demonstração, ter-se-ia de lançar mão de um “sofisma que introduzisse sem seriedade o conceito de fim *na* natureza das coisas” (KANT, 2012, p. 224, grifo nosso). A função de tal faculdade vem a ser, portanto, “[...] nos tornar compreensível a natureza segundo a analogia com um fundamento subjetivo da conexão das representações *em nós* do que para conhecer a partir de fundamentos objetivos (2012, p. 224, grifo nosso). A ideia de *analogia* é crucial para que não se recaia na suposição de uma *explicação* dos “princípios da observação e da investigação da natureza”. E é isso o que significa dizer que tal ajuizamento “pertence por isso à faculdade *reflexiva* do juízo e não à faculdade determinante” (p. 224).

Kant considera que a unidade parece ter um princípio de regras exterior, distinto da nossa faculdade de representação. Sendo assim, o *acordo* do objeto com a necessidade das regras (do entendimento) é contingente, isto é, pode ou não se dar. E a possibilidade torna-se efetividade desde que um fim seja “expressamente dirigido nesse sentido” (2012, p. 229). É precisamente isso o que tenciona a *Paz Perpétua*, a qual seria alcançada mediante o fim expressamente dirigido para a formação de uma associação civil. Em outras palavras, “esta harmonia [...] não é, todavia, conhecível empiricamente mas sim *a priori*” (p. 229). A determinação desses fins torna o objeto somente *possível*, isso porque a própria ideia de fim natural requer uma subsunção das partes ao todo, e, como vimos, o caráter discursivo, não intuitivo, do nosso entendimento, impede uma apreensão dessa unidade de forma imediata

pelas coisas empíricas. Então a produção da unidade precede o entendimento.

Como evidência de que a utilidade das coisas é por nós posta na natureza, Kant observa que a inexistência de tudo aquilo que consideramos útil não nos causaria falta, pelo fato de não as conhecermos. Considera, portanto, arbitrários os juízos que compreendem vantagens pré-determinadas para certos seres (KANT, 2012, p. 234). E bem exemplifica:

No domínio prático (nomeadamente no da arte), encontra-se facilmente uma conexão semelhante, como por exemplo a casa que na verdade é a causa dos rendimentos que são recebidos pelo respectivo aluguel, porém também inversamente foi a representação deste possível rendimento a causa da construção da casa (KANT, 2012, p. 238).

Ou seja, foi a ideia da finalidade que permitiu determinar-se a alcançá-la. E ainda: “Num relógio uma parte é o instrumento do movimento das outras, mas uma roda não é causa eficiente da produção da outra; uma parte existe na verdade em função de outra, mas não é através dessa outras que ele existe”.

Assim não se podem considerar imediatamente fins naturais os *rios* por promoverem a comunidade entre povos no interior das terras, as *montanhas* por conterem as fontes para aqueles e a provisão da neve para a sua manutenção em épocas sem chuva, nem do mesmo modo o *declive* das terras que transporta estas águas e torna seca a terra. É que, não obstante esta forma das superfícies da terra fosse muito necessária para a gênese e manutenção dos reinos vegetal e animal, nada possui porém em si cuja possibilidade tornasse necessário admitir uma causalidade segundo fins. [...] *Ajuizar uma coisa, em razão da sua forma interna, como fim natural é algo completamente diferente do que tomar a existência dessa coisa por fim da natureza* (KANT, 2012, p. 244, grifos do autor, grifo nosso).

É precisamente este aspecto que denota a diferença: “Compreende-se que isto não seja um princípio para a faculdade de juízo determinante, mas sim para a reflexiva, que seja um princípio regulativo e não constitutivo” (KANT, 2012, p. 245).

3.3.1 Da conformidade a fins quanto ao entendimento humano

Kant assim distingue a *faculdade do juízo determinante* da *faculdade do juízo reflexiva*; a primeira não contém uma autonomia, isto é, seus próprios princípios, e por isso não está sujeita a uma antinomia, a um conflito de seus princípios; enquanto a segunda, autônoma, com suas máximas necessárias, pode apresentar uma antinomia, e é sob esta que se funda uma dialética. A faculdade do juízo reflexiva pode partir de uma máxima *a priori*, dada pelo simples entendimento, e também de uma máxima da experiência, as quais, porém, não

podem dar-se concomitantemente, produzindo uma dialética enganadora para a faculdade do juízo reflexiva (KANT, 2012 p. 252-4).

