

CADERNOS de  
FILOSOFIA ALEMÃ  

---

CRÍTICA E MODERNIDADE





# CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

---

## CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 22 • n. 03 • outubro de 2017  
Edição especial - Dossiê Rousseau

Publicação semestral do  
Departamento de Filosofia – FFLCH-USP  
São Paulo - SP

**Indexado por:**

International Philosophical Bibliography - Répertoire  
bibliographique de la philosophie

Latindex

The Philosopher's Index

Ulrich's Periodicals Directory

ISSN Impresso: 1413-7860

ISSN Online: 2318-9800

Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade é uma publicação semestral do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

www.ficem.fflch.usp.br  
www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema

*Editores Responsáveis*

Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola  
Ricardo Ribeiro Terra

*Editora Responsável pelo Número*

Marisa Lopes

*Comissão Editorial*

Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan, Fernando Costa Mattos, Igor Silva Alves, Luiz Repa, Marisa Lopes, Maurício Cardoso Keinert, Monique Hulshof, Nathalie Bressiani, Rúrion Soares Melo, Yara Frateschi

*Conselho Editorial*

Alessandro Pinzani (UFSC), André Luiz M. Garcia (UnB), André de Macedo Duarte (UFPR), Antonio Segatto (UNESP), Catherine Colliot-Thélène (Universidade Rennes I), Daniel Tourinho Peres (UFBA), Delamar Volpato Dutra (UFSC), Denílson Luís Werle (UFSC/CEBRAP), Eduardo Brandão (USP), Erick C. Lima (UnB), Ernani Pinheiro Chaves (UFPA), François Calori (Universidade Rennes I), Felipe Gonçalves Silva (UFRS), Gerson Luiz Louzado (UFRGS), Giorgia Cecchinato (UFMG), Gustavo Leyva-Martinez (UFABC), Hans Christian Klotz (UFSM), Ivan Ramos Estêvão (USP), Jean-François Kervegan (Universidade Paris I), João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA), João Geraldo Cunha (UFLA), John Abromeit (Buffalo State Colllege), José Pertilli (UFRGS), José Rodrigo Rodriguez (Unisinos), Júlio César Ramos Esteves(UENF), Luciano Gatti (UNI FESP), Luciano Nervo Codato (UNIFESP), Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCAR), Macarena Marey (Universidade de Buenos Aires), Márcio Suzuki (USP), Marco Antonio Casanova (UERJ), Marco Aurélio Werle (USP), Marcos Nobre (UNICAMP), Mario Caimi (Universidade de Buenos Aires), Miriam Madureira (UFABC), Olivier Voirol (Universidade de Lausanne), Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCAR), Pedro Paulo Garrido Pimenta (USP), Raquel Weiss (UFRGS), Rogério Lopes (UFMG), Rosa Gabriella de Castro Gonçalves (UFBA), Sérgio Costa (Universidade Livre de Berlim), Silvia Altmann (UFRGS), Soraya Nour (Centre March Bloch), Thelma Lessa Fonseca (UFSCAR), Vera Cristina de Andrade Bueno (PUC/RJ), Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR), Virginia de Araújo Figueiredo (UFMG).

**Universidade de São Paulo**

*Reitor:* Marco Antonio Zago

*Vice-reitor:* Vahan Agopyan

**Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**

*Diretora:* Maria Arminda do Nascimento Arruda

*Vice-diretor:* Paulo Martins

**Departamento de Filosofia**

*Chefe:* Luiz Sérgio Repa

*Vice-chefe:* Oliver Tolle

*Coordenação do Programa de Pós-graduação:*

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros e Luís

César Guimarães Oliva

**Capa**

Hamilton Grimaldi

**©copyright Departamento de Filosofia - FFLCH/USP**

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid. Universitária

CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: filosofiaalema@usp.br

V. 22; n. 03 - outubro de 2017

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

# Sumário

Editorial	9
<b>Artigos</b>	
Fichte leitor de Rousseau: crítica da civilização ou crítica da cultura? JOÃO GERALDO CUNHA	13
Uma atualização da teoria política de Jean-Jacques Rousseau INARA MARIN	25
Rousseau e suas autobiografias: além do autorretrato ADRIANO MEDEIROS MARTINS	51
A soberania popular revisitada: autogoverno como modo de vida RÚRION MELO	57
Da saída do estado de natureza LUÍS FERNANDES DOS SANTOS NASCIMENTO	69
Pensador Republicano ou Nacionalista Revolucionário? Rousseau nas lentes de Schmitt e Arendt RAPHAEL NEVES	77

## Sumário

A história filosófica contra Rousseau PEDRO PAULO PIMENTA	91
Rousseau racionalista: três leituras EMANUELE TREDANARO	107
<i>Volonté générale</i> e a autonomia da vontade. A presença de Rousseau na origem político-jurídica da filosofia moral de Kant DIEGO KOSBIAU TREVISAN	129
Índice em inglês	143

Organizada pelo Grupo de Pesquisa Filosofia Crítica e Modernidade (FiCeM), um grupo de estudos constituído por professores e estudantes de diferentes universidades brasileiras, a revista *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* é uma publicação semestral que, iniciada em 1996, pretende estimular o debate de questões importantes para a compreensão da modernidade. Tendo como principal ponto de partida os filósofos de língua alemã, cujo papel na constituição dessa reflexão sobre a modernidade foi – e ainda é – reconhecidamente decisivo, os *Cadernos de Filosofia Alemã* não se circunscrevem, todavia, ao pensamento veiculado em alemão, buscando antes um alargamento de fronteiras que faça jus ao mote, entre nós consagrado, da filosofia como “um convite à liberdade e à alegria da reflexão”.



# Editorial

Este número conta com 9 artigos originais sobre a obra de Jean-Jacques Rousseau, com análises de temas internos à sua filosofia e de seu confronto com outras teorias e discussões contemporâneas. Estes trabalhos resultaram de apresentações e debates por ocasião do *Colóquio Rousseau*, realizado na Universidade Federal de São Carlos de 09 a 13 de novembro de 2015. Contribuíram para esta edição: João Geraldo Cunha (UFLA), Inara Marin (CEBRAP), Adriano Martins (IFTM), Rúrion Melo (USP), Luís Nascimento (UFSCar), Raphael Neves (Unifesp), Pedro Pimenta (USP), Emanuele Tredanaro (UFLA) e Diego Trevisan (USP). Todos os artigos foram analisados de acordo com as regras editoriais dos *Cadernos de filosofia alemã* e submetidos à análise cega de pares.

Em “Fichte leitor de Rousseau: ‘Estado de natureza’ e a crítica da civilização Ocidental”, João Geraldo Cunha analisa o procedimento de raciocínios hipotéticos e condicionais proposto por Rousseau e a crítica dirigida por Fichte ao autor, baseada em uma concepção de razão intersubjetiva.

Inara Luisa Marin, em “Uma atualização da teoria política de Jean-Jacques Rousseau”, enfatiza os conceitos piedade, autopreservação, intersubjetividade e reconhecimento, de modo a inferir novas relações com as noções de negatividade, crítica e intersubjetividade e a expor a importância dos paradoxos apresentados por Rousseau para discussões contemporâneas, como o debate entre Axel Honneth e Joel Whitebook.

Em “Rousseau e suas autobiografias: além do autorretrato”, Adriano

## Editorial

Martins considera as suas obras autobiográficas como terreno de defesa de sua obra em geral, e para tal se refere a *Confissões* (1764-1770), *Cartas ao Sr. Malesherbes* (1762), *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* (1762), *Diálogos de Rousseau Juiz de Jean-Jacques* (1772) e *Devaneios de um caminhante solitário* (1776-78).

Rúrion Melo, em “A soberania popular revisitada: autogoverno como modo de vida”, parte da formulação de autonomia do *Contrato social*, de acordo com a qual livre é aquele que obedece a si mesmo, e propõe uma reinterpretação desta autonomia com maior adensamento social, o que conduz, por sua vez, a outro modo de pensar a soberania popular.

Em “Da saída do estado de natureza”, Luís Nascimento analisa a ideia de estado de natureza em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, noção que, ainda que conjectural, faz-se necessária para a compreensão do autor do problema da origem da sociedade.

Raphael Neves, em “Pensador Republicano ou Nacionalista Revolucionário? Rousseau nas lentes de Schmitt e Arendt”, aborda os limites da leitura de Rousseau e Sieyès por estes autores, tendo em vista as concepções do poder constituinte e da Revolução Francesa.

Em “A história filosófica contra Rousseau”, Pedro Paulo Pimenta contrapõe a história filosófica, gênero típico da época da Ilustração e praticado na *História da América* (1777) de William Roberston, à história conjectural de Rousseau, apresentando a crítica de Burke a esta segunda concepção.

Em “Rousseau racionalista: três leituras”, Emanuele Tredanaro discute o racionalismo de Rousseau com base nas interpretações de Cassirer, Derathé e Weil e no confronto com o kantismo. Estes três leitores têm em comum a recusa em compreender Rousseau como mero

*philosophe de la sensiblerie*, mas divergem consideravelmente nos caminhos escolhidos para sustentar suas posições.

Diego Trevisan, em “Volonté générale e a autonomia da vontade. A presença de Rousseau na origem político-jurídica da filosofia moral de Kant”, analisa a influência do pensamento político de Rousseau sobre o conceito de autonomia da vontade na filosofia moral de Kant, tendo em vista especialmente a ideia de uma comunidade de seres racionais regidos por leis autônomas.

Por fim, reforçamos o convite às nossas leitoras e aos nossos leitores para que contribuam, através da submissão de textos, com a interlocução filosófica que os Cadernos pretendem estimular e aprofundar.



# Fichte leitor de Rousseau: crítica da civilização ou crítica da cultura?\*

Fichte as a reader of Rousseau: Critique of civilization or critique of culture?

João Geraldo Martins da Cunha

[jgmcunha@dch.ufla.br](mailto:jgmcunha@dch.ufla.br)

(Universidade Federal de Lavras, Minas Gerais, Brasil)

**Resumo:** Neste trabalho, proponho analisar comparativamente o "método" defendido por Rousseau (raciocínios hipotéticos e condicionais) e a crítica que Fichte lhe dirige a fim de apontar, de modo bastante esquemático, alguns aspectos relativos ao método filosófico no campo político, notadamente no que diz respeito ao clássico tópico da crítica à civilização ocidental.

**Palavras-Chave:** Fichte; Rousseau; estado de natureza; método filosófico; crítica da civilização.

**Abstract:** In this paper, I propose to analyze comparatively the "method" advocated by Rousseau (hypothetical and conditional reasonings) and the criticism that Fichte addresses it in order to point out, quite schematically, some aspects of the philosophical method in the political field, especially regarding the classic topic of the criticism of Western civilization.

**Keywords:** Fichte; Rousseau; state of nature; philosophical method; critique of civilization.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i3p13-23>

I.

Em 1794, enquanto escreve os fundamentos da *Doutrina-da-ciência*, Fichte oferece algumas lições públicas conhecidas como *moral para sábios*, articulando direito, política e religião com vistas à constituição de uma *res publica* orientada para o desenvolvimento moral e intelectual dos homens. Talvez estas lições constituam a obra mais popular do filósofo, tanto pela repercussão posterior que tiveram, quanto pelo sucesso imediato que alcançaram junto ao público ilustrado de então<sup>1</sup>. Sem dúvida, a capacidade retórica do orador foi decisiva para esse resultado, mas há que se destacar o modo pelo qual uma filosofia da história e uma filosofia social se entrelaçam numa análise bastante viva da cultura, notadamente pela centralidade que o tema da intersubjetividade adquire nela. Assim, não foi por acaso que, desde

\* Agradeço às preciosas indicações do professor Günter Zöller sobre os significados e a contraposição entre os vocábulos *Kultur* e *Zivilization* na tradição alemã, as quais serviram, sobremaneira, para a finalização deste trabalho.

<sup>1</sup> Carta à esposa de 26 de maio de 1794: "O maior auditório de então foi pequeno", *GA* III/2, 115.

então e muito por conta desse sucesso de público, pelo menos nos círculos românticos, *fichtear* tenha se tornado sinônimo de filosofar (Fichte, 1978, *FG I*, pp.432 e 442).

De todo modo, o tema escolhido para estas lições insere-se numa calorosa polêmica alemã em torno do Esclarecimento. Quanto a isso são conhecidos, por exemplo, os textos de Kant que, desde 1784, pretendem defender a ilustração contra seus adversários e *contra* alguns de seus “defensores” alemães. A começar pela resposta à pergunta “*O que é o Esclarecimento?*”, na qual a distinção entre uso público e uso privado da razão permite conciliar liberdade e obediência, Esclarecimento e monarquia. Afinal, por uso público, diz Kant, “entendo aquele que qualquer um, enquanto *sábio (Gelehrter)*, faz dela perante o grande público do *mundo letrado*” (Kant, 1964, *AA*, p.484). Por oposição, o uso privado da razão se converte no exercício de uma função ou cargo público. Com esta dicotomia estaria garantida uma pacífica convivência entre liberdade e obediência, entre a atuação do sábio e o desempenho do funcionário de estado - embora, muitas vezes, trate-se do mesmo indivíduo e do mesmo público, apenas tomados sob pontos de vista distintos. De qualquer forma, ainda que a época não seja propriamente “esclarecida”, ela também não está de todo perdida, e não é uma completa barbárie, pois, graças ao “déspota esclarecido”, diz Kant, pode-se viver uma época de “esclarecimento”, época na qual vale a máxima: “raciocinai o quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedeci!” (idem, pp.491, 493).

Nesse cenário de debate em torno do esclarecimento e de sua possível contribuição para as instituições políticas, Fichte, já identificado com o jacobinismo por conta de sua defesa do direito de revolução, precisará se defender.<sup>2</sup> Por conta do grande sucesso de sua audiência, começam a circular rumores de que, nestas aulas sobre a moral do sábio, Fichte, muito menos prudente do que seu mestre, estaria insuflando ideias subversivas. Orientado por Goethe, Fichte decide então publicar algumas destas lições (*Algumas lições sobre a destinação do sábio*) a fim de mostrar, publicamente, que faz bom uso (“privado”) de sua cátedra de filosofia em lena.

O mote geral da argumentação pretende construir uma ligação entre especulação e vida social, entre sabedoria e atuação política, o que lhe assegura uma força retórica invejável. No entanto, esse apelo retórico não parece eliminar o rigor argumentativo, num movimento que vai do geral ao particular, este ciclo de lições termina com uma espécie de contraprova do diagnóstico sócio-político apresentado. Assim, as cinco lições publicadas tratam, respectivamente, da destinação (*Bestimmung*) do homem, do cidadão, do sábio e terminam com uma análise de Rousseau.

Neste trabalho, gostaria de tecer algumas considerações sobre o lugar

---

<sup>2</sup> Cf. a introdução que F. Oncina Coves e M. Ramos Valera fazem à sua tradução destas *Lições. Algumas lecciones sobre el destino del sabio*. Madrid: Istmo, 2002.

ocupado por Rousseau nestas lições. Mais exatamente, interessa-me mostrar que o argumento de Fichte, contra Rousseau, não parece cair na vala comum de uma crítica inteiramente externa, tão frequente na relação entre dois filósofos. Isso porque, a meu ver, as razões da referência a Rousseau ultrapassam o fato de que a tese do discurso sobre as ciências e as artes, em princípio, contradiz aquela das *Lições* sobre a destinação do sábio. Essa, de fato, é a primeira camada de leitura, aliás, explicitamente apresentada por Fichte. No entanto, quando ele diz que pretende compreender Rousseau “melhor do que ele mesmo”, não creio que estamos apenas diante do abuso de um mote kantiano. Afinal, o parentesco entre os dois filósofos, Fichte e Rousseau, pode ser traçado a partir de várias perspectivas, dentre as quais eu destacaria a forte interpenetração entre filosofia e vida, personalidade individual e sistema de pensamento comum a ambos autores. Nesse sentido, cabe lembrar a radical formulação de Fichte segundo a qual a filosofia que se escolhe depende do homem que se é (Fichte, 1971, SW I, p.434); por outro lado, vale também lembrar o mote com o qual Starobinski inicia seu clássico livro: “Rousseau nunca consentiu em separar seu pensamento e sua individualidade, suas teorias e seu destino pessoal” (Starobinski, 1971, p.9).