Primeira máxima: “toda geração das coisas *materiais e das respectivas formas tem de ser ajuizada* como possível segundo simples leis mecânicas”; esta é a tese; segunda máxima: “alguns produtos da natureza material não podem ser ajuizados como possíveis segundo leis simplesmente mecânicas (o seu ajuizamento exige uma lei completamente diferente da causalidade, nomeadamente a das causas finais)”, esta é a antítese (KANT, 2012, p. 254, grifo do autor). Atentemos para as expressões “geração das coisas” e “produtos da natureza material”; vemos que há uma oposição direta entre a ideia de geração e de produto; ou seja, é a geração que se dá por leis mecânicas, enquanto os produtos ultrapassam esse sentido, não podendo ser determinados por leis mecânicas, o que requer uma lei da causalidade diferenciada, a saber, a das causas *finais*.

Princípios regulativos esses que, observa Kant, não podem ser transformados em princípios constitutivos sob pena de contradição, isto é, a razão não pode *demonstrar* tais princípios, porque “não podemos possuir *a priori* nenhum princípio determinante da possibilidade das coisas segundo simples leis empíricas da natureza” (2012, p. 254). Não se pretende uma afirmação objetiva (dogmática), constituinte de um fundamento para a faculdade de juízo determinante, mas apenas de um fundamento para a faculdade de juízo *reflexiva*, de caráter meramente crítico, cuja referência está nas nossas faculdades de conhecimento; “em relação às condições subjetivas *para o pensar*, sem a pretensão de decidir algo sobre o seu objeto” (p. 264, grifo nosso). Só podemos apontar, e não explicar segundo um fundamento localizável na natureza e comprovável por esta, cujos fins apreendamos pelos objetos: “Por isso ele permanece simplesmente um princípio que se apoia somente em condições subjetivas, isto é, da faculdade de juízo reflexiva adequada às nossas faculdades cognitivas” (p. 269).

As leis particulares da natureza são para nós contingentes por não sermos capazes de acessar seu primeiro fundamento interno, isto é, as leis particulares da natureza nos vêm como uma infinita multiplicidade, não como unidade. Kant destaca, assim, a *limitação* de nossa razão consoante ao conceito de causalidade; sendo justamente esse o motivo para instaurar-se um *fio condutor* da reflexão, o qual, restringindo-se à esfera da inteligibilidade, não se confunde com aqueles princípios mecanicistas, isto é, permanece aberto a estes, sem sobrepor-lhes. O erro – que procura-se evitar – consistiria, ao ser considerado um princípio objetivo e determinar então a faculdade do juízo, no excesso, para fora do mundo sensível, tratando-se então de “um certo pressentimento da razão” (KANT, 2012, p. 256-7).

[...] somente se exige um *fio* condutor para conhecer as suas características através da observação, sem que nos elevemos a uma investigação sobre a sua primeira origem. A questão pode por isso consistir somente em saber se este princípio é apenas subjetivamente válido, isto é, simplesmente uma máxima da nossa faculdade do juízo, ou se é um princípio objetivo da natureza, segundo a qual para lá do seu mecanismo (segundo meras leis do movimento) ainda lhe pertence uma outra espécie de causalidade, concretamente a das causas finais, na dependência das quais aquelas (as forças motoras) somente podem existir como causas mediadoras (KANT, 2012, p. 257, grifo do autor).

Kant não quer confundir a conformidade a fins da natureza com uma perfeição transcendental das coisas – a ideia de que tudo tem em si o que necessita para ser o que é e não outra coisa –, pois isso seria criar uma redundância entre “ser uma coisa” e “ser fim” (KANT, 2012, p. 262). Há substancial distinção entre afirmar que determinados produtos da natureza se dão mediante uma causa autodeterminante – caráter de efetividade – e afirmar que *nosso julgamento* só compreende a possibilidade daquelas coisas uma vez que se presume haver uma causa atuante de modo intencional. É uma máxima para a faculdade de juízo reflexiva imposta pela razão (2012, p. 266-7); o que nos leva ao ponto de que é algo estritamente referente à espécie humana; não *da* realidade, mas sim da atuação de nosso entendimento *na* realidade; “[...] pois a natureza no seu todo não nos é dada enquanto natureza organizada [...]” (KANT, 2012, p. 267).

Por impossibilidade de verificarmos factualmente o uso da razão que não venha atrelado à sensibilidade, há sempre uma diferença entre aquilo que é possível do que é efetivo; por isso a razão prescreverá as leis morais tão somente como um dever-ser. O que não constitui um decréscimo da força dessas leis morais, mas, justamente, faz valer como se pudesse ser esperada uma correspondência entre o possível e o efetivo; portanto a lei moral não determina objetivamente, mas constitui um imperativo.

Kant compreende tal mecanismo pela razão de que somos incapazes de partir do particular para o universal, não conseguindo então observar uma conformidade a fins a respeito do particular. E o erro consiste então no vício de transferir uma qualidade particular do nosso entendimento aos fatos: “Torna-se por isso um princípio subjetivo da razão para a faculdade de juízo, o qual, na qualidade de regulativo (não constitutivo), é válido do mesmo modo necessariamente para a nossa *faculdade de juízo humana*, como se se tratasse de um princípio objetivo” (KANT, 2012, p. 274-5, grifo do autor).

O que a diferencia consiste porém no seguinte: a ideia mencionada não é um princípio da razão para o entendimento, mas sim para a faculdade do juízo, por conseguinte apenas a aplicação de um entendimento em geral a possíveis objetos da

experiência e na verdade naquela situação em que o juízo não é determinante, mas sim meramente reflexivo. E desse modo, embora o objeto possa ser dado na experiência, não se pode *julgá-lo*, de forma nenhuma, de modo *determinado* (para nem falar de modo adequado) mas somente é possível refletir sobre ele (KANT, 2012, p. 275-6, grifo do autor).

*

Kant ao mesmo tempo em que impõe limites ao conhecimento humano⁶², mantendo o homem adstrito a certo campo de explicações, fornece algum fôlego quando indica ser justamente a negação da possibilidade de acesso às coisas em si para a explicação dos fins aquilo que deva fazer com que não se desista da tentativa de encontrar a conformidade a fins da natureza (2012, p. 291). Ou seja, é o fato de não nos ser possível *mostrar* tal conformidade a fins que nos remete à *busca* pela instauração desta conformidade. Tal é o que evidencia na *Paz Perpétua* quando estabelece como dever dos Estados a busca por “alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito” e, igualmente, na *Ideia de uma História Universal*, encontrar aquele *fio condutor*⁶³ que conduz os homens a uma finalidade.

Para Höffe, o estreitamento entre a filosofia prática de Kant e a dimensão de futuro, explicam esta relação entre o que não nos é possível verificar e aquilo que devemos buscar. A filosofia da história vem assim, não através de uma metodologia das ciências históricas, mas como *objeto* da filosofia prática (HÖFFE, 2005, p. 271). Trata-se de investigar quais as condições necessárias para que o curso da História possa ser entendido como racional e dotado de sentido. Condições essas que não verificamos nos fatos, mas ao contrário, nos fatos verificamos um “espetáculo desolador”. E como saída para então abrir a possibilidade do sentido histórico, Kant questiona-se se, embora não a verifiquemos na história dos indivíduos, tal conformidade a fins possa ser apontada na história da humanidade.

Por isso Kant procura para a história mundial o primeiro início e o último objetivo, o fim terminal. [...] o início e o fim da História não são nem objetivamente conhecidos nem meramente inventados; o início só pode ser conjeturado em construção, o objetivo só pode ser projetado como ideia prática (2005, p. 272).