Ora, se há pontos em comum, ou, pelo menos, uma inspiração comum entre os dois, o que explicaria a divergência e a contradição na avaliação que os dois filósofos fazem da cultura? Para essa questão, tenho apenas uma hipótese e é ela que gostaria de apresentar aqui. Para evitar o suspense, segundo minha hipótese, a divergência repousa numa variável muito cara ao “jacobino” alemão: o tema do reconhecimento como condição última da razão humana. No que se segue, pretendo reconstruir os argumentos de Fichte a fim de esboçar os traços gerais dessa resposta.

## II

Em primeiro lugar, é preciso dizer que Rousseau parece ter sido mobilizado por Fichte quase exclusivamente como artifício retórico, tudo se passa como se, para melhor “indicar a verdade”, se fizesse necessário contrapô-la à falsidade e, por essa via, ressaltar seus traços característicos próprios (Fichte, SW, VI, p.335). O que se deduziu nas lições anteriores foi o fato de que o progresso da cultura é constitutivo do homem, é sua destinação (idem, p.336), enquanto ser dotado de razão e vontade; e é função e responsabilidade do sábio (*Gelehrter*) agir em seu benefício. Em contraposição, a tese supostamente defendida por Rousseau acusaria o processo civilizatório de ter promovido a ruína moral e decadência humanas. Mais ainda, Rousseau teria mesmo indicado o estamento (*Stand*) dos intelectuais, como o maior responsável por essa corrupção moral. Analisar o argumento de Rousseau significaria reforçar, por contraposição, a “verdade” da tese sobre o progresso da

cultura; mostrar a falsidade de seu pessimismo, serviria, a contrapelo, para provar a verdade do otimismo que aposta na cultura como caminho para o melhoramento moral e político do homem.

Mas, quer parecer-me, o argumento de Fichte não é apenas retórico e essa contraposição não é inteiramente externa aos argumentos de Rousseau. Isso porque o genebrino não é mobilizado *exclusivamente* por contradizer a tese da destinação da humanidade como progresso moral, mas também, e *principalmente*, porque, como intelectual que foi, ele teria cultivado suas aptidões em grau elevado e as utilizado para convencer os homens de que a cultura e a civilização corrompem a humanidade. De certa forma, teria cumprido aquilo que Fichte pretende designar como *destinação do sábio*; exatamente por isso, sua posição não pode ser desconsiderada e o embate com suas teses é quase que inevitável. Mas Rousseau trabalharia para o progresso do homem, acreditando que esse progresso não poderia advir do avanço da cultura, mas de um “retrocesso” ao estado prévio à corrupção social (Fichte, SW, VI, p.336). Assim, lemos na quinta *Lição*:

A seus olhos [de Rousseau], o retrocesso é progresso, e esse estado de natureza abandonado é a meta última à qual a humanidade, hoje corrompida e deformada, deve chegar. Por conseguinte, Rousseau fez exatamente o que nós estamos fazendo: trabalhou, a seu modo, para fazer avançar a humanidade e promover seu progresso em direção a uma meta suprema. Logo, fez exatamente o que ele mesmo censurava tão severamente. Suas ações estavam em contradição com seus princípios (idem, *ibidem*).

A premissa do argumento de Fichte, então, é a de que há uma contradição em Rousseau entre suas ações como *sábio* e os princípios defendidos em seus escritos e, nessa medida, entendo que sua análise pode ser dita “interna” aos argumentos do primeiro *Discurso* de Rousseau.

No entanto, se a crítica ao discurso sobre as ciências e as artes ficasse restrita a essa acusação de uma espécie de contradição performativa, o argumento de Fichte talvez não fosse mais do que uma curiosidade histórica. Notadamente, porque ela passaria ao largo da ambiguidade notória presente em Rousseau quanto ao sentido, mais ou menos radical, dessa crítica à cultura e, com isso, perderia o aspecto mais interessante de seu pensamento. Como faz notar Starobinski - referindo-se ao problema de haver ou não em Rousseau a possibilidade de uma reconciliação do homem consigo mesmo -, foi exatamente esse tipo de ambiguidade que permitiu leituras tão díspares de sua obra, ressaltando, por exemplo, a disparidade entre a leitura de Kant, mais moderada e reformista, e a leitura de Engels, mais radical e revolucionária (Starobinski, 1971, pp.44-48).

De todo modo, nesse primeiro nível de leitura, a astúcia de Fichte estaria em interpretar a crítica à cultura no *Discurso sobre as ciências e as artes*, não como

crítica desta ou daquela cultura (portanto de uma “civilização” específica<sup>3</sup>), mas como uma crítica a qualquer projeto de cultura. Embora o próprio Rousseau, numa visão retrospectiva, pretenda recusar esse tipo de crítica, diversas são as passagens no texto em questão que a subsidiam. Assim, por exemplo, podemos ler:

As ciências e as artes devem, portanto, seu nascimento a nossos vícios: teríamos menos dúvida quanto às suas vantagens, se o devessem a nossas virtudes.

O pecado de sua origem marcou-se fartamente em seus objetos. Que faríamos das artes sem o luxo que as nutre? Sem as injustiças dos homens, de que serviria a jurisprudência? (Rousseau, 1973, p.351).

A letra do texto, marcada pelo vocabulário retórico do pecado, não parece deixar ambiguidades: se as artes (e as ciências) derivam e são alimentadas por vícios, de forma alguma elas poderiam suscitar o progresso moral dos homens e, mais ainda, fora das relações sociais que as geraram, elas seriam mesmo desnecessárias ao homem. Tendo em vista esse tom, Fichte não poderia senão inferir que a crítica de Rousseau à cultura é radical e, ao fim e ao cabo, não restaria outra conclusão a se tirar do *Discurso* senão a de que a *única* alternativa moral à cultura seria um retorno ao “estado de natureza” no qual o homem está em paz consigo mesmo.

É bem verdade, como disse acima, que o próprio Rousseau rejeita essa interpretação. Quando fala de si mesmo e dos *Discursos*, afirma que:

a natureza humana não retrocede e jamais retorna aos tempos de inocência e de igualdade uma vez que nos distanciamos deles. Obstinaram-se em acusá-lo [Rousseau] de querer destruir as ciências, os teatros, as academias e voltar a mergulhar o universo em sua primitiva barbárie, quando ele, pelo contrário, sempre insistiu na conservação das instituições existentes, sustentando que sua destruição apenas faria eliminar os paliativos e deixar os vícios, e substituir a corrupção pela desordem e a pilhagem (*Rousseau juge de Jean-Jacques, apud Cassirer, 1994, p.359*).

Com base nessa passagem, Cassirer, por exemplo, insiste que a crítica à cultura em Rousseau não pode ser lida como a defesa de que o “mundo humano deve mergulhar de novo no caos inicial” (Cassirer, 1994, p.359). Se Cassirer estiver certo, a leitura de Fichte terá sido ingênua e precipitada. No entanto, o que Cassirer faz é tomar o testemunho retrospectivo de Rousseau como a *única* interpretação que se poderia dar aos seus *Discursos*. Com isso ele deixa escapar a ambiguidade<sup>4</sup> que torna o pensamento

---

<sup>3</sup> Para uma abordagem histórica da oposição entre “civilização” e cultura”, cf. Norbert Elias, *O processo civilizador*, principalmente os capítulos “Sociogênese da diferença entre *Kultur* e *Zivilization*”, no emprego alemão, e “Sociogênese do conceito de *Civilization* na França”: “Já no emprego que lhe é dado pelos alemães, *Zivilization* significa algo de útil, mas que, apesar disso, constitui apenas um valor de segunda classe, compreendendo unicamente a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana. A palavra pela qual os alemães se interpretam, que, mais do que qualquer outra, expressa-lhes o orgulho em suas próprias realizações e no próprio ser, é *Kultur*. (Elias, 1990, p.24).

<sup>4</sup> Cabe ressaltar, “ambiguidade” tanto na relação entre os diferentes *discursos*, quanto no que diz

de Rousseau tão vivo, e não explica o mais importante, a divergência notória entre esta declaração de “intenções” e as afirmações contundentes dos *Discursos*.

A meu ver, inclusive, o que se pode depreender dessa passagem é tão somente o caráter, por assim dizer, conservador das posições de Rousseau. O que ele afirma com veemência é o que sempre sustentou: uma vez que o homem já está corrompido, a destruição das instituições não significaria a restauração do “bom selvagem”, mas, antes, a instauração da barbárie, “da desordem e da pilhagem”, como lemos no texto acima. Se Rousseau não consente com a ação política que pretende ruir as instituições, isso não significa, porém, que, no plano do pensamento, tenhamos alternativa frente a seu diagnóstico, a saber, a defesa do “bom selvagem” por contraposição ao homem “civilizado”. Se assim for, talvez possamos conceder a Fichte pelo menos a premissa de seu argumento.

Mas a denúncia dessa suposta contradição em Rousseau não parece significar, a meu ver, uma simples desqualificação filosófica ou moral de um rival. O lugar ocupado por Rousseau na quinta e última das *Lições* publicadas parece ser bem mais nobre e significativo. E aqui entramos num segundo nível de leitura das análises de Fichte.

### III

Fichte parece tentar mobilizar Rousseau contra ele mesmo para mostrar que, ainda que inconscientemente, ele trabalha para o progresso e, como tal, cumpre sua destinação de *sábio*. De tal modo que, a rigor, o que ele deveria criticar não é a cultura enquanto tal, mas certa conformação dela que impede a realização da liberdade (por exemplo, aquela do ideal de “homem civilizado” da aristocracia dos séculos XVII e XVIII). Para tanto, Fichte recorre à premissa de seu pensamento de que o verdadeiro é sempre a expressão de um sentimento. Como afirma Starobinski, por exemplo, nas *Confissões*, “Rousseau nos convida a procurar a origem de suas próprias teorias na experiência emotiva” (Starobinski, 1971, p.16).

Assim, no *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau teria se alienado do mundo e, movido por uma viva imaginação, teria forjado uma “imagem do mundo” assentada sobre seus sentimentos mais puros. Depois, ao olhar o mundo, ele teria visto e sentido o que todos nós podemos ver e sentir: “viu homens vivendo como bestas, presos à terra e sem qualquer noção de sua dignidade” (Fichte, *SW*, VI, p.338). Viu também, prossegue Fichte, como estes homens podiam sacrificar a humanidade ao menor capricho e que reduziam a sabedoria à habilidade para alcançar o vantajoso, identificando o dever com a satisfação de seus apetites mais baixos. Mais ainda,

---

respeito ao objeto mesmo da crítica neste primeiro *Discurso*: trata-se de uma avaliação da cultura e, por conseguinte, do progresso ou não da humanidade, ou de um juízo sobre a “civilização” tal como veio a se constituir como uma corrupção moral da aristocracia? A leitura de Fichte, fiel a certas formulações explícitas de Rousseau, assume a primeira alternativa.

viu que estes homens se vangloriavam disso tudo e olhavam com desprezo para aqueles que não eram tão *sábios* e tão *virtuosos* como eles. A sociabilidade humana, nesse cenário, apareceu a Rousseau como ruína moral e decadência, de tal modo que suas alegrias e necessidades estavam atreladas à satisfação de sua mais baixa sensualidade (*niederer Sinnlichkeit*). Diante de tudo isso, enfim, “o impulso (*Trieb*) de seu coração” foi se rebelar com profunda indignação (idem, p.339). Mas esta indignação, esta suscetibilidade (*empfindlichkeit*), em geral, diz Fichte, é o signo de uma alma nobre (o que não quer dizer aristocrática).

A questão é o que Rousseau teria *deduzido* disso tudo. Se, nas relações sociais, reina a sensualidade, e não os sentimentos puros do homem, a supressão da segunda dependeria da supressão das primeiras; se o domínio da sensualidade se instaura na relação entre os homens, fora desta relação, eles estariam livres deste domínio. Assim, Rousseau teria identificado a ruína moral com o domínio da sensualidade e teria vinculado este domínio às interações sociais. Eis, diz Fichte, como ele, por contraposição, chegou ao seu “estado de natureza” (Fichte, SW, VI, p.340).

Mas esta identificação entre sociabilidade e domínio da sensualidade fez com que o genebrino enveredasse para uma crítica radical da cultura (e não de uma “civilização” em particular) que, no limite, seria contraditória com sua própria atuação como *sábio*. Isso porque, ao operar esta identificação, Rousseau fora obrigado a caracterizar este “estado de natureza”, onde reinaria o “sentimento puro” e não a sensualidade, eliminando *todas* as aptidões próprias à humanidade ao ponto de não haver mais qualquer resquício delas. Mas, nesta condição, o homem não teria outras necessidades senão aquelas próprias à sua natureza animal: “Comerá quando tiver fome; beberá quando tiver sede e ficará satisfeito com o que primeiramente encontrar pela frente” (Fichte, SW, VI, p.340). Para erradicar a “baixa sensualidade” que está na origem dos vícios, seria preciso eliminar qualquer “perspectiva de futuro” para o homem. E é exatamente isso que o “estado de natureza” pretende indicar em Rousseau, segundo Fichte.

Com isso, certamente o vício seria evitado, o problema, assevera Fichte, é que, nesta condição, também a virtude seria eliminada, uma vez que a própria razão seria reduzida a nada. Neste estado pré-reflexivo, o homem, aos olhos de Fichte, deixaria de ser homem. Aqui, a divergência entre os dois filósofos ganha seus contornos mais nítidos: o que Rousseau caracteriza como natureza humana prévia à corrupção social é, para Fichte, a descrição da animalidade e, portanto, com ela, se perde o que é próprio ao homem.

Embora os comentários de Fichte sejam restritos ao primeiro *Discurso*, no *Discurso sobre a desigualdade*, podemos ler:

Concluamos que, errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem qualquer necessidade de seus semelhantes, bem como

sem qualquer desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprios desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades (Rousseau, 1973, pp.262-263).

Ora, ao que tudo indica, esse “bom selvagem”, para Fichte, seria tudo, menos um homem, porquanto seria impossível reconhecer nele qualquer traço da dignidade humana. Poder-se-ia tratar de uma “nova espécie”, mas não de homens (Fichte, *SW*, VI, p.341). E a razão para tanto estaria no fato de que, com esta caracterização, Rousseau teria extraído do homem aquilo que lhe é mais próprio, a saber, a “perspectiva de futuro” e, com ela, a racionalidade que lhe é própria. Em seu tratado sobre o fundamento do direito natural, Fichte desenvolve esta expressão que, aqui, aparece apenas de passagem:

todos os animais estão completamente acabados. O homem está só indicado e esboçado (...) Qualquer animal é o que é; apenas o homem não é originalmente nada. O que ele deve ser, tem de chegar a sê-lo, por si mesmo (...) A capacidade de formação [*Bildsamkeit*] como tal é o caráter da humanidade” (Fichte, *GA* I/3, 379).

Como se vê, para Fichte, se o homem é “originalmente nada”, a humanidade só pode ser um projeto e a consecução desse projeto implica a “perspectiva de futuro”. Ora, Rousseau, ao extrair do homem essa perspectiva, visando eliminar as expectativas que, por sua vez, estariam na origem dos conflitos e da corrupção moral, parece falar de outra espécie. Até aí Fichte apenas se contrapõe a Rousseau e ainda não apresenta algo pelo que possamos compreendê-lo (Rousseau) “melhor do que ele mesmo” e sua crítica ainda parece bastante externa aos argumentos do *Discurso*, embora Fichte utilize teses do próprio Rousseau na leitura que faz do *Discurso sobre as ciências e as artes*.

O passo seguinte é, a meu ver, exatamente mostrar que aquela contradição performativa, indicada no primeiro nível de leitura, revela outra mais fundamental. Rousseau parece indicar, como podemos ver na passagem acima, que o “estado de natureza” é um estado onde o homem se encontraria em paz consigo mesmo, na medida em que é um estado de independência das necessidades próprias à sociabilidade. Ora, pergunta Fichte, por que ele queria encontrar esta paz imperturbável? Ele buscava, ao que tudo indica, uma condição de tranquilidade, livre e independente da coação das necessidades da “baixa sensualidade”, para refletir sobre seu destino e seus deveres. Embora Fichte nunca indique precisamente quais textos fundamentam suas análises, creio que, nesse caso, possamos indicar uma passagem ao final do *Discurso sobre as ciências e as artes* como uma boa referência:

Oh! virtude, ciência sublime das almas simples, serão necessários, então, tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará, para aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a

voz da consciência no silêncio das paixões? Aí está a verdadeira filosofia (Rousseau, 1973, p.360).