⁶² “Quando por isso se traz o conceito de Deus para a ciência da natureza e para o seu contexto, com o objetivo de explicar a conformidade a fins da natureza e seguidamente se utiliza esta conformidade para provar que existe um Deus, então não há consistência interna em nenhuma destas ciências e um dialeto enganador envolve-se em incerteza, pelo fato de deixarem confundir as respectivas *fronteiras*. [...] Pelo contrário, temos de, de forma cuidadosa e modesta, limitar-nos à expressão que precisamente só afirma tanto quanto sabemos [...]. Daí que ela [a natureza] não deva saltar por cima das suas fronteiras para trazer a si mesma, como princípio doméstico, aquilo cujo conceito não se adapta a absolutamente nenhuma experiência e a que só podemos ousar depois da realização plena da ciência da natureza” (KANT, 2012, p. 248-9, grifo nosso).

⁶³ Podemos identificar uma semelhança na estrutura desse raciocínio com aquele de Rousseau de que devemos procurar pelo *ponto* que há em comum entre as vontades dos indivíduos que vem a ser a *vontade geral*, ainda que tal ponto seja muito tênue ou mesmo se mantenha como algo “em vistas de” ser estabelecido.

3.4 Moralidade como exigência social ou inerente ao indivíduo?

Encontramos nos aspectos até então abordados neste capítulo alguns pontos de diálogo com Rousseau que, ora se imiscuem, ora se alargam; primeiramente, é comum a ambos os autores a consideração de que a vida do homem guiada pelo instinto, num estado de ignorância e, portanto, inocência, tem o defeito da falta de consciência de sua liberdade. “O paraíso significa felicidade sem liberdade” (HÖFFE, 2005 p. 373), para Kant. Mas para Rousseau, o estado de natureza é justamente o estado de felicidade *pela* liberdade; liberdade a qual, no entanto, possui um sentido fraco e próximo da ideia de liberdade negativa⁶⁴. Por essa última característica é que Rousseau concordaria com Kant sobre a não consciência da liberdade, que para ele não é ausência de liberdade, mas apenas o não pleno desenvolvimento desta.

Verificamos então que, para Rousseau, a mudança de estado de natureza para estado civil passa pela transformação da liberdade fraca, por assim dizer, para a liberdade forte; enquanto para Kant a mudança caracteriza-se pela passagem da ausência de liberdade para o estado de liberdade. No capítulo anterior tratamos da distinção entre liberdade natural e liberdade civil, bem como de sua relação, analisando que a segunda decorre de uma exigência da primeira, embora (e por isso mesmo configura-se como exigência) a primeira se mostre insuficiente.

Importa então trazer à tona qual seja o lugar da exigência de liberdade para Kant. Para isso, negamos primeiramente sua origem na natureza, abrindo-se temporariamente uma lacuna explicativa, na comparação com Rousseau. Para o qual sabemos que a natureza, embora não fundante, ocupa um papel na explicação acerca da liberdade.

A comparação fica mais clara se pensarmos em termos de indivíduo *versus* sociedade em ambos os autores; Rousseau afirma a liberdade como característica indissociável do humano porque, resumidamente, não se verifica nenhum traço a esse ou aquele indivíduo que legitime o ato de subordinar outrem; ou seja, é uma explicação pela negação, em que o homem rousseauniano diz: “ninguém, por si mesmo, está justificado a me subordinar”. Porém

⁶⁴ Ideia esta que se modifica, para Rousseau, no estado civil, em que a liberdade é tida, grosso modo, como liberdade positiva.

Kant parece mais taxativo, se observarmos que define o homem como dotado por natureza de mais prerrogativas, a principal delas: a razão⁶⁵.

Assim, para Rousseau, é na relação do indivíduo com seus semelhantes que se afirma a liberdade: é por ninguém estar de antemão justificado a subjugar outrem que se aponta para a liberdade. Já Kant localiza-a *no* próprio indivíduo, como exigência do ser racional. Vimos no primeiro capítulo que o homem rousseauiano não é essencialmente racional, podendo a razão desenvolver-se ou não de acordo com as circunstâncias. Mais uma vez, o contingente avulta-se no pensamento de Rousseau. E o homem é um inteiro em si mesmo justamente em seu momento pré-racional – momento hipotético – isto é, em estado de natureza. E é inclusive a racionalidade um dos elementos que irá cindi-lo, uma vez posto em sociedade.

3.4.1 Liberdade e teleologia

“[...] Mas que, pouco a pouco, se desenvolve do pior para o melhor. Para esse progresso cada um é chamado pela natureza a contribuir com a parte que lhe corresponda e segundo a medida de suas forças” (KANT, 2010, p. 39). Secundariamente, podemos observar que a singularidade kantiana, ausente em Rousseau, qual seja; pensar a instauração do estado civil como *necessária* e não como contingente, se dá em razão do viés teleológico.

Kant dá razão ao Rousseau dos dois *Discursos*, de que há entre a cultura e a natureza um inevitável conflito e que a passagem da natureza à cultura é uma queda. Mas, diz Kant, a queda é *necessária* para levar todas as diversas disposições e forças do homem ao desenvolvimento. [...] A História aparece então dotada de sentido quando ela finalmente conduz do rude estado de natureza ao perfeito estado de liberdade. Não só a Filosofia da História de Hegel, mas também a Filosofia da História de Kant são uma história do *progresso* para a liberdade. A História deve progredir para uma convivência dos homens em liberdade exterior, de modo que todas as forças e disposições possam desenvolver-se (HÖFFE, 2005, p. 273-4, grifos nossos).

Nada mais avesso ao pensamento de Rousseau do que a ideia de progresso. O progresso vem para o filósofo do primeiro *Discurso* como o engodo, como os “novos nomes para os antigos vícios”, porque é sempre na tentativa de evoluir que o homem tropeça

⁶⁵ “A caracterização do ser humano como um animal racional já está contida *na* simples forma e organização de sua *mão*, de seus *dedos* e *pontas dos dedos*, em parte na estrutura, em parte no delicado sentimento deles, porque a natureza não o tornou apto para uma única forma de manejo das coisas, mas para todas indefinidamente, portanto, para o emprego da razão, e com isso designou a capacidade técnica ou habilidade de sua espécie como a de um *animal racional*” (KANT, 2009, p. 218, grifos do autor).

naqueles obstáculos característicos do estado de sociedade – a comparação, o amor próprio. Este é o drama da *perfectibilidade* – traço que inaugura a aporia no homem, pois, mediante a perfectibilidade, ele pode encetar tanto a efetivação de sua humanidade, como sua degradação; como vimos no primeiro capítulo.

Por isso não há um fio condutor a ser encontrado na história para Rousseau, como há para Kant. Ao invés de linear, a história para Rousseau é o jogo das contingências. Para Kant também o é, e ele é claro em afirmar que não podemos localizar a “conformidade a fins” na história, mas *devemos* pensar *como se* assim pudéssemos, devido a uma característica de nossa faculdade do entendimento – como explicamos no item 3.3, conforme à terceira *Crítica*.

A diferença se mostra quando observamos que nem mesmo como ideia regulativa esta linearidade é esperada por Rousseau. Para ele, a moralidade e a política vêm como aquele remédio para sanar o mal, remédio esse que se retira do próprio mal, ou seja, é uma necessidade, mas, apenas uma necessidade contingencial. Já para Kant, à revelia dos fatos, esta necessidade está posta, e, assim, os homens têm o dever de não deixarem-se em estado de natureza. Isso porque esse estado é para Kant não aquele estado *limpo* de Rousseau⁶⁶:

A convivência em liberdade exterior efetiva-se no Estado de direito (no Estado justo), que põe termo à barbárie e ao despotismo entre os homens [...] A fundação de estados de direito e a sua convivência em uma comunidade mundial de paz é a suma tarefa, o fim terminal da humanidade (HÖFFE, 2005, p. 274-5).

Lembremos que o homem rousseauiano, segundo sua natureza, é um ser de poucas necessidades, tal ser não poderia ter um *fim terminal*; este é o ponto crucial de divergência entre os dois filósofos. Um fim terminal mostra-se ao homem através do uso de sua razão, conforme Kant. Conforme Rousseau, os fins que os homens se dão ocorrem apenas convencionalmente, eles não se mostram, mas são acordados. Não há prerrogativas anteriores à convivência com seus semelhantes, tampouco anteriores a suas deliberações.