Se a virtude está “gravada no coração”, basta ao homem se voltar a si mesmo para encontrá-la. Apenas na solidão, o homem pode ser *transparente* a si mesmo. Desta feita, a civilização teria construído, para retomar a chave de leitura de Starobinski, diferentes obstáculos para essa transparência por meio da razão cultivada e, desse modo, apartado definitivamente o ser do homem de sua aparência: “Não se ousa mais parecer tal como se é” (Rousseau, 1973, p.344).

Se assim for, o que o “estado de natureza” pretende salvaguardar é uma paz imperturbável na qual o homem poderia refletir e conhecer seus sentimentos mais puros e, assim, cumprir sua destinação moral. Ora, pergunta Fichte, como ele poderia fazê-lo na condição de animalidade à qual foi reduzido? Como poderia refletir sobre seu destino moral numa condição pré-reflexiva? Ao que tudo indica, estamos aqui diante de duas noções de razão. Se Rousseau não vê aí nenhuma contradição, é porque supõe uma distinção entre uma razão cultivada ou civilizada e uma espécie de razão *in natura*. Por outro lado, se Fichte vê aí uma contradição flagrante é porque, alhures, tentou demonstrar que uma razão humana ou consciência só é consciência se for consciência de si e, por sua vez, só pode ter consciência de si mesma na medida e exatamente porque tem consciência do outro como ser racional livre, fora de si. Fora da interação e deste mútuo reconhecimento, não se pode falar de homens, mas de “bestas”.

É nessa chave, pois, que podemos compreender a acusação de que o pensamento de Rousseau conteria uma contradição em seus princípios; contradição que seria, por sua vez, expressa pela contradição performativa entre suas ações e seu pensamento. No fundo, tudo se passa como se Fichte fizesse Rousseau experimentar seu próprio veneno. Assim como este último afirmava que os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade “transportaram para o estado de natureza ideias que tinham adquirido em sociedade” (Rousseau, 1973, p.242), Fichte sustenta, contra o Rousseau deste primeiro *Discurso*, que, sem educação, (*Ausbildung*) que apenas um estado de cultura/civilização (*Kultur*) pode proporcionar, não seria possível essa “reflexão” moral assentada nos sentimentos puros. Rousseau não teria se dado conta de que supunha que a humanidade já havia saído do estado de natureza - para refletir sobre sua destinação moral - e percorrido o caminho da cultura, quando acreditava que ela ainda estaria no estado de natureza (Fichte, *SW*, VI, p.342).

O próximo e último passo do argumento de Fichte é mostrar, a partir dessa noção de razão intersubjetiva, qual seria a alternativa para se evitar a contradição. Para a realização moral do homem, o que deve ser evitado é apenas a independência das necessidades da “baixa sensualidade”. Ora, quanto mais avança o uso da razão com as interações sociais, na verdade, mais facilidade o homem pode encontrar para

a satisfação de suas necessidades. Por meio de invenções e descobertas, uma espécie de uso técnico da razão permitiria ao homem despender menos trabalho e tempo com as necessidades sensíveis e, por conseguinte, teria mais condições para refletir sobre sua destinação moral e política no uso público que pode fazer da razão.

Em suma, se a razão cultivada produz falsas necessidades dentro das interações sociais (e, nessa medida, possivelmente uma “civilização” corrompida), sem o uso da razão não teríamos qualquer condição de cumprir nossa destinação moral. Se assim for, haveria, ao fim e ao cabo, uma espécie de acordo de fundo entre Fichte e Rousseau. Se o estado de natureza é aquela idade de ouro do prazer dos sentidos sem trabalho físico, tal como cantado pelos poetas antigos, então, diz Fichte, apenas “colocamos, pois, *diante* de nós o que Rousseau e os poetas, sob o nome de ‘estado de natureza’ e ‘idade de ouro’, situaram *atrás* de nós” (Fichte, *SW*, VI, p.342). Enfim, “Paz às suas cinzas e bendita seja sua memória. Ele agiu ao incendiar tantas almas que continuaram o que ele começou. Mas agiu sem ter consciência de sua própria atividade” (idem, p.344). Em outras palavras, ele defendia a paz como condição de realização da destinação moral do homem, mas estava em combate. Em suma, realizava sua destinação moral - tal como estabelecida pelas *Lições* de Iena - mesmo professando o contrário. Mas esse “Rousseau” supostamente em concordância consigo mesmo e com sua “destinação moral” é aquele de Fichte, ou seja, de um leitor de Kant e espectador da Revolução francesa. E, doravante, o uso da razão, pelo menos o uso público, se faz no combate e no espaço público das interações sociais. Entre o “bom selvagem” e o homem que é originalmente nada, porque é apenas liberdade e reflexão, vai a distância entre uma razão que medita em paz consigo mesma, e uma razão que luta por reconhecimento.

## Referências

- Cassirer, E. (1994). *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de A. Cabral. Campinas: Editora da Unicamp.
- Elias, N. (1990). “Sociogênese da diferença entre *Kultur* e *Zivilisation* no emprego alemão”. In: *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (1990a). “Sociogênese do conceito de *Civilization* na França”. In: *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Fichte, J.G. (1971). *Fichtes sämtliche Werk*. Ed. I.H. Fichte, Berlim: Walter de Gruyter & CO (*SW*).
- \_\_\_\_\_. (1978ss). *Fichte in Gespräch*. Stuttgart: Frommann. (*FG*).
- \_\_\_\_\_. (1962ss). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. R. Lauth, Stuttgart: Frommann (*GA*).
- Kant, I. (1964ss). *Werke in zehn Bänden*. Ed. W. Weischedel, Darmstadt: Verlag/ Wissenschaftliche Buchgesellschaft (*AA*).

Rousseau, J-J. (1973). *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de L. S. Machado. São Paulo: Editora Abril.

\_\_\_\_\_. (1973). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de L. S. Machado. São Paulo: Editora Abril.

Starobinsky, J. (1971). *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard.

Recebido em: 03.10.2016  
Aceito em: 30.03.2017



# Uma atualização da teoria política de Jean-Jacques Rousseau

A renewal of Jean-Jacques Rousseau's political theory

Inara Luisa Marin

inara.marin@gmail.com

(Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, CEBRAP, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** As páginas seguintes têm em vista mudar o foco da discussão política em Rousseau colocando-o sob conceitos como piedade, autopreservação, intersubjetividade e reconhecimento ao invés de outros como liberdade, vontade geral, soberania, leis e razão. De um ponto de vista interno às obras, esta leitura deve servir para realocar este último grupo de conceitos numa perspectiva diferente; de um ponto de vista externo, o primeiro grupo de conceitos pode nos permitir inferir novas relações com as noções de negatividade, crítica e intersubjetividade. Este recorte visa mostrar como os paradoxos levantados por Rousseau ainda são centrais para as discussões sobre política e teoria em nossos dias.

**Palavras-Chave:** amor de si; amor-próprio; piedade natural; intersubjetividade; reconhecimento.

**Abstract:** The following pages aim to change the focus of the political discussion in Rousseau, setting it under concepts such as piety, self-preservation, intersubjectivity and recognition instead of others such as freedom, general will, sovereignty, laws and reason. From an internal point of view among Rousseau's works, this reading should be able to resituate this last group of concepts in a different perspective; from an external point of view, the first group of concepts could allow us to infer new relations with the notions of negativity, critique and intersubjectivity. This approach wants to demonstrate how the paradoxes taken by Rousseau are still central to the theoretical-political discussions of our days.

**Keywords:** self-love; love of self; natural pity; intersubjectivity; recognition.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i3p25-50>

## Introdução

Diversas personalidades cohabitaram em Jean-Jacques Rousseau: escritor, crítico, filósofo, copista, compositor, preceptor, legislador. Mas o que marca a singularidade de seus trabalhos são os inúmeros paradoxos que o atravessam. Tantos paradoxos poderiam sugerir uma obra esquizofrênica. Não é o caso. Entre sua obra e sua vida, a proximidade e a coerência dialogam todo o tempo na tentativa de pensar a cisão própria do homem vivendo em sociedade, já que nada mais pode garantir a unidade entre indivíduo e cidadão encontrada na antiguidade.

As páginas seguintes têm em vista, a partir de um recorte de textos bem restrito, mudar o foco da discussão política em Rousseau, colocando-a sob conceitos

como piedade, autoconservação, intersubjetividade e reconhecimento, ao invés de outros como liberdade, vontade geral, soberania, leis e razão. De um ponto de vista interno às obras, esta leitura deve servir para realocar este último grupo de conceitos numa perspectiva diferente; de um ponto de vista externo, o primeiro grupo de conceitos pode nos permitir inferir novas relações com as noções de negatividade, crítica e intersubjetividade. Este recorte visa mostrar como os paradoxos levantados por Rousseau ainda são centrais para as discussões sobre política e teoria em nossos dias.

Uma vez que estamos tentando afirmar aqui a atualidade do pensamento político de Rousseau, tentaremos conectar a problemática deste autor com o debate entre Axel Honneth e Joel Whitebook. Em linhas gerais, este debate se dá a respeito da virada intersubjetiva operada por Jürgen Habermas e seguida por Axel Honneth; a questão feita por Whitebook é se esta virada intersubjetiva não ameaça a especificidade exata de uma teoria crítica, a saber, o aspecto negativo de sua crítica.

Dada a afirmação de Jean-Jacques Rousseau do *Segundo Discurso*, “o primeiro olhar que (o homem) lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo” (Rousseau, 1988, p.65), a pergunta que orienta este texto é a seguinte: Seria possível pensar - em linhas bem gerais - tal afirmação de Rousseau como uma possível aproximação do conceito de reconhecimento proposto por Axel Honneth? (cf. Honneth, 2003). Se a resposta for afirmativa, e acreditamos que seja, que tipo de orientação teórica então poderíamos atribuir a este “insight” de Rousseau? Poderia ele ser entendido como uma outra vertente que não a de inspiração hegeliana proposta por Honneth? Seria Rousseau um representante de um negativismo ontológico social? Seriam essas duas opções irreconciláveis quando se trata da filosofia política de Jean-Jacques Rousseau?

Se partirmos das afirmações do *Segundo Discurso*, é claro que ficaremos tentados a dizer que uma *teoria do reconhecimento* em Rousseau só poderia ser negativa, já que certamente podemos responsabilizar a sociedade por todos os males que afligem os homens. O autor nos diz de próprio punho que vai apresentar a seus leitores “os vários acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, tornando mau um ser ao transformá-lo em ser social” (Rousseau, 1988). Mas se, por um lado, o texto de Rousseau nos autoriza a fazer tal diagnóstico, por outro, como entender, por exemplo, a seguinte afirmação de Rousseau no *Manuscrito de Genebra* (a primeira versão do Contrato Social): “só começamos propriamente a nos tornar homens depois de termos sido cidadãos” (Rousseau, 1964, p.287). Tal afirmação nos alerta que devemos proceder com prudência para não cairmos na tentação de começar a encontrar contradições no filósofo. Ao assumirmos esta posição cautelosa,

não fazemos mais do que nos alinhar a uma tradição que já data de uma leitura da obra de Rousseau proposta por Ernest Cassirer em *A Questão Jean-Jacques Rousseau* (Cassirer, 1997),<sup>1</sup> onde visava afastar a interpretação corrente de que o conjunto dos trabalhos de Rousseau era contraditório. Pode-se sim falar em paradoxo no caso de Rousseau. E justamente esses paradoxos, tão bem apontados por Rousseau, foram objeto de problematização de diversos autores em relação aos mais variados aspectos de sua obra. Temos, por exemplo, Jean Starobinski, que desde o título de seu livro - *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo* - já põe à vista a relação paradoxal que queremos evidenciar; ou Bento Prado Jr., em seu estudo sobre *o Ensaio sobre a Origem das Línguas*, em que o par de oposição a ser explicado será linguagem-retórica ou comunicação-técnica; ou ainda, José Roberto Salinas com o par essência e aparência; e finalmente Milton Meira do Nascimento, na sua leitura do *Contrato Social* como escala e programa. Nesta mesma linha, ou seja, sem perder de vista os paradoxos da teoria rousseuista, vamos proceder a uma investigação em que os termos em pauta serão de um lado intersubjetividade - sociabilidade e, de outro, independência - estado de natureza.

O esquema da nossa apresentação será: I) vamos resumir inicialmente o que significa uma teoria do reconhecimento com base intersubjetiva como a honnethiana; II) para bem compreender o estatuto da intersubjetividade e da sociedade em Rousseau, vamos então proceder explicitando qual é a função do estado de natureza em Rousseau. Aqui vamos evocar alguns de seus adversários: de um lado Diderot e a sua vontade geral da espécie e, de outro, Hobbes com a guerra de todos contra todos. Desta apresentação, poderemos então concluir a radicalidade da formulação de Rousseau, que tem como principal característica a função de modelo deste estado de natureza, cujo estatuto é hipotético; III) prosseguiremos então com a apresentação dos dois móveis de ação que Rousseau propõe para o homem no estado de natureza e qual a relação entre ambos, o que nos permitirá concluir que, para nosso autor, as relações sociais não têm valor necessariamente negativo.

## I.

Tendo em vista que a intenção principal deste artigo é interrogar o texto de Rousseau a partir da questão da intersubjetividade, vamos nos restringir por ora a apresentar os contornos da temática da intersubjetividade no livro de Axel

---

<sup>1</sup> Paradoxo não quer dizer contradição, como tão bem já nos mostrou Ernest Cassirer que, em 1932, ao buscar inspiração na distinção de Diderot entre sistema e espírito sistemático, apresentava à Sociedade Francesa de Filosofia uma leitura que admitia a unidade do pensamento nos trabalhos de Rousseau. Seu texto estabeleceu novos marcos para o entendimento do conjunto da obra do pensador francês, que até então era vista como contraditória. Cassirer nos propõe que pensemos a coesão das ideias de Rousseau, sem, no entanto exigir do autor um rigoroso sistema filosófico.

Honneth *Luta por reconhecimento*. No final do texto, introduziremos a interlocução de Honneth com Joel Whitebook sobre o tema em questão.

Em *Luta por reconhecimento*, o conceito de intersubjetividade é central. Ele é justamente o *medium* capaz de resgatar o conteúdo normativo da integração entre a comunidade e o indivíduo. Vejamos como Honneth desenvolve o seu argumento no que concerne à filosofia hegeliana.

Na primeira parte de seu livro, Honneth nos mostra como a perspectiva do reconhecimento perpassa toda a obra de Hegel. Para Honneth, o que está em questão ao longo do texto hegeliano é evidenciar que o conflito serve de fundação para uma comunidade ética, ou seja, que o conflito tem função social. Trata-se, portanto, de apresentar o modo como a noção de intersubjetividade - cuja categoria central para a sua compreensão é a de conflito, luta - pode conduzir a uma comunidade ética. Esta intersubjetividade será o que Hegel vai relegar a um segundo plano no desenvolvimento posterior de sua obra, começando pela *Fenomenologia do espírito*<sup>2</sup>. Honneth nos aponta que esta mudança de posição hegeliana se dá à medida que a base para a sua teoria política deixa de ser o esquema aristotélico e passa a ter como referência a teoria da consciência.<sup>3</sup>

Na segunda parte, trata-se de mostrar que, apesar da perspectiva mais empírica implicada na ideia de reconhecimento, seus pressupostos - ainda dotados de forte carga metafísica<sup>4</sup> - não podem mais ser sustentados por uma filosofia cuja preocupação contemporânea é constituir uma teoria normativa da sociedade que seja crítica.<sup>5</sup> Honneth tem então que lançar mão da interpretação empírica da psicologia social de George Mead para substituir os pressupostos especulativos hegelianos por outros que passem pelo teste da realidade empírica.<sup>6</sup> Destituir os pressupostos especulativos de Hegel significa entender as premissas intersubjetivas

---

2 “Hegel pagou o ganho teórico de sua virada para a filosofia da consciência com a renúncia a um intersubjetivismo forte” (Honneth, 2003, p.66).

3 “Visto que Hegel abandona, junto com o aristotelismo de seus primeiros escritos da época de Jena, a ideia de uma intersubjetividade prévia da vida humana, ele agora não pode mais pensar o processo de individualização como um processo em que o indivíduo se desliga conflituosamente das relações comunicativas já existentes; sua teoria política da eticidade chega a perder de modo geral o caráter de uma ‘história da sociedade’ de uma análise da transformação gerida nas relações sociais, tomando aos poucos a forma de uma análise da formação do indivíduo para a sociedade” (Honneth, 2003, p.68).

4 “Mas sua reflexão permanece ligada à pressuposição da tradição metafísica, visto que não considera relação intersubjetiva como um curso empírico no interior do mundo social, mas a estiliza num processo de formação entre inteligências singulares” (Honneth, 2003, p.120).

5 “Uma abordagem que pretenda adotar o modelo de Hegel como estímulo para uma teoria social de teor normativo não pode se dar por satisfeita com esse fundamento meramente especulativo; daí ser preciso primeiramente uma reconstrução de sua tese inicial à luz de uma psicologia social empiricamente sustentada” (Honneth, 2003, p.121).

6 “Portanto, antes que se possa retomar hoje essa tipologia no sentido de uma reconstrução atualizadora, é necessária uma fenomenologia empiricamente controlada de formas de reconhecimento, mediante a qual a proposta de Hegel pode ser examinada e, se for o caso, corrigida” (Honneth, 2003, p.122).

do modelo hegeliano do reconhecimento como formas de reconhecimento que vão se diferenciando na medida em que aumenta o nível de autonomia do agente. A sequência apresentada por Hegel tanto em *System of Ethical Life* quanto em *Realphilosophie* é a seguinte: o amor, a lei e a vida ética. É a partir disso que Honneth encaminha os passos de seu argumento na direção de construir uma gramática moral dos conflitos sociais. A resolução tem a virtude de submeter ao teste da empiria o desenvolvimento hegeliano, segundo o qual os estágios de reconhecimento se movem em uma determinada direção, a qual pode ser mapeada a partir das formas sociais de desrespeito (Honneth, 2003, p.122). Vale ainda acrescentar que é justamente a partir da categoria da intersubjetividade que Honneth vai reconstruir Hegel, e isso porque tal categoria permite que se forneça uma justificativa filosófica para o latente princípio normativo da teoria crítica, tradição à qual Honneth se filia. A teoria do reconhecimento proposta por Axel Honneth tem em vista, conservando a preocupação normativa da escola de Frankfurt, ampliar o foco da transformação crítica que, no seu entender, é ainda exclusivamente dominada pela produção material.<sup>7</sup> Desta maneira, o “insight” emancipatório da crítica se localizaria em uma luta dentro dos domínios da experiência humana ordinária. Como ponto de partida para sua reflexão, Honneth recupera então o jovem Hegel e sua grande descoberta, isto é, a pressuposição de que só existe reconhecimento se essa operação tiver um outro que a reconheça, de modo que o desejo de reconhecimento só se realiza se o homem for inserido em um contexto social de reciprocidade. A radicalidade da formulação honnethiana está no fato dela afirmar que a intersubjetividade está lá desde sempre; faz-se necessário, portanto, que repensemos a dicotomia indivíduo-sociedade, pois o sujeito é desde sempre produto de relações sociais. Desta maneira, está guardado o fundo hegeliano de esquerda de sua teoria que pretende ter uma visão crítica da sociedade, podendo assim se referir a uma instância prática, pré-teórica que existe no mundo cotidiano, diga-se a intersubjetividade. A partir desta, podemos chegar à instância normativa que dá as orientações de uma comunidade ideal, de uma sociedade não alienada, e que está desde sempre lá, pois é através da intersubjetividade que os indivíduos se constituem. Acreditamos ter ficado claro, nesta breve e incompleta exposição, a que nos referimos ao falar de uma vertente de inspiração hegeliana, ou intersubjetiva, para a teoria do reconhecimento como proposta por Honneth.

II.

Uma leitura bastante difundida na época em que o *Discurso sobre os fundamentos e origem da desigualdade entre os homens* foi publicado atribuída a seu autor um saudosismo em relação ao estado de natureza, que o teria conduzido a

---

<sup>7</sup> Sobre este tema, ver Honneth, 1991.

defender que a melhor coisa para a humanidade era um retorno a tal estado. Tem-se registro que Voltaire escreveu a Rousseau: “Dá vontade de andar de quatro patas quando se lê vossa obra. Como, todavia, perdi este hábito há mais de sessenta anos, sinto, infelizmente, que me é impossível retomá-lo, e deixo essa postura natural àqueles que dela são mais dignos do que vós, ou do que eu mesmo” (Voltaire, 1971, p.268). Atualmente, a discussão acerca do estatuto do estado de natureza na filosofia política de Jean-Jacques Rousseau já tem um ponto consensual: concorda-se que o estado de natureza tem caráter puramente hipotético.

Para nós, interessa examinar neste primeiro momento qual é o significado que a proposição hipotética do estado de natureza, que tem como principal característica a independência entre os homens, adquire no interior da doutrina política de Rousseau. Tentaremos evidenciar a importância da função de modelo<sup>8</sup> do estado de natureza com estatuto de hipotético sob dois aspectos. Sob um primeiro aspecto, gostaríamos de apontar a função de parâmetro de julgamento que desempenha a noção de homem natural, com suas características e potencialidades. Ao mesmo tempo, o que já se anuncia é que não se pode pretender qualquer legitimidade na instituição de sociedades instituídas pensadas a partir do homem natural, posto seu estado natural ser o de independência e suas faculdades estarem somente em potência. Como resultado desse padrão, temos então no texto de Rousseau uma crítica pesada e radical às sociedades instituídas de seu tempo. O segundo aspecto do modelo do estado de natureza está na radicalidade com que Rousseau afirma o seu caráter hipotético, evidenciando assim que não há passagem, mas sim ruptura entre o homem natural e o homem social. Com isso, Rousseau também desqualifica qualquer fundamento legítimo para as sociedades pensadas a partir da mera agregação dos indivíduos.

Na primeira parte do *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, Rousseau formula a hipótese do estado de natureza como uma conjectura, extraída apenas da natureza das coisas. No caso do homem,

a religião nos ordena a crer que, tendo o próprio Deus tirado o homem do estado de natureza logo depois da criação, são eles desiguais porque assim o desejou; ela não nos proíbe, no entanto, de formar *conjecturas* extraídas unicamente da natureza do homem e dos seres que o circundam, acerca do que se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo (Rousseau, 1988, p.42, grifos meus).

Tal distinção é fundamental, pois permite ao autor marcar de saída sua posição com relação aos outros “filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade (e) sentiram necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá” (Rousseau, 1988, p.39).

Rousseau dirige várias críticas a outras definições do estado de natureza, mas

---

<sup>8</sup> Quando nos referimos a modelo, é sempre com o sentido de padrão ou parâmetro de julgamento.

entende que todas elas têm algo em comum: o fato de seus examinadores terem considerado tal estado como realmente existente.<sup>9</sup> Tal ausência de dúvida sobre a existência de fato do estado de natureza, e também a atribuição ao homem natural de qualidades que só haveriam de aparecer com o advento da sociedade (Rousseau, 1988, p.40), permitiu a esses espíritos postular uma passagem não problematizada entre a história hipotética e a história real, passagem que a caracterização rousseauista de um homem natural, que é pura potencialidade,<sup>10</sup> não vai permitir.

De um lado, temos Thomas Hobbes que, para Rousseau, parece não ter tirado de sua crítica ao direito natural as consequências necessárias, pois atribui ao homem no estado de natureza paixões que ele só terá desenvolvido com o advento da sociedade. Tais paixões teriam como princípio de ação do homem unicamente a conservação de si, o que faria do homem natural um ser naturalmente mal, cujo resultado já conhecemos: a luta de todos contra todos. O que Hobbes não vê é que ainda existe um outro princípio, a piedade natural que equilibra a ação da conservação de si.<sup>11</sup> Ou seja, Hobbes acerta ao recusar a relação moral que Puffendorf postula para o estado de natureza, mas erra ao atribuir uma maldade natural ao homem, o que permite que se pense uma passagem não problemática do estado de natureza para o estado de sociedade, passagem na qual o Estado será visto como um Leviatã. A sociabilidade humana assim tem que necessariamente assumir um papel negativo.<sup>12</sup>

De outro lado temos Denis Diderot com seu verbete “Direito Natural” publicado na *Enciclopédia*, e a ideia ali veiculada de uma vontade geral da espécie. No dito verbete, Diderot coloca de início a pergunta pela definição do direito. O autor procede então afastando a questão do direito da esfera do particular, para afirmar em seguida que a única coisa que pode fundar o direito é a vontade geral da espécie.

---

9 “Não chegou mesmo a surgir, no espírito da maioria dos nossos, a dúvida quanto a ter existido o estado de natureza” (Rousseau, 1988, p.40).

10 “Depois de ter mostrado que a *perfectibilidade*, as virtudes sociais e outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que nunca poderiam surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva” (Rousseau, 1988, p.68).

11 Voltaremos a essa discussão mais à frente.

12 Uma outra possibilidade de leitura da luta de todos contra todos está justamente em *Luta por Reconhecimento* de Axel Honneth. A ideia que nos parece bastante interessante destacar é a de uma leitura da teoria da autoconservação com um cunho emancipatório. Honneth irá reabilitar para a sua construção de uma gramática moral ninguém menos que as duas “bestas” individualistas, Maquiavel e Hobbes, que desde sempre foram duramente criticados pelos ditos teóricos democratas da filosofia e ciência política, uma vez que sua leitura só poderia conduzir a um Estado onde a democracia, se exercitada, seria prerrogativa de poucos. O que está em jogo então nessa reabilitação de autores malditos para a tradição democrática? Seria por demais ingênuo, por um lado, acreditar que eles são ali apresentados apenas como o inimigo a ser combatido. Por outro lado, seria também ingenuidade acreditar que Honneth esqueceu sua herança. Acreditamos que tal escolha, longe de ser um descuido, tem um sentido muito mais profundo do que as poucas páginas a ela atribuídas em no livro de Honneth. Trata-se, antes de tudo, de tentar nuançar a verdade estabelecida de que pensar que o indivíduo e sua realização seja incompatível com uma teoria do Estado dita democrática.

Essa vontade geral da espécie, por sua vez, é “a regra de conduta dos particulares de uma mesma sociedade, de um particular em relação à sociedade da qual é membro, e da sociedade em relação a outras sociedades” (Rousseau, 1988, p.62). Ou seja, o padrão de conduta é sempre o mesmo, é a mesma regra comum que vale para todos, seja ele um particular ou uma sociedade. Essa unidade é dada pela razão, que faz sempre o papel de mediadora: “A vontade geral é em cada indivíduo um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre aquilo que seu semelhante tem direito o de exigir” (idem, *ibidem*). Temos portanto que, para Diderot, o direito natural é fundado na vontade geral da espécie e que esta é atualizada pela razão, de modo que todo esse processo é apresentado como um desenvolvimento contínuo. Além disso, à passagem conceitual corresponde uma passagem real, o direito positivo surge do direito natural e está nele fundado. Mesmo que, na “ordem da razões”, tenhamos que começar pelo direito positivo, o caminho deve nos revelar a “ordem das matérias”, que mostra a prioridade do direito natural e da vontade geral.

O problema aqui para Rousseau está no pressuposto falso de que todos os problemas da sociedade possam ser resolvidos pela pura razão, e de que o motor da política é essa razão que dissolve todos os empecilhos a sua propagação. Se concebermos como natural e contínua a passagem do estado de independência ou estado de natureza para a sociedade, como faz Diderot, estaremos propondo verdadeiros absurdos. E o erro de Diderot está em que ele supõe - como, de resto, a tradição moderna - que possamos compreender a sociedade a partir da agregação dos indivíduos, com suas paixões, interesses e virtudes. A sociedade não pode ser constituída diretamente a partir do modelo do particular, entre um e outro não há continuidade. Ou seja, para Rousseau, o erro de conceber a passagem ao estado de sociedade como contínua e sem ruptura é análogo ao erro de conceber a sociedade como agregado de indivíduos. Como sabemos, essa concepção faz de Rousseau uma estrela única no céu da filosofia moderna. Por isso, se Diderot nos diz: “Sou homem e meus únicos direitos naturais inalienáveis são os da humanidade”, Rousseau não tarda em retrucar: “só começamos propriamente a nos tornar homens depois de termos sido cidadãos” (Rousseau, 1964, p.287).

Temos claro, portanto, que a diferença em relação a seus interlocutores é que para Rousseau é “unicamente da ordem social estabelecida entre nós que tiramos as ideias daquilo que imaginamos” (Rousseau, 1964, p.287). Não podemos pressupor como fundantes estados originários cuja constatação depende do tempo presente, da “ordem social estabelecida entre nós”. Tais estados podem e devem servir como hipóteses, como parâmetros de julgamento da ordem social dada. Mas colocar estados hipotéticos no lugar de fundamentos é renunciar à compreensão da sociedade moderna.

Para então bem compreendê-la e dela alcançar um bom diagnóstico, faz-se

necessário colocar em dúvida a existência real do estado de natureza. Essa dúvida para Rousseau é fundamental, pois permite que nosso autor reconheça a necessidade de se esclarecer qual é o estatuto da noção de estado de natureza hipotético, mesmo não pretendendo com isso explicar ou justificar as estruturas de poder estabelecidas; mesmo não pretendendo formular uma teoria, no sentido tradicional da expressão, sobre a origem do estado ou sobre o direito natural. Enquanto seu estado de natureza tem caráter hipotético, ele pode ser entendido como parâmetro de julgamento, o que, por sua vez, dá a esta formulação um alto teor crítico:

não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não existe mais, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente (Rousseau, 1988, pp.32-3).

Tendo em vista esta difícil tarefa, Rousseau divide o texto do *Segundo Discurso* em duas partes. A primeira é o estado de natureza enquanto pura hipótese. Lá temos a apresentação do homem natural sob três pontos de vista: o físico, o metafísico e o moral. Na segunda parte do texto, temos a hipótese transformada em história pelo advento da propriedade, fator que atribui necessidade à contingência da primeira parte.

Vamos inicialmente seguir a *Lettre au Monseigneur de Beaumont* (Rousseau, 1969),<sup>13</sup> já que lá nosso autor faz uma síntese muito clara do *Segundo Discurso* no qual apresenta o estado de natureza como tendo três fases.<sup>14</sup> Na primeira, os homens se assemelham aos animais: todas as suas características humanas encontram-se somente em potência nesse ser, todas as suas relações são imediatas. “Neste estado o homem só conhece a si mesmo, ele não vê seu bem estar oposto nem conforme ao de ninguém; ele não ama ou odeia nada; limitado somente ao seu instinto físico, ele é nulo, ele é um animal: e é isto que eu fiz ver no meu *Discurso sobre a desigualdade*” (idem, p.936). Na segunda etapa do estado de natureza, temos então a atualização das características metafísicas e a transformação das morais,

quando, por um desenvolvimento do qual eu mostrei o progresso, os homens começam a *jogar os olhos sobre os seus semelhantes*, eles começam também a ver as suas relações e as relações entre coisas, a adotar ideias de conveniência, justiça e de ordem: o belo moral começa a se lhes tornar sensível, e a consciência age:

13 Tal carta é redigida por ocasião de uma resposta a objeções que lhe foram feitas pelo Monseigneur de Beaumont à publicação do *Emílio*.

14 Não se deve inferir que Rousseau tenha acrescentado uma fase que não se encontrava no texto do *Segundo Discurso* ao apresentá-lo como tendo três fases. Na economia interna do *Segundo Discurso*, o recurso a duas partes tem a intenção de marcar uma ruptura entre natureza e sociedade, enquanto que na *Lettre* trata-se de fazer uma síntese dos argumentos do texto marcando agora não a absoluta negatividade da passagem, mas sim seu aspecto “positivo”, o que corresponde a uma defesa do texto do *Emílio*. Trata-se, portanto, de apontar que a emancipação já está dada junto com a negatividade.

portanto eles têm virtudes; e se eles têm também vícios, é porque seus interesses se cruzam, e porque sua ambição se desperta à medida que suas luzes se ampliam. Mas enquanto houver menos oposição de interesses do que concurso de luzes, os homens são essencialmente bons. Veja o segundo estado (idem, p.937, grifo nosso).

Na terceira fase, o caráter hipotético do estado de natureza se enfraquece, pois, uma vez desencadeados os elementos que originam a desigualdade, a contingência se transforma em necessidade.

Quando enfim todos os interesses agitados se chocam, quando o amor de si posto em fermentação se torna amor próprio, que a opinião, tornando o universo inteiro necessário a cada homem, os torna todos inimigos natos uns dos outros, e fazendo com que um só encontre o seu bem no mal do outro, então a consciência, mais fraca do que as paixões exaltadas, é sufocada por elas, e não sobra senão na boca dos homens como uma palavra que faz os homens se enganarem mutuamente. Cada um finge sacrificar os seus interesses em nome do interesse público, e todos mentem. Só querem o bem público quando este acorda ao seu: também é esse acordo que é objeto do verdadeiro político que procura fazer os homens felizes e bons. Mas é agora que eu começo a falar uma língua estrangeira, tão pouco conhecida pelos leitores quanto pelo senhor. Veja, Monseigneur, o terceiro e último termo a partir do qual nada se pode fazer: e veja então como os homens sendo bons se tornam maus (Rousseau, 1969, p.937).

Apresentadas as três fases, vamos agora desdobrá-las. Para um exame mais detalhado vamos retornar, então, ao texto do *Segundo Discurso*. Deveremos encontrar neste o equivalente dessa sociabilidade cujo valor pode ser dito “positivo”, não conflituoso. Essa análise é necessária para que bem possamos entender o estatuto da intersubjetividade no texto de Rousseau, nessa fase que o autor chama de sociedade nascente, propiciada pela atualização das características metafísicas: diga-se, a perfectibilidade e capacidade de ser agente livre, e a transformação das morais; diga-se a conservação de si em amor de si e este em amor próprio e a piedade natural em consciência ou virtude moral.

Antes de continuar, que me seja permitida uma observação. É importante deixar claro que, da perspectiva de leitura que adotamos, ou seja, ler o *Segundo Discurso* como um texto que faz a crítica “de nosso estado presente”, pode-se inferir que a formação social poderia ser completamente distinta daquela que Rousseau nos descreverá ao longo de toda a segunda parte do texto, ou seja, a história tal qual deve ter sido. Isto ocorre justamente porque a sociabilidade, por si só, não determina a maldade na sociedade.

Retomando a exposição de Rousseau no *Discurso sobre o fundamento e a origem da desigualdade entre os homens*, temos na sua primeira parte o homem natural sob três pontos de vista: o físico, o metafísico e o moral (Rousseau, 1988, p.46). Sobre o físico não vamos nos deter aqui, posto a sua única característica ser

a independência, ou a ausência de relação entre os homens.<sup>15</sup> Contudo talvez não seja demais ainda lembrar uma afirmação de Rousseau proferida a esta altura do texto e que causou tanto espanto junto a seus contemporâneos: “Se ela (natureza) nos destinou a sermos sãos, ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado” (Rousseau, 1988, p.45). E “quase”, não porque não se possa concluir isso com certeza, mas sim porque existem no homem outras distinções que fazem com que ele seja essencialmente diferente do animal. Do ponto de vista físico, das suas necessidades animais, pode-se afirmar que a meditação deprava o animal, na medida em que o afasta da natureza, alimentando uma série de paixões que passarão a constituir uma “segunda natureza”, resultado de um processo de “desnaturação”. Podemos então entender desnaturação como socialização? Sem qualquer dúvida que sim, mas a questão de que se trata agora é saber se essa sociabilidade é má (ou negativa). Dito de outro modo, trata-se agora de saber se para Rousseau o ser social é mau já de saída pelo simples fato de ser social, pelo fato de estar em relação com os outros.

O que Rousseau mostra é que as relações intersubjetivas - sobre as quais as relações de reconhecimento são construídas - são relações conflitivas por excelência, mas dizer que elas são conflitivas não quer dizer necessariamente que elas determinam a maldade na sociedade, ou, nas palavras de Rousseau, que elas necessariamente autorizam a desigualdade política entre os homens. O que se afirma é que o conflito pode se desenvolver em qualquer direção, a saber, na direção da sociedade moral, que teria como base o equilíbrio entre razão instrumental (autoconservação ou amor de si) e virtude (piedade natural), e da sociedade instrumental, onde a razão instrumental (amor próprio) reinaria sem restrições. Isto porque a harmonia ou o perfeito equilíbrio só podem ser garantidos no estado de natureza, o que para Rousseau requer a ausência de relações entre homens. Assim, se fossemos responder à questão: “o self é social dos pés a cabeça?” [is the self social all the way down?], a resposta seria sim, se entendermos o social como conflitivo, pois esta segunda natureza do humano, a natureza social, é ela própria um conflito entre a apreciação que damos a nós mesmos e aquela que damos aos outros - em outras palavras, nossas pulsões narcísicas e sociais. Rousseau nos apresenta uma crítica radical na qual não é necessário afirmar uma negatividade logo de saída. O conflito é estrutural, mas o equilíbrio reina. Como veremos, esta solução de Rousseau permite que pensemos justamente a passagem homem-sociedade, mesmo que enquanto ruptura, de tal maneira que a formulação não perde nem em teor crítico nem fica a dever à negatividade.

---

15 Conforme páginas anteriores, nas quais mostramos que o estatuto hipotético do estado de natureza - cuja principal característica é justamente a independência, ou a ausência de relação entre os homens - tem função de modelo para Rousseau, a noção de estado de natureza cria um padrão para bem julgar os homens como se encontram atualmente.

Mas se o homem, do ponto de vista físico, é apenas um animal como os outros animais, também do ponto de vista moral<sup>16</sup> há semelhanças importantes. O aspecto diferenciador aparece sob o ponto de vista metafísico: “Se há uma distinção em relação ao animal é porque o homem é *livre e perfectível*” (Salinas Fortes, 1997, p.63). Do ponto de vista metafísico, nosso autor vai detectar na capacidade de ser agente livre (Rousseau, 1988, p.47)<sup>17</sup> e na perfectibilidade (idem, ibidem)<sup>18</sup> as principais características distintivas do homem. Isso significa dizer que o homem é o único animal capaz de escolher se segue ou não o curso e as leis da natureza. Donde se conclui que ele, e só ele, deve ser responsabilizado pelo resultado de suas escolhas. Mas que necessidade teria o homem de escolher, se vive sempre só, vagando pelos bosques? Nenhuma, responde-nos o autor, pois se a liberdade de escolha e a perfectibilidade estão dadas no estado de natureza, elas o estão somente em potência, já que a independência própria do mesmo estado não fornece ocasião para atualização de tais faculdades.<sup>19</sup>

Porém, uma vez que essas sejam atualizadas, temos o homem com a sua perfectibilidade se desenvolvendo de maneira a aperfeiçoar o homem enquanto indivíduo, o que se dá com o apoio do livre arbítrio e da articulação da consciência dessa liberdade orientada na direção da individuação por essa faculdade de aperfeiçoar-se - que estamos aqui chamando de razão, a mesma cujo exercício, poucos parágrafos atrás, Rousseau quase ousava afirmar deprevar o homem. Esse processo de aperfeiçoamento do indivíduo vai, portanto, se dar por meio da razão, cujo desenvolvimento está necessariamente ligado ao desenvolvimento da paixões e a ela subordinado.

---

16 Fica claro então porque Rousseau diz, por exemplo, que a piedade natural é uma virtude “tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis. Sem falar da ternura das mães pelos filhinhos e dos perigos que enfrentam para garanti-los, comumente se observa a repugnância que têm os cavalos de pisar num ser vivo. Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie...” (Rousseau, 1988, p.57.) É de suma importância observar, entretanto, que as características morais do homem natural se alterarão substancialmente no segundo estágio do estado de natureza. Daí que “*Amor de si e pitié* são paixões *naturais e primitivas*: eis aí uma ‘evidência’ indomesticável a não ser indiretamente - por exemplo, quando se observa sua presença até mesmo no tirano que se comove ao assistir a uma tragédia, com os sofrimentos do protagonista” (Salinas Fortes, 1997, p.59).

17 “Mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica”.

18 “Sobre a diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação - é a faculdade de aperfeiçoar-se.”

19 “Mas, sem recorrer aos testemunhos incertos da história, quem não verá que tudo parece afastar do homem selvagem a tentação e os meios de deixar de ser selvagem? Sua imaginação nada lhe descreve, o coração nada lhe pede. Suas módicas necessidades encontram-se com tanta facilidade ao alcance da mão e encontra-se tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outras maiores que não pode ter nem previdência, nem curiosidade.” (Rousseau, 1988, p.48). E mais adiante: “Que progresso poderia conhecer o gênero humano esparso nas florestas entre os animais? E até que ponto poderiam aperfeiçoar-se e esclarecerem-se mutuamente homens que, não tendo domicílio fixo nem necessidade uns dos outros, se encontrariam talvez, somente duas vezes na vida, sem se conhecer e sem se falar?” (Rousseau, 1988, p.50)

Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa, só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar. As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza (Rousseau, 1988, p.48).

Cabe aqui tecer algumas considerações acerca do papel da razão, como apresentada no *Segundo Discurso* por Rousseau. Ou seja, trata-se de abordá-la junto ao desenvolvimento histórico das sociedades. Ocasão exemplar nos parece ser a citação anterior, na qual o autor nos aponta os delineamentos do vocábulo “razão” no que concerne à descrição factual do seu processo de aperfeiçoamento. O que observamos, portanto, é que a razão serve de instrumento às paixões que, por sua vez, servem de impulso a essa mesma razão, apontando assim para o caráter dialético da natureza humana. Donde se pode concluir que essa operação efetuada pelos homens do uso de suas luzes serve somente ao uso particular, ao fim privado, e por isso lhe chamaremos doravante razão calculadora ou razão instrumental.

Temos aqui mais uma vez a possibilidade de ver a marca da especificidade de Rousseau junto aos *philosophes*, pois ao insistir que a razão é instrumento das paixões e que seu desenvolvimento está vinculado ao das mesmas é que a não-problematização do papel instrumental da razão permite aos contemporâneos de Rousseau, entre outras coisas, postular como natural a superação dessa razão instrumental pela Razão esclarecida. Isto o texto de Rousseau não vai permitir, já que sua crítica incide justamente sobre o apoio falso de que todos os problemas da sociedade podem ser resolvidos pela pura Razão, e de que o motor da política é essa Razão que dissolve todos os empecilhos a sua propagação. Isso permite uma passagem não problemática entre o nível do indivíduo, do particular, das paixões e o nível da Razão ou do universal.

Temos até aqui um diagnóstico bastante sombrio, principalmente se nossa intenção não é atribuir à sociabilidade em Rousseau um valor negativo. Contudo, como sempre em Rousseau, não se trata de precipitar às conclusões, pois toda essa descrição negativa vem acompanhada de mais um condicional: “Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que essa faculdade (perfectibilidade), distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem” (Rousseau, p.47, 1988). Vamos, portanto, ver quais as condições para que esse diagnóstico não necessariamente se cumpra. Para tal, faz-se necessário perguntar pela possibilidade de uma forma de sociabilidade que tivesse como resultado algo distinto da sociedade desigual contemporânea de Rousseau. Temos, então, que fechar a descrição do homem natural. Precisamos agora abordar o ponto de vista moral para bem compreendermos

qual o sinal a ser atribuído à sociabilidade.

### III.

Do ponto de vista moral, Rousseau vai nos apresentar os dois princípios da ação humana, princípios esses que são sentimentos responsáveis pela conservação da espécie. São eles os únicos móveis da ação do homem no estado de natureza: a conservação de si e a piedade natural.<sup>20</sup> A conservação de si é comum a todos os animais, é o instinto básico de sobrevivência que permite aos animais, dentre eles o homem, preencher todas as suas necessidades físicas e se proteger de toda sorte de perigos que se lhe apresentam.<sup>21</sup> Por que algo do ponto de vista do físico reaparece como princípio moral? Acreditamos poder inferir que Rousseau já percebe o potencial emancipador presente na luta pela autoconservação, como Honneth fará com Hegel. Em ambos os casos, tanto na apropriação de Hegel de Honneth quanto no das elaborações de Rousseau,<sup>22</sup> trata-se de manter uma interlocução com Hobbes.

Rousseau afirma que “a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua da espécie” (Rousseau, 1988, p.58). E prossegue o texto: “Com efeito, o que são a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie humana em geral?” (idem, *ibidem*). A piedade<sup>23</sup> aparece como moderadora, como elemento que vai colocar o meio-termo,

20 “Há, aliás, outro princípio que Hobbes não percebeu: é que, tendo sido possível ao homem, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor próprio ou o desejo de conservação antes do nascimento desse amor, tempera, com repugnância em ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra ao seu bem-estar. (...) falo da piedade” (Rousseau, 1988, pp.56-57). “Certo, pois a piedade representa um sentimento natural que moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua da espécie” (idem, p.58).

21 Acrescente-se que Goldschmidt (1974, p.321) nos ensina que só se pode falar em moral do ponto de vista de fato.

22 Na economia interna do texto do *Segundo Discurso*, a piedade natural é introduzida como uma resposta a Hobbes que, na opinião do autor, parece não ter tirado de sua crítica ao direito natural as consequências necessárias.

23 No texto do *Segundo Discurso*, Rousseau utiliza os vocábulos “piedade” e “piedade natural” sem marcar de maneira taxativa a distinção entre um e outro. É importante notar, entretanto, que Salinas Fortes, ao comentar a *Carta ao Monseigneur de Beaumont*, nos explicita a sutil, porém importante diferença entre os termos: é que a piedade natural se altera à medida que o homem progride: “por bondade, ele deixa de praticar o mal, na medida em que traz consigo o sentimento de *piedade*, esta *repugnance à mal faire* inata, que nos torna solidários de todo ser sensível, fazendo-nos sofrer diante do espetáculo de seu sofrimento e que *desenvolvida* - como nos diz a *Carta à Beaumont* - transforma-se na consciência ou no amor à ordem”. E também no seguinte trecho: “Mesmo a consciência, segundo a *Carta à Beaumont*, só pode se manifestar no segundo estágio do estado de natureza, que corresponde ao estado de *sociedade nascente do Discurso sobre a desigualdade*” (Salinas Fortes, 1976, p.116). Ou seja, existe uma diferença entre o sentimento inato, imediato e a consciência. Para evitar mal entendidos, já que estamos no universo conceitual do *Segundo Discurso*, quando nos referirmos à piedade natural, será sempre no sentido do primeiro estágio do estado de natureza, no qual todas as características humanas são pura potência, e quando nos referirmos somente à piedade, devemos entender por esse termo o que Rousseau

que vai permitir a passagem do natural para a boa sociabilidade e, por isso, delinea implicitamente os limites para a ação da razão humana.

O autor nos diz: “Sem nos afastarmos do senso comum, é oportuno suspender o julgamento que poderíamos fazer de uma tal situação e desconfiar de nossos preconceitos até que, de balança na mão, se tenha examinado se há mais virtudes do que vícios entre os homens civilizados” (Rousseau, 1988, p.55). O que garante ao homem, entretanto, o porte da balança?<sup>24</sup> De onde se pode concluir que o homem julgará corretamente? Aqui está justamente a função da piedade, que confere apoio à razão: “Mandeville compreendeu muito bem que, com toda a sua moral, os homens jamais passariam de uns monstros se a natureza não lhes tivesse conferido a piedade para apoio da razão; não compreendeu, no entanto, decorrerem dessa qualidade todas as virtudes sociais” (Rousseau, 1988, p.57), e isto até mesmo no caso do homem de sociedades degradadas, já que ela é tão forte que “até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir” (idem, *ibidem*). Ou seja, a razão<sup>25</sup> como apresentada até aqui no *Segundo Discurso*, enquanto operação do entendimento cujo desenvolvimento está diretamente vinculado ao desenvolvimento das paixões, só leva em conta o outro enquanto meio para se conseguir o maior bem-estar possível. Já a piedade leva em conta o outro enquanto fim,<sup>26</sup> segundo acreditamos poder concluir do seguinte texto de Rousseau:

É a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de quanto o perturba e aflige. É a filosofia que isola; por sua causa, diz ele, em segredo, ao ver um homem sofrendo: “Perece, se queres; quanto a mim estou seguro.” Nada, além dos perigos da sociedade inteira, atrapalha o sono tranquilo do filósofo e o arranca do leito. Podem impunemente degolar um seu semelhante sob sua janela, ele só terá de levar as mãos às orelhas e ponderar um pouco consigo mesmo para impedir que a natureza, que nele se revolta, de identificar-se com aquele que se assassina. O homem selvagem de modo algum possui esse talento admirável e, por falta de sabedoria e de razão, vemo-lo cada dia entregar-se temerariamente ao primeiro sentimento de humanidade (Rousseau, 1988, p.58).

A piedade representa a porta aberta para a possibilidade de se transformar a história humana, possibilidade esta contida na própria natureza humana. O trabalho

---

chama de consciência: ou a piedade já desenvolvida presente no segundo estágio do estado de natureza, ou a idade de ouro.

24 “Na busca das relações adequadas, tarefa da ‘razão’, é necessário que nos deixemos guiar pelo ‘sentimento’ e que conservemos, no seio mesmo da atividade a que já não podemos nos furtar, a nostalgia da passividade primitiva” (Salinas Fortes, 1997, p.78).

25 “O exercício do juízo vem junto à expressão dos sentimentos e evolui, por conseguinte, em função das imposições das paixões. A dialética do entendimento e a lógica da expressão estão imbricadas com o funcionamento das paixões no horizonte das relações sociais” (Salinas Fortes, 1976, p.51).

26 “Essa capacidade (da *pitié*) de identificação é a condição indispensável para que se constitua um vínculo efetivo, para além daquele formado com base no mero interesse: para que o homem deixe de girar apenas em torno de si, é necessário que ele tenha, nele mesmo, a capacidade de ‘sair de si’ e sentir como se fora outro” (Salinas Fortes, 1976, p.62).

será então o de se reintroduzir essa virtude natural como o elemento de passagem para as outras virtudes, que deverão ser construídas.<sup>27</sup> A piedade faz com que o homem se identifique<sup>28</sup> com o seu semelhante na fraqueza e na dor, é um sentimento de repugnância natural em ver sofrer seu semelhante, não obstante ela se dirija sempre a um particular, normalmente mais fraco, e dessa maneira regule as relações entre os homens.<sup>29</sup> Dessa forma, a piedade contribui também e principalmente para a própria conservação mútua da espécie, o que significa dizer que um sentimento dirigido a um particular tem um fim que não se esgota em si mesmo, mas que o ultrapassa e propaga o bem do conjunto. Daí que Rousseau nos diga que a máxima inspirada na piedade (“Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem”) é bem menos perfeita, mas talvez mais útil do que a máxima raciocinada (“faz a outrem o que desejas que façam a ti”). E prossegue: “numa palavra, antes nesse sentimento natural do que nos argumentos sutis deve procurar-se a causa da repugnância que todo homem experimenta por agir mal, mesmo independentemente das máximas da educação” (Rousseau, 1988, p.58). Nesse sentido, só se pode falar em “saudosismo” ou “nostalgia” de Rousseau com relação ao estado de natureza - ou mesmo em uma suposta “volta” a tal estado - como uma tentativa de ouvir a voz que vem de dentro, o chamamento desse primeiro sentimento de humanidade (idem, p.57) e não como recriação das condições concretas de vida do estado de independência. A piedade, “no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer a tal doce voz” (idem, p.58). Desse modo, a piedade - essa virtude natural transformada pela ação de uma razão pública encarnada na figura do legislador - constituirá condição indispensável para se entender como Rousseau pensa e propõe intervenções na sociedade. Infelizmente, nosso recorte não permite que tratemos dessa questão neste artigo.

A piedade fornece o parâmetro (enquanto orienta uma forma de sociabilidade que leva em conta o semelhante enquanto fim e não enquanto meio) para que o

---

27 “A *pitié* é a matriz última de toda *sociabilidade*: moderando em cada indivíduo a ‘atividade’ do *amor de si* mesmo ela ‘concorre à conservação mútua da espécie’. Eis, por conseguinte, a base sobre a qual se assentará todo relacionamento humano ‘positivo’” (Salinas Fortes, 1976, p.62).

28 “A comiseração não passa de um sentimento que nos coloca no lugar daquele que sofre, sentimento obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido mas fraco no homem civil, que importará tal ideia para a verdade do que digo senão, para dar-lhe mais força? A comiseração, com efeito, mostrar-se-á tanto mais enérgica quanto mais intimamente se *identificar* o animal espectador com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação deveu ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio” (Rousseau, 1988, p.58, grifo meu).

29 Vejamos o que nos diz Salinas a respeito da identificação se dar com um ser que sofre: “A *pitié* é identificação sem supressão da separação, transporte ‘imaginário’ para fora e permanência *real* do ‘espectador’ junto a si; além disso, ela só se põe em ação, ao menos nos seus primórdios, nas suas manifestações mais elementares como identificação com o Outro *sofrente*. (...) O espetáculo do sucesso desperta, de preferência, a inveja ou o ressentimento. Regozijar-se com tal espetáculo seria próprio do sábio e reclamaria, por conseguinte, uma sofisticação da sentimento de *pitié* primitivo” (Salinas Fortes, 1976, p.60). O lugar deste sábio, que pode se alegrar com a felicidade do outro, é ocupado pela alma do legislador. No entanto, não vamos tratar disso neste artigo.

homem possa agir bem mesmo em sociedade sem perder a sua humanidade - desde que suas leis sejam inspiradas nesses sentimentos, formando assim o espírito social de que Rousseau nos fala no *Contrato Social*. No que concerne às leis, elas deverão promulgar o amor à pátria, que nada mais é do que o amor de si ligado ao todo e não mais ao indivíduo. Deve ser procurado aí, na combinação de piedade e amor de si, acreditamos, o padrão que garante a construção de uma boa ação e possibilita uma sociedade mais justa, pois a piedade é uma qualidade da qual decorrem “todas as outras virtudes sociais” (Rousseau, 1988, p.57). Se nos recordarmos do que é virtude para Rousseau segundo o *Discurso sobre a Economia Política*: “e como a virtude nada mais é do que essa conformidade da vontade particular à geral” (Rousseau, 1995, p.32), acreditamos poder afirmar que a virtude será o nome sob o qual aparecerá em sociedade esse sentimento, já que no estado de natureza ela “concorre para a conservação mútua da espécie” (Rousseau, 1988, p.58). No estado de sociedade, onde todas as construções precisam de mediação, essa conformidade deverá ser construída e garantida pela virtude e pelas leis.

Antes de concluirmos a exposição da primeira parte do *Segundo Discurso*, é importante ressaltar o sentido e a importância da articulação de dois momentos, quais sejam, de um lado os dois móveis da ação humana (a conservação de si e a piedade natural) e, de outro, o processo de individuação e socialização. A articulação entre esses dois pontos se dá para nós na medida em que o processo de individuação que leva ao estado societário está ancorado num desenvolvimento (como algo que estava envolvido, amalgamado) desmesurado, desproporcional da conservação de si frente à piedade e à ligação dessa dilatação com o desenvolvimento da razão enquanto puro instrumento desse móbil. A ênfase dada à piedade, por sua vez, será uma referência importante para o *Contrato Social*, se o entendermos como um constructo ideal no qual haveria lugar para um equilíbrio entre a conservação de si e a piedade natural transformados e reunidos pela razão (aqui não mais meramente enquanto razão instrumental da conservação de si, mas sim como a figura privilegiada do Legislador rousseauista) em amor à pátria e virtude, ambos sempre garantidos, e, principalmente, fomentados pelas leis.<sup>30</sup>

Concluamos então a primeira parte do texto de Rousseau. O que se percebe até aqui no texto de nosso autor é que, ao mesmo tempo em que sua argumentação parece simplesmente negativa (cf. Goldschmidt, 1974, p.382), destituindo o homem de qualquer sociabilidade natural, ele constrói paralela e implicitamente os parâmetros para o julgamento e a ação transformadoras em sociedade. Daí que, na segunda parte do texto, Rousseau nos apresente a contrapartida necessária (necessária

---

30 É neste sentido que entendemos o início do capítulo sobre as leis no *Contrato Social*: “Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar pela legislação, movimento e vontade, porque o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina daquilo que deverá fazer para conservar-se” (Rousseau, 1988, p.53).

porque histórica) do rompimento do estado de natureza. É assim que, de certo modo, podemos considerar a conclusão da primeira parte como uma contraprova do movimento descrito até aqui. Nesse ponto do texto, Rousseau reflete sobre a história conjectural, de certa forma explicitando o papel que o estado de natureza hipotético desempenha enquanto critério para julgar a história humana. Escreve Rousseau:

Confesso que os acontecimentos que tenho de descrever podendo sobrevir de inúmeros modos, só por conjeturas posso decidir-me na escolha. Mas, além dessas conjeturas se tornarem verdadeiras razões quando são as mais prováveis que se possam extrair da natureza das coisas e os únicos meios que se possa ter para descobrir a verdade, as consequências que eu quero deduzir das minhas conjeturas, por isso não serão conjeturais, porquanto, sobre os princípios que acabo de assentar não se poderia estabelecer qualquer outro sistema que me fornecesse os mesmos resultados e do qual pudesse inferir as mesmas conclusões (Rousseau, 1988, p.63).

Até aqui,<sup>31</sup> o que o autor nos apresenta é o estado de natureza do ponto de vista estritamente ideal, são puras conjeturas que, no entanto, têm por finalidade estabelecer um critério que permite saber o quanto o homem se desnaturou. Na segunda parte, ele tem como ponto de partida a mesma desigualdade que, por contraste, permitiu a ele construir o critério para julgar apresentado na primeira parte. No entanto, trata-se aqui de “mostrar sua origem e seus progressos nos desenvolvimentos sucessivos do espírito humano” (Rousseau, 1988, p.62). Ou seja, trata-se de apresentar sua história, apresentar o desenvolvimento cada vez mais exacerbado do amor-próprio em detrimento da piedade. Aqui a intersubjetividade já está contaminada pelos vícios e só pode desembocar numa desigualdade de relações que vai se perpetuar sob a forma de uma sociabilidade negativa.

Sob esse ponto de vista, então, fica explicado porque Rousseau nos diz que essas conjeturas se tornam verdadeiras razões: dada a desigualdade, temos um único encadeamento de fatos históricos que é o mais provável para explicar o curso que levou a ela. E essa é a única maneira de proceder para se aproximar da verdade. Se retornarmos agora ao nosso ponto de partida, diga-se, as três fases do estado de natureza, conforme apresentados na *Lettre au Monseigneur de Beaumont*, podemos então constatar que o caráter hipotético vai perdendo força ao longo das três etapas.<sup>32</sup> Rousseau nos dirá, como discutido ainda acima, que as suas conjeturas se

---

31 Victor Goldschmidt caracteriza essa parte do texto como *Le programme de la Seconde Partie et sa Méthode*, na qual Rousseau vai fazer considerações metodológicas acerca da maneira como construiu seu texto (Goldschmidt, 1974, p.382ss.).

32 O conjunto do *Segundo Discurso* nos apresenta a hipótese de Rousseau sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Esta hipótese, no entanto, não tem a mesma força ao longo de todo o texto. Pois, para formulá-la, nosso autor precisa construir em primeiro lugar um modelo de homem natural, construção que não pode apresentar qualquer característica do homem civil, já que sua função é medir o grau de desigualdade das sociedades. Ou seja, tal construção só poderá servir como modelo enquanto ela for apresentada como hipótese. Daí então dizermos que o caráter hipotético perde força ao longo do texto, pois na segunda parte do texto já não temos mais um modelo puramente hipotético, mas sim acontecimentos fortuitos que propiciam

tornam verdadeiras razões, já que a ordem que apresenta para o desenvolvimento da desigualdade não é mais puramente contingente e sim necessária.<sup>33</sup>

Ou seja, não existe passagem necessária entre o estado de natureza e o estado de sociedade. Mas, dadas determinadas condições históricas, feitas de acasos e circunstâncias, somos conduzidos necessariamente ao estado de sociedade. Isto significa, de um lado, que o estado de sociedade não está inscrito no estado de natureza. Mas, de outro lado, temos alguns elementos no estado de natureza que são atualizados e amplificados pelas circunstâncias históricas que conduziram ao estado de sociedade. Deste modo, do ponto de vista analítico, é necessário separar esses dois momentos na exposição do texto, pois não se pode deduzir pura e simplesmente um do outro, já que isso poderia ser entendido como a justificação natural da desigualdade civil - e esse descuido nosso autor não pode se permitir, posto essa ser sua maior crítica a seus contemporâneos. É justamente aqui que cabe a apresentação da sociedade nascente como a época mais feliz e mais duradoura da história do homem. Ou seja, as primeiras relações entre os homens fazem com que a piedade natural desenvolva-se em consciência e conduza o homem natural a amar a ordem. Vejamos, mais uma vez o texto da *Lettre*:

O homem não é um ser simples; ele é composto de duas substâncias. Se todos os homens não estão de acordo sobre isso, nós o estamos, eu e o senhor, e eu tenho a tarefa de o provar aos outros. Isso provado, o amor de si não é uma paixão simples; mas esta tem dois princípios, a saber, o ser inteligente e o ser sensitivo, cujo bem-estar não é o mesmo. O apetite dos sentidos tende para aquele do corpo, e o amor à ordem para aquele da alma. Este último, uma vez, desenvolvido e feito ativo, traz o nome de consciência, mas a consciência só desenvolve e age com as luzes do homem. É só através dessas luzes que ele vem a conhecer a ordem, e somente quando ele a conhece, sua consciência o leva a amá-la. A consciência é, portanto, nula no homem que nada compara e que não viu absolutamente suas relações (Rousseau, 1969, p.937).

Trata-se aqui de uma época feliz e duradoura da história do homem. Temos a possibilidade de falar na intersubjetividade, nos termos de Rousseau, nas relações entre os homens e nos seus progressos, como a idade do ouro. Temos, portanto a época do equilíbrio entre as virtudes e os vícios. A segunda vertente, ou o desequilíbrio, aparece com o advento da propriedade. “O verdadeiro fundador da sociedade civil

---

o desenvolvimento da desigualdade integrados à argumentação. A ligação entre os fatos, a sua causalidade, é ainda elaboração de Rousseau desempenhando então a tarefa que ele mesmo atribui ao filósofo, a saber, a de ligar os fatos. A partir do momento em que já temos indivíduos, interesses particulares, paixões, razão instrumental, propriedade, agricultura, metalurgia, não se trata mais de uma pura hipótese, mas já de uma descrição de “fatos considerados como bastante reais para ligar uma seqüência de fatos intermediários, desconhecidos ou considerados como tais, cabe a história quando existe apresentar os fatos que os ligam e porque, faltando a história, à filosofia cabe determinar fatos semelhantes que poderiam ligá-los” (Rousseau, 1988, p.63). Ora esses fatos semelhantes são os mais prováveis, de modo que o caráter hipotético inicial se enfraquece.

33 O que entendemos por necessidade é a possibilidade de “discriminar etapas na produção dos males, [de modo que] é possível acompanhar seu ‘progresso’” (Salinas Fortes, 1997, p.38).

foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” (Rousseau, 1988, p.65), transformando assim um fato (possessório) em direito (de propriedade).

Permitiremos-nos mais um desvio agora no que concerne à questão da propriedade. É com a citação anterior que se inicia a segunda parte do *Segundo Discurso*.<sup>34</sup> Enquanto na primeira parte, acerca do estado de natureza, Rousseau parece seguir Hobbes (até o momento em que o acusa de não ter tirado as consequências do estado de natureza que ele, melhor do que os outros escritores políticos, havia tão bem formulado), na segunda parte do texto, nosso autor parece seguir Locke no que concerne à questão da propriedade. Até o advento da propriedade,<sup>35</sup> não havia uma oposição necessária entre o desenvolvimento da razão e o declínio da natureza: “compelido [o homem natural] tanto pelo instinto quanto pela razão a defender-se do mal que o ameaça, é impedido pela piedade natural de fazer mal a alguém sem ser a isso levado por alguma coisa ou mesmo depois de atingido por algum mal” (Rousseau, 1988, p.68). O que introduz essa oposição como necessária é justamente a afronta, como bem lembrou o sábio Locke: “não haveria afronta se não houvesse propriedade” (idem, *ibidem*).

Isso significa dizer que, até então, a razão fomentada pelas paixões não ia além de responder aos chamamentos do amor de si. Esta operação da razão tinha como resultado colocar à disposição do amor de si ideias ou noções que não passavam de atributos “psicológicos”. Ou seja, as operações da razão respondiam a sentimentos e diziam respeito ao conflito interno de um único homem.<sup>36</sup> Mas, quando um homem

---

34 Ela é bastante significativa sob vários aspectos. Vamos primeiro considerar porque ela está aí colocada. Rousseau nos diz que foram necessários vários outros progressos para se chegar até esse estágio, mas ele não nos apresenta esses progressos em primeiro lugar. Sendo assim a introdução direta da questão da propriedade vem mais uma vez reforçar que não há passagem *natural* do estado de natureza para a sociedade civil e, dessa forma, reforçar também a ilegitimidade da sociedade desigual em que vivemos. Já do ponto de vista *histórico*, o início das agregações fica por conta do advento do indivíduo, orientando a história humana para a desigualdade com o advento da propriedade, que só depois de muito exercício das paixões consegue criar o hábito e desse hábito necessidades que por fim vencerão o homem e o farão dependente de seu semelhante: “Enquanto só [os homens no estado de natureza histórico] se dedicaram às obras que um único homem podia criar e às artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente; mas, desde o instante em que um homem sentiu necessidade de socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com colheitas” (Rousseau, 1988, p.69).

35 Até falarmos em se instituir o direito de propriedade, utilizaremos os vocábulos posse e propriedade como sinônimos.

36 Tendo inicialmente se percebido enquanto o “primeiro indivíduo” da espécie, logo percebe outros seres que se comportam de maneira semelhante à sua. Visando então sua conservação, presente que necessita estabelecer relações para com esses. Este processo se dá “por meio de um pressentimento tão seguro e mais rápido que a dialética, para seu proveito e segurança, achou melhor manter para com eles” (Rousseau, 1988, p.65). Surgem então os compromisso mútuos, só

diz “isto é meu” e outro tenta se apossar desse mesmo objeto, o objeto externo real passa a ser um elemento a mais a ser equacionado pela razão na chave da satisfação, aí não mais do amor de si, mas do amor próprio.<sup>37</sup> O que se observa então é que tanto homens como objetos passam a ser considerados pela razão como meios para alcançar outros fins, outras satisfações. Deste modo, o homem não se portaria mais como o selvagem Caraíba descrito por Rousseau no início de seu texto,<sup>38</sup> pois já se estabeleceram em seu espírito relações de necessidade e constância em lugar da prudência maquinal.<sup>39</sup>

Acreditamos a partir do recorte de texto que nos propusemos a tratar que não faz sentido pensar a intersubjetividade como um valor negativo, pois nem todas as sociedades se desenvolvem da mesma maneira, e nem a desigualdade moral entre os homens está fundada na sociabilidade: ela é resultado de uma determinada forma de sociabilidade que acabou por instituir a desigualdade moral enquanto valor. Vejamos que forma é essa: “primeiro olhar que [o homem] lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo” (Rousseau, 1988, p.65).<sup>40</sup> O orgulho, essa primeira paixão, será o motor desse processo de sociabilização que será levado a cabo por uma razão orientada sempre na direção de alimentar esse mesmo orgulho individual, que se desenvolverá depois desse primeiro movimento, ou primeiro olhar, em um segundo movimento, ou segundo olhar: “cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado” (idem, p.67). Temos aqui por um lado o fato de esse processo se apresentar como não tendo ponto final: ele se desenvolve sucessivamente até dar seu primeiro passo na direção da desigualdade e do vício, quando “dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja” (idem, *ibidem*). Mas esse é o primeiro de todos os passos? O que ocorreu antes foi, segundo Rousseau, a época mais feliz e a mais duradoura da história do homem. O olhar permite o momento em que algo se transforma; essa transformação aponta, no caso de Rousseau, não só para o vício social mas também para vertentes de sociabilidade que não foram levadas adiante, e nos mostra os potenciais que

---

observados enquanto se desfrutavam suas vantagens e propiciam o bem-estar dos que por ele se comprometeram. Nestes compromissos não se verificam ainda as relações de constância.

37 “O amor de si, paixão indiferente em si mesma ao bem e ao mal, já sofreu alguma alteração, mas não se converteu ainda em amor-próprio. A transformação só se dará num terceiro estágio, depois da invenção da agricultura e da metalurgia, da divisão do trabalho que se segue e do estabelecimento da propriedade privada” (Salinas Fortes, 1976, p.116).

38 “De manhã vende o colchão de algodão e de tarde chora, querendo readquiri-lo, por não ter previsto que a noite seguinte necessitaria dele” (Rousseau, 1988, p.49).

39 “Acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão, ou melhor uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções necessárias à sua segurança” (Rousseau, 1988, p.64).

40 Aqui aparece o indivíduo entendido enquanto parte que se considera um todo.

ficaram encobertos, qual seria uma outra opção para esse mesmo olhar? Rousseau nos diz explicitamente na *Lettre*:

Quando, por um desenvolvimento do qual eu mostrei o progresso, os homens começam a jogar os olhos sobre os seus semelhantes, eles começam também a ver as suas relações e as relações entre coisas, a adotar ideias de conveniência, justiça e de ordem: o belo moral começa a se lhes tornar sensível, e a consciência age: portanto eles têm virtudes; e se eles têm também vícios, é porque seus interesses se cruzam, e porque sua ambição se desperta à medida que suas luzes se ampliam. Mas enquanto houver menos oposição de interesses do que concurso de luzes, os homens são essencialmente bons. Veja o segundo estado (Rousseau, 1969, p.937).

Ou, ainda, sobre as outras opções, leia-se no texto do *Segundo Discurso*, quando Rousseau nos apresenta essa fase como a idade do ouro. Nesta época os homens podiam se associar por alguma coisa, mas tão logo alcançado o objetivo, a associação se desfazia (Rousseau, 1988, p.65). O mal social ainda não é o fator determinante no curso da história: o homem já percebe que o concurso de suas forças traz comodidades (idem, p.66), que o amor conjugal e o amor paterno criam vínculos antes não existentes (idem, p.66). As primeiras preferências fomentam o exercício da razão, prova disso é o nascimento da ideia de consideração (idem, p.67). A piedade já sofre alteração (idem, p.68), pois a razão calculadora já começa a se exercitar. Mas tudo isso ainda é circunstancial, não tem força suficiente para orientar o curso da história. Daí que Rousseau escreva: “esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e mais duradoura” (idem, ibidem).

Portanto, no que concerne à história<sup>41</sup> dos homens, se considerarmos seu início com o surgimento do processo de sociabilização, é possível sustentar, como Rousseau o faz, que no começo da história dos homens as relações entre estes não determinavam o mal social. Isto se dará apenas quando os vícios se tornarem mais fortes do que a virtude. A apresentação da articulação do processo de sociabilidade, ancorado num desenvolvimento desproporcional da conservação de si e vinculado ao desenvolvimento da razão enquanto puro instrumento desse móbil, exige que se tenha sempre em mente que o surgimento da sociedade por si só não determina a desigualdade entre os homens, a desnaturação, ou, se se preferir, a maldade na história, a sociedade enquanto o mal do homem; mas o processo de sociabilidade marca sim uma ruptura, uma quebra sem volta da unidade originária, que jamais poderá ser recuperada.

---

41 Entendemos que a citação que segue ajuda esclarecer o que entendemos por história: “Com o processo de socialização, as paixões intensificadas, detonando a perfectibilidade, conduzirão a novas ‘luzes’, as quais, por sua vez, retroagem sobre as paixões atribuindo-lhes novas qualificações e novas direções, que, novamente darão impulso ao aperfeiçoamento das faculdades intelectuais. Inaugura-se o ciclo evolutivo ou o *circuito ‘histórico’*” (Salinas Fortes, 1997, p.63).

\*\*\*

Me permitam, antes de dar por terminado este artigo, duas notas sobre as possibilidades de leitura que acompanhem a linha que vimos propondo até então. Na primeira, a sociabilidade não se apresenta enquanto valor absoluto, mas na relatividade dos hábitos e costumes que constituem um povo. E são justamente esses hábitos e costumes que vão na sociedade ocupar o lugar da piedade. Nessa linha, podemos entender como a função do olhar é mais uma vez fundamental, agora no texto das *Considerações sobre o Governo da Polônia* (Rousseau, 1982). Neste texto trata-se de ligar o olhar a um outro objeto que não o próprio indivíduo; a sua função é a mesma, mas seu objeto deve ser outro. Trata-se da maneira de interessar as paixões dos homens através do reconhecimento que se obtém a partir do olhar dos outros; tem-se então que redirecionar o olhar no sentido de uma imagem pública. Oportunidade exemplar nos parece ser o capítulo “Aplicação”. Ali Rousseau nos mostra como interessar os corações humanos. No momento constitutivo da individualidade, temos o olhar. Lembremo-nos do instante em que no *Segundo Discurso* surge a noção de indivíduo: “Assim o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro indivíduo” (Rousseau, 1988, p.65). É claro que Rousseau não descreve esse momento como sendo de um único indivíduo, mas um momento pelo qual a história dos desenvolvimentos sucessivos do homem passou, o momento em que se constitui a identidade do homem enquanto indivíduo. É possível fazer dessa experiência uma experiência geral, um sentimento partilhado por um grupo, para que se possa construir uma identidade nacional, ou seja, fazer o homem se identificar com a imagem de cidadão? De maneira geral, os conselhos de Rousseau são muitos, mas eles sempre variam sobre o mesmo tema, ou seja, uma alma patriótica virtuosa, amor ardente à pátria, uma nova inclinação às paixões dos poloneses (Rousseau, 1982, pp.30-31). Mas como efetivar isso? “Começai por dar aos poloneses uma grande opinião de si mesmos e de sua pátria” (idem, *ibidem*). O que temos então é que deve-se reforçar o sentimento de orgulho, já apresentado como marca constitutiva da identidade, de acordo com a passagem do *Segundo Discurso* citada acima, dando-lhe um novo objeto: o público, a nação, a pátria.<sup>42</sup>

Na segunda possibilidade de leitura trata-se de dar o passo para o *Contrato Social*. Da perspectiva de leitura que adotamos aqui, visamos a entender o *Contrato Social*, ou pelo menos alguns de seus elementos, a partir da direção dada pela

<sup>42</sup> Nesta mesma linha temos: “Ora, como a tendência no sentido de se distinguir e de *aparecer* é própria da vida em sociedade, deve ela ser aproveitada e a distinção será a distinção como patriota” (Salinas Fortes, 1997, p.130).

seguinte passagem do “Prefácio” do *Segundo Discurso*:

Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios (a conservação de si e a piedade natural), sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão depois é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza (Rousseau, 1988, p.35).

Como já visto, a piedade natural e a conservação de si como princípios do Direito Natural caracterizavam um estágio pré e protossocial (o estado de natureza). Com o advento da sociabilidade, alteram-se esses dois princípios, bem como a sua relação de “concurso e combinação”, pois os desenvolvimentos da razão chegam a “sufocar a natureza”. Esta é a situação a ser enfrentada pelo *Contrato Social* em que a sociabilidade e uma razão altamente instrumental - resultante de um processo de individuação conduzido pelo desenvolvimento (autônomo-atomizado) da conservação de si - são dados como pontos de partida para a reflexão e a prática.

Antes porém de concluir, mais algumas frases que podem ajudar a ver como Rousseau pensa dois modelos diferentes de crítica: um hipotético e outro normativo. Como já visto anteriormente, Rousseau tem um diagnóstico de seu tempo que é o de um desequilíbrio, ou melhor, de um equilíbrio instável constitutivo do estado de sociedade e do estado civil. Tomando isso como ponto de partida, cabe então perguntar primeiramente quais são os parâmetros, os padrões a partir dos quais Rousseau produz um tal diagnóstico. De nosso ponto de vista, dois são estes parâmetros: o equilíbrio do estado de natureza e o padrão ideal do Contrato Social. Esses dois padrões de julgamento, dois modelos de crítica, desempenham diferentes funções na filosofia política de Rousseau. Ambos os parâmetros são inalcançáveis. Entretanto, o equilíbrio próprio do estado de natureza, tal como hipoteticamente reconstruído no *Discurso sobre o fundamento e da desigualdade entre os homens*, é um padrão inalcançável no qual o filósofo supôs um estado prévio de equilíbrio que foi rompido e perdido de uma vez por todas. O padrão do estado de natureza é, por assim dizer, um padrão absoluto de julgamento (o do equilíbrio perfeito). A função desse padrão é absolutamente crítica; apesar de seu ponto de partida ser a sociedade presente, Rousseau não assume qualquer forma de compromisso, seja com sua justificação, seja com uma possível reforma. O padrão do estado de natureza bloqueia a possibilidade de uma justificação e legitimação do estado presente, na medida em que impede uma naturalização das formas de dominação vigentes, ao mesmo tempo em que mostra as origens do desequilíbrio civil e firma alguns dos elementos da natureza humana que terão de ser considerados mesmo no estado societário, onde se encontram radicalmente transformados. Enquanto o padrão do *Contrato Social* se põe na relatividade da natureza corrompida (ou de um equilíbrio

instável), o modelo do *Contrato Social* tem a função de permitir a crítica da sociedade (“crítica” num sentido diferente do *Segundo Discurso*), como também a de orientação da ação humana em sociedade. Por isso seu estatuto não pode ser dito hipotético mas sim ideal, normativo (entendido como procedural, já que tem em vista propor as condições de possibilidade e legitimação do contrato). Mas paremos por aqui, já que esse seria assunto para um novo artigo.

Antes de fecharmos este texto - pois não se trata de concluir, já que a ideia é que essa opção de leitura abra outras possibilidades - faz-se necessário que retomemos a pergunta da qual partimos: tendo mostrado como os “insights” teóricos de Rousseau podem ser pensados como convergindo para uma linha que se orienta na direção da teoria do reconhecimento, ainda nos restaria explicitar de que tipo seria ela. Para que pudessemos dar uma resposta apropriada a esta questão, teríamos que lidar com conceitos tais como negatividade e intersubjetividade, cujo peso é enorme na história da Teoria Crítica, e tal discussão nos levaria muito longe, muito além do que pretendemos tratar aqui. No entanto, acredito que as relações conceituais em Rousseau, como apresentado neste artigo se aproximam muito da discussão entre Joel Whitebook (2001) e Axel Honneth (2001) e eu gostaria de fechar este texto apresentando essas afinidades. Neste debate, Whitebook acusa Honneth de um déficit de negatividade nas suas formulações, que tem por base o conceito de intersubjetividade.

Ainda que não haja dúvida de que a virada intersubjetiva tenha sido um evento decisivo no desenvolvimento da filosofia política e social, algo importante é deixado de lado quando o modo de teorizar que a precedeu é rejeitado sem mais. Hoje em dia, quando o intersubjetivismo periga tornar-se o mais significativo viés teórico de nossos tempos - ao qual se adere com confiança e tão acriticamente como se dava com o hobbesianismo que o precedeu - há razão para nos preocuparmos (Whitebook, 2001, p.755).

Honneth se faz uma pergunta na introdução de sua resposta à crítica de Whitebook que parece incidir exatamente sobre a indagação que dirigimos ao texto de Rousseau: “Por que uma teoria da sociedade só pode ser ‘crítica’ quando ela, em suas premissas teóricas sobre a socialização, parte da aceitação de que entre o self individual e a ordem há um conflito estrutural que se manifesta sob a forma de uma ‘negatividade’ do sujeito?” (Honneth, 2001, p.790)

Acredito que o pensamento de Rousseau se apresenta como um solo privilegiado para se articularem novas maneiras de pensar ou, quem sabe, de alargar as relações conceituais entre negatividade e crítica, mesmo que com isso se precise suportar o peso dos paradoxos desse *homme à paradoxes*, já que em Rousseau esses paradoxos não são apresentados como pontos para onde todas as soluções convergem, mas sim como um espectro que permite diferentes feixes de leitura. Ou seja, para Rousseau o

paradoxo não constitui um problema a ser resolvido, mas se apresenta como condição de possibilidade do pensar. Uma dessas possibilidades, esperamos ter demonstrado, se coaduna com a teoria do reconhecimento, tendo em vista que para ambos os autores o papel do olhar é fundamental para se pensar a intersubjetividade. Apesar dessa intersubjetividade não poder ser pensada como a honnethiana, ela nos permite orquestrar de maneira diversa termos como negatividade, crítica, normatividade e, fundamentalmente, reconhecimento.

## Referências

- Cassirer, E. (1997). *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Editora Unesp.
- Goldschmidt, V. (1974). *Antropologie et Politique: Les Principes du Système De Rousseau*. Paris: Vrin.
- Honneth, A. (1991). *Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: MIT Press.
- \_\_\_\_\_. (2001). Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook. *PSYCHE. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 55, pp.790-802.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Luta por Reconhecimento - A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. São Paulo: Editora 34.
- Rousseau, J.-J. (1964). *Œuvres Complètes, tome III - Du Contrat Social, Écrits Politiques*. Collection Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1969). Lettre à Christophe de Beaumont. In : *Oeuvres complètes, tome IV - Éducation - Moral - Botanique*. Collection Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Considerações Sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Discurso sobre a economia política*. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1998). “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”. In: *Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- Salinas Fortes, L. R. (1997). *O Paradoxo do Espetáculo: Política e Poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1976). *Rousseau: da Teoria à Prática*. São Paulo: Ática.
- Voltaire. (1971). «Lettre de Voltaire a Jean-Jacques Rousseau de 30/08/1755». In: Rousseau, J.J. *Oeuvres Complètes, tome II*. Paris: Éditions du Seuil
- Whitebook, J. (2001). Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen. *PSYCHE. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 55, pp.755-789.

Recebido em: 21.10.2016

Aceito em: 20.01.2017

# Rousseau e suas autobiografias: além do autorretrato

Rousseau and his autobiographies: beyond self-portrait

Adriano Eurípedes Medeiros Martins

adrianomartins@iftm.edu.br

(Instituto Federal do Triângulo Mineiro, Minas Gerais, Brasil)

**Resumo:** O sujeito que escreve sobre si mesmo e sua obra: eis a essência de uma obra autobiográfica. O estudo inicia pela abordagem da relação público-autor. Aqui os elementos “para quem” e “para quê”, apesar de significativos, serão secundários em face do autor que as escreve. Defendemos que o autor é uno com sua obra. Assim, Rousseau, ao se defender nas *Confissões* (1764-1770), está defendendo, por exemplo, o *Contrato Social*. Tal situação se repetirá com outras quatro obras confessionais e autobiográficas: *Cartas ao Sr. Malesherbes* (1762), *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* (1762), *Diálogos de Rousseau Juiz de Jean-Jacques* (1772) e *Devaneios de um caminhante solitário* (1776-78).

**Abstract:** The subject who writes about himself and his work: that is the essence of an autobiographical work. The study begins with the approach to the public-author relationship. Here the elements “to whom” and “what for”, although significant, will be secondary in the face of the author that writes. We argue that the author is one with his work. Thus, when Rousseau defends himself in the *Confessions* (1764-1770), he is advocating, for example, for the *Social Contract*. This situation is repeated in four other confessional and autobiographical works: *Letters to Mr. Malesherbes* (1762), *Profession of Faith of the Savoyard Vicar* (1762), *Dialogues: Rousseau Judge Jean-Jacques* (1772) and *Reveries of a Solitary Walker* (1776-78).

**Palavras-chave:** Rousseau; autobiografia; natureza humana.

**Keywords:** Rousseau; autobiography; human nature.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i3p51-56>

O sujeito que escreve sobre si mesmo e sua obra: eis a essência de uma obra autobiográfica. Entretanto, no caso Rousseau, ela não tem por finalidade ser uma obra na qual o sujeito-autor seja o objeto-fim do que é escrito. E é a partir desta afirmação que propomos abordar uma temática específica: o que motiva o nosso autor a optar por obras autobiográficas e não por aqueles textos “diretos”, com temáticas mais específicas?

O Genebrino, sujeito-objeto do texto autobiográfico, alerta-nos num de seus *Devaneios*: “consagro meus dias a estudar-me a mim mesmo e a preparar de antemão as contas que não tardarei a dar a mim mesmo. Entreguemo-nos inteiramente à doçura de conversar com minha alma, já que é a única coisa que os homens não me

podem tirar” (Rousseau, 1986, p.26). Não estamos diante de um mero desabafo; é a necessidade humana e existencial pela solidão. Mas, para quê? Para criar, é a sua solidão criadora. Trata-se de uma maneira inovadora de defender o homem e sua obra constantemente atacadas. Tais textos, escritos num intervalo de uns 15 anos (1762-1778), não são apenas solilóquios. Apesar de não ser visível num relance inicial, o outro - a alteridade -, não será um mero coadjuvante nestes textos. Ele vai falar de si para outrem. O que ele quer falar? “Só uma coisa tenho a temer nessa empreitada: não é dizer demais ou dizer mentiras, mas não dizer tudo ou calar mentiras” (Rousseau, 2008, p.176). Ou “o verdadeiro objetivo das minhas *Confissões* é fazer conhecer exatamente o meu íntimo” (idem, p.260). É, em síntese, um expor-se, com fins de correção.

Correção não de si, mas do modo como é visto pelos seus contemporâneos. Por isto, estamos em face de um desvelar - seja a si mesmo, seja outrem, e não propriamente uma apologia. Daí seu fim corretivo - “esses homens de letras que, conferindo tudo à reputação, julgam meus sentimentos pelos seus” (Rousseau, 2009, p.18). Tal situação nos mostra um indivíduo preocupado com a maneira distorcida como poderá ser visto. Os infortúnios do dia-a-dia existem, mas são passageiros. Uma memória contaminada pode não ser reabilitada. Daí ele não aceitar ser parcialmente conhecido (cf. idem, p.25). Há algo de um autorresgate da memória de um vivo; ele quer outro veredicto das gerações futuras: “a posteridade<sup>1</sup> é sempre justa” (idem, p.52).

José Saramago - o ensaísta português numa entrevista dada ao *Jornal do Brasil* em 2002 - afirmou que os livros deveriam trazer uma faixa em que viesse expresso: “Atenção, este livro leva uma pessoa dentro”. As obras autobiográficas deixam isto evidente. Ocorre que no caso rousseauiano certa autobiografia visa defender outro texto que esteja sob “ataque” de seus ilustres contemporâneos. A título de ilustração, Rousseau, ao se defender nas *Confissões* (1764-1770), está também defendendo, por exemplo, o *Contrato Social* (1762). Tal situação se repetirá com as outras quatro obras confessionais e autobiográficas: *Cartas ao Sr. Malesherbes* (1762), *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* (1762), *Diálogos de Rousseau Juiz de Jean-Jacques* (1772) e *Devaneios de um caminhante solitário* (1776-78).

Rousseau, um espírito itinerante, sabe que acumulou desafetos ao longo de vida e de sua carreira (cf. Rousseau, 2008, p.95). Talvez isto seja o início de uma explicação para a profícua produção de textos autobiográficos ao longo de uma década e meia. É o texto da resistência, da justiça e da verdade. Ao resistir, ele não resiste em apontar para os que fracassaram: “Temos aqui uma crítica séria contra ‘homens que desejam brilhar e não convencer’ e que o talento de Rousseau sabe

---

<sup>1</sup> “Destinado a ser nesta vida a presa do erro e da mentira, espero a hora de minha libertação e o triunfo da verdade sem mais procura-la entre os mortais” (Rousseau, 2009, p.158).

apresentar como uma verdade de todos os tempos” (Rousseau, 2009, p.8). Não por acaso, a clareza do sobredito aos *Diálogos de Rousseau Juiz de Jean-Jacques*: “a todo Francês que ama ainda a justiça e a verdade” (idem, p.153). É a confluência do verdadeiro e do justo. Como veremos, tais elementos estruturam sua análise do homem natural e do estado de natureza.

Em muitos casos, a crítica que lhe era endereçada visava muito mais a sua pessoa do que uma provável e plausível inconsistência de seus muitos escritos. Os textos autobiográficos são consistentes com um projeto de sua obra como um todo. Eis, então, que os temas confluem ou afluem para um mesmo lugar: refletir sobre o homem implica numa reflexão sobre o seu estado natural e as razões de sua corrupção e desigualdade. Entendemos que esta é uma linha argumentativa típica dos estudos filosóficos. E assim o será, também, nas obras autobiográficas. Diante desta nossa opção por tais textos, já antevemos uma crítica certa: alguns destes escritos rousseauianos não poderiam ser encarados como autobiográficos.

Tomemos como referência o texto *Confissões*. Apenas recentemente as *Confissões* foram reconhecidas como obra que tem valor filosófico próprio e não um mero arejamento de uma alma inquieta. Tal reconhecimento, contudo, necessitou tomar um novo caminho e que implicou na aplicação de instrumentos e arcabouços conceituais oriundos dos estudos literários para melhor dimensionar o gênero autobiografia. Buscamos, por exemplo, em Philippe Lejeune o entendimento desta nova perspectiva, para quem a autobiografia deveria ser analisada como uma “narrativa [*récit*] retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência enfatizando sua vida individual, em particular, a história de sua personalidade” (Lejeune, 1975, p.14). É o uso da palavra numa estrutura ou forma narrativa eivada de elementos e análises típicas das ciências filosóficas. E, destacamos isto, na autobiografia frequentemente teremos que transcender a forma à procura de seus conteúdos que teimam em se esconderem de nós, os leitores. É uma obra que se sabe filha do seu tempo, mas que não se limita a uma dada época.

Por outro lado, na contramão da tentativa de valorização filosófica das obras autobiográficas, encontramos alguns elementos diversos nas teses de Paul De Man. Apoiado em alguns conceitos do *Livro IX da Poética* de Aristóteles, De Man recusa a qualificação de gênero literário às obras autobiográficas. Para ele, não deve se equiparar à dignidade de um gênero literário uma forma que transparece ser pouco respeitável e colossalmente autoindulgente, e cuja tentativa de definição, ainda que com ares de seriedade, “naufrega em questões que são ao mesmo tempo despropositadas e irrespondíveis” (De Man, 1989, p.68). Nesse quadro, algumas objeções merecem nossa reflexão: I) dificuldade em delimitar a fronteira entre autobiografia e ficção; II) diferenciar entre o trabalho dos autobiógrafos e dos romancistas.

Podem alegar contra estas nossas proposições que estamos tornando muito elástico o conceito de autobiografia com vistas a forçar sua inserção no domínio da filosofia propriamente dita. Steltzig reconhece as dificuldades gerais daquela demarcação e sugere que ao menos uma parte do gênero pode ser tipificado de maneira mais fértil, a qual denomina de “*autobiografia romântica*”. A autobiografia romântica pode ser caracterizada como:

um tipo de narrativa confessional do eu no final do século XVIII e início do XIX que como uma conta retrospectiva e a interpretação de como se formaram a identidade e a personalidade do escritor, artisticamente mescla realidade e imaginação, a historiográfica e os polos poéticos da narrativa - ou o que Goethe chama de “poesia” e a “verdade” de uma vida (Steltzig, 2000, p.8).

Deste modo, para Steltzig destacam-se positivamente na autobiografia romântica as distintas formas imaginativas que autores como Rousseau e Goethe deram à narrativa de suas próprias vidas. É Delfos encontrando-se com a história: o homem conhece a si mesmo na medida em que se aprofunda na compreensão dos diversos eventos da sua vida: “ninguém no mundo me conhece a não ser eu mesmo” (Rousseau, 2009, p.23). Eventos diversos tratados com sensibilidade e transparência nos textos autobiográficos que tratam da vida, obra e época do nosso Genebrino. Não negamos que trata-se de uma realidade mesclada com a imaginação: basta lembrarmos a importância de certa caminhada até Vincennes.

Convém esclarecermos que tanto as *Confissões* como as demais obras elencadas como autobiográficas misturam momentos de narrativa factual com outros ficcionais e poéticos. Nas *Confissões* essa dimensão “literário-poética” prolifera: o culto da natureza pura e originária, o rechaço ao artificialismo e às convenções da sociedade civil, a valorização intensa da experiência interior e subjetiva, o primado da expressão autêntica e espontânea que se oporá ao inautêntico e artificial do século das luzes, a busca por suas raízes pessoal e social, além da caracterização do progresso das ciências e das artes como um processo de alienação e desumanização da natureza humana originária. Ora, pelos assuntos até parece que estamos tratando de seus discursos político-moral-sociais ou do *Contrato Social*. De qualquer modo, reforçamos que isto serve para corroborar nossa tese de intercomunicação entre seus textos.

Ressalvamos que este cenário de valorização e busca do homem interior não é o reino da pura translucidez. Aí, mesmo que sem ainda adentrarmos aos conteúdos das obras, analisando apenas os seus títulos, constatamos uma busca de distanciar-se de si mesmo e da sociedade, de utilizar-se de uma máscara. É um cenário psicoliterário complexo, pois se trata de uma máscara que visa transparecer melhor sua própria natureza humana, ela não está nos seus textos como uma barreira para que possa

ocultar-se - seja de si mesmo, seja dos olhares dos seus leitores. É a paradoxal máscara do desvelamento e daí começamos a compreender sua opção por escrever: “a escolha que fiz de escrever e me esconder é precisamente a que me convém” (Rousseau, 2008, p.126). Se se quisesse esconder atrás de uma máscara qualquer, não nos teria legado qualquer obra, menos ainda aquelas consideradas autobiográficas.

É justamente diante deste complexo sujeito que nos deparamos, por exemplo, com outra obra intrincada: *Os Devaneios do caminhante solitário*. É o último texto escrito dos considerados autobiográficos. Neste livro, há uma maior nebulosidade a respeito de “para quem” se escreve, posto que não se trata de uma autobiografia típica em que se registram ações conexas a anos consecutivos. É como se a vida não fosse uma sequência temporal linear, mas repleta de devaneios, fragmentos de lembranças, “sonhos” que embaralham o passado, presente e futuro. É uma espécie de um tudo aqui e agora - *totum simul*. Até por isso poderia ser questionado o seu papel neste rol das autobiografias. Não deveríamos encaixotá-lo no mundo das ficções? Sustentamos o seu caráter autobiográfico na medida em que estamos diante de um sujeito que busca com paciência, zelo e afincado fazer aquilo que criticava no homem social: usar suas forças psíquicas para voltar-se a si mesmo e submeter-se a uma rigorosa autoavaliação de suas condutas, valores e o meio social no qual se inseriu ao longo da vida.

Considerando todo o panorama exposto acima, podemos delinear alguns modos mais específicos de tratarmos e lermos tais obras rousseauianas. O preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” tem muito a nos dizer do seu pensamento. O conhecimento de si para ele não é um problema, é um dado, o qual corrobora sua assertiva com as palavras de Jean-Jacques em *Confissões*: “Passando minha vida comigo, devo conhecer-me” (*apud* Starobinski, 1971, p.187). Assim, nota-se a incessante busca pelo autoconhecimento evidenciada no complexo *Devaneios*. Jean-Jacques mergulha em seu delírio e perde seus vínculos com os homens: “sei bem que o leitor não tem grande necessidade de saber tudo isso; eu é que tenho de o dizer” (Rousseau, 2008, p.43). Como já o demonstra a primeira frase da obra, “Eis-me, portanto, sozinho na terra, tendo apenas a mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia” (Rousseau, 1986, p.23), que aparentemente restringe sua escrita para si, e que, igualmente, tem a si mesmo como irmão, amigo, companhia, enfatizando sua solidão (ou autossuficiência) em detrimento dos outros. Ainda assim, vale ressaltar que estar só não é o problema, ser condenado à solidão pelos seus pares e pela sociedade é que não se lhe parece justo e adequado. Por isso que muitas de suas obras parecem tratar de si, mas o alvo pode bem ser a sociedade e seus males.

A cisão entre ser sujeito e objeto incita a questão da fidelidade do retrato pintado por Rousseau, tal como o evidenciamos no prefácio das *Confissões*. Como é possível pintar-se exatamente ao natural, se o que se pinta já não é natural,

encontra-se mediado pela escrita, e que se modificou quando em contato com o outro e consigo próprio? Rousseau pintou-se, mas também pintou os outros, os quais, por sua vez, o pintaram novamente. Como retrato final pode-se delinear um rosto inacabado, tal qual sua última caminhada da sua última obra autobiográfica, em que o ato de sentimento que funda o conhecimento de si não tem jamais o mesmo conteúdo e é indefinidamente renovável, como ocorre em um autorretrato.

## Referências

- De Man, P. (1989). "Autobiography as De-Facement". In: *The Retic of Romanticism*. Nova York: Columbia University Press.
- Lejeune, P. (1975). *Le Pacte autobiographique*. Paris: Seuil.
- Rousseau, J-J. (1959-1995). *Oeuvres Complètes*. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond (orgs). Paris: Pléiade-Gallimard, 5 vol.
- \_\_\_\_\_. (1971). *Oeuvres Complètes*. Jean Fabre e Michel Launay (orgs). Paris: L'Intégrale-Du Seuil, 3 vol.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Os devaneios do caminhante solitário*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Organização e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Confissões*. Bauru, SP: EDIPRO.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Textos autobiográficos & outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP.
- Starobinski, J. (1971). *Jean-Jacques Rousseau: la transparence de l'obstacle*. Paris: Gallimard.
- Stelzig, E. (2000). *The Romantic Subject in Autobiography: Rousseau and Goethe*. Charlottesville: Virginia University Press.

Recebido em: 16.09.2016

Aceito em: 16.11.2016

# A soberania popular revisitada: autogoverno como modo de vida\*

Popular sovereignty revisited: self-government as way of life

Rúrion Melo

[rurion@usp.br](mailto:rurion@usp.br)

(Universidade de São Paulo/CEBRAP, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** O conceito de soberania popular de Rousseau está vinculado a uma ideia radical de liberdade como autonomia: é livre aquele capaz de governar a si mesmo, não se submetendo à vontade de um outro. O presente artigo procura investigar o enraizamento social da autonomia não apenas como critério crítico de legitimidade política, mas tendo em vista compreender de que maneira ele se insere em contextos de ação da vida