É acidentalmente que os homens precisam determinar-se leis: somente pelos acontecimentos contingenciais é que o homem precisa resolver como viver em liberdade *apesar* do convívio social. Trata-se de uma solução para um problema que, na ausência do problema, não precisaria existir. No entanto, uma vez posto o problema, configura-se como única maneira de o homem manter-se livre e, por isso, constitui um dever – já que um homem não pode abrir mão de sua liberdade, sob pena de lançar mão de sua humanidade, juntamente. Mas para Kant, o homem precisa do convívio social *para* ser livre e, inclusive, feliz.

⁶⁶ Vimos no primeiro capítulo a ideia de estado de natureza como o cenário para a depuração dos artifícios e vícios sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro capítulo reconstruímos os conceitos de natureza humana e de estado de natureza de Rousseau para precisar o lugar dessas ideias na teoria política do filósofo, bem como para aludir o lugar da política na antropologia então no segundo capítulo. Mostramos haver uma estreita relação entre as asserções de Rousseau sobre a sociedade, o Estado e a civilização com o que versa sobre a natureza. Contudo, destacamos não haver uma *derivação* dos assuntos da política a partir da natureza humana. Mas sim uma *comparação*, para fazer a crítica histórica e, ainda, uma tentativa de recuperação de certas prerrogativas constitutivas do humano através de mecanismos artificiais próprios do estado de sociedade.

É o fato de o homem não poder viver simplesmente segundo sua natureza que instaura o drama rousseuniano. Mas é também a partir da clareza dessa impossibilidade que Rousseau engendra a teoria para resolver de que modo, afinal, pode o homem *conviver* com seus semelhantes e dessa convivência gerar sua liberdade. Não mais aquela liberdade inerente ao humano, mas uma liberdade então construída pelo homem, que compensa a perda de sua liberdade natural. Enfatizamos o erro da reincidência em liberdade natural, tanto no sentido de uma tentativa de retorno, o qual é impossível, como no sentido de anulação mútua de liberdade natural e liberdade civil. O que foi feito no segundo capítulo.

Ainda no primeiro capítulo, procurou-se ressaltar, como escopo de Rousseau em sua descrição do homem natural a *desnaturalização*. Ou seja, a noção de que a desigualdade, o preconceito e o subjugo entre os homens não se geram necessariamente, mas somente contingencialmente. Assim, chega-se à conclusão de que tais mazelas, sendo criadas humanamente podem também serem dirimidas humanamente.

Se no primeiro capítulo apresentou-se substancialmente o homem em sua existência absoluta, ou seja, natural, o segundo capítulo é voltado para o homem cindido e portador da responsabilidade de resolver como manter-se livre. É aí que mais aparece o ângulo elogioso de Rousseau para com a civilização, pois será na aceitação e enfrentamento desta nova condição que, aliando à liberdade o dever, o homem poderá ser efetivamente livre. Destaca-se, assim, o papel da lei, enquanto figura despersonalizada, à qual se obedecendo exime-se de obedecer a outrem. Portanto, é na obediência à vontade geral que o homem é livre em sociedade, e Rousseau compreende esta obediência como condição para a manutenção da

liberdade individual, inclusive.

Por fim, o terceiro capítulo abre o paralelo com o pensamento de Kant, enfocamos em sua ideia de um direcionamento do mundo caso estivesse em acordo com certos fins racionais: “Uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito da natureza” (KANT, 2011, p. 19). Inicialmente mostramos a exigência kantiana de saída do estado de natureza para o estado civil, pelo entendimento de que a permanência no primeiro constituiria uma negação da liberdade e, portanto da humanidade.

Mas vimos que, ao contrário, esta permanência não incidiria em tal consequência, para Rousseau. Do que se depreende que a necessidade de autodeterminação foi radicalizada em Kant, inspirado por Rousseau, para o qual tal ideia é de suma importância, porém não alocada ainda *no indivíduo*, como é para o filósofo alemão.

Acredita-se que o mote para tal crença esteja na definição de homem enquanto ser racional para Kant. Já para Rousseau, segundo o qual o homem é antes um ser livre do que racional, a liberdade não carece de afirmação por natureza, o homem simplesmente é livre. Mas para Kant, sendo racional antes de livre, o homem precisa desde sempre *dar-se* a liberdade e, sem esta atitude, nunca o será. Denota-se, portanto o problema rousseauiano como primeiramente um problema derivado das circunstâncias, enquanto para Kant se trata de um problema já sempre posto na humanidade.

Rousseau e Kant convergem nos seguintes pontos: quanto à melhor forma para o Estado, a saber, a República; que haja uma estreita relação entre a liberdade civil e a obediência e – objeto esse que tratamos mais especialmente aqui – sobre a realização humana se dar no seio da sociedade – o que por Kant é compreendido como a realização de disposições naturais e por Rousseau como a efetivação da liberdade ou aproximação de suas características constitutivas.

Nossos autores não parecem estar de acordo nos seguintes aspectos. O lugar no qual se dá a exigência moral – Kant a compreende anterior à sociedade, sendo esta mesma exigência o que deve instaurar esta sociedade, embora factualmente tenha se dado por necessidade e contingência. Já Rousseau impõe essa necessidade somente uma vez instaurada a sociedade, sendo a existência de relações sociais aquilo que vem a exigir que os homens se deem a moral. Disso inferimos que, quanto à realização humana, apontada como uma convergência entre ambos, para Rousseau é o caso de que esta realização poderia ou não se dar e para Kant, é imperativo que os homens estejam em sociedade e se deem a moralidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. Trad.: Alfredo Fait. Brasília: UNB, 1997.

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Trad.: Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DENT, N. J. H. **Dicionário Rousseau**. Trad.: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Trad.: Natália Maruyama. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

FONTES FILHO, Osvaldo. A questão da origem em Rousseau: entre o ser e o devir. In.: MARQUES, J. O. de A. (Org.), **Verdades e Mentiras** – 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

FORTES, L. R. Salinas. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976.

GARCIA, Claudio Boeira. Rousseau: homem natural, crítica à civilização e passeios pelas florestas. In.: **Fragmentos de Cultura**, v. 14. Goiânia: IFITEG, 2004.

GAY, Peter. Prefácio. In.: CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Trad.: Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os Fundamentos da Ordem Jurídica**. 2ª ed. Trad.: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

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

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Trad.: Edson Bini. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. Coleção Folha: livros que mudaram o mundo, v. 8.

_____. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad.: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Começo conjectural da história humana**. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. 3ª ed. Trad.: Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. 3ª ed. Trad.: Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

KUNTZ, Rolf. **Fundamentos da Teoria Política de Rousseau**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

MARQUES, J. O. de A. Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no Contrato social de Jean-Jacques Rousseau. In.: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, Vol. XVI, Nº 1 (2010), p. 99-114. <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp16/indice.html>. Acesso: 20/09/2011

MARUYAMA, Natália. **A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau**. São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2001.

MENEZES, E. Apresentação. In.: KANT, I. **Começo conjectural da história humana**. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

NASCIMENTO, M. M.. A aporia da quadratura do círculo: pólos de oscilação no pensamento político de Rousseau. In.: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, Vol. XVI, Nº 1 (2010), p. 170-187. <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp16/indice.html>. Acesso: 20/09/2011

PRADO JR., Bento. **A Retórica de Rousseau e outros Ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas Escritas da Montanha**. Trad.: Maria Constança Peres Pissarra (et. al). São Paulo: EDUC: UNESP, 2006a.

_____. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens:** precedido de discurso sobre as ciências e as artes. 2ª ed. Trad.: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

_____. Discurso sobre as ciências e as artes. In.: **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** 3ª ed. Trad.: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

_____. **Emílio ou da Educação.** 4ª ed. Trad.: Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Ensaio sobre a origem das línguas.** Trad.: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: UNICAMP, 2003.

_____. Manuscrito de Genebra. In.: **Rousseau e as Relações Internacionais.** Trad.: Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

_____. **O Contrato Social,** Princípios do Direito Político. 5ª ed. Trad.: Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. **Textos autobiográficos e outros escritos.** Trad.: Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

TERRA, Ricardo. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In.: KANT, Immanuel. **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita.** 3ª ed. Trad.: Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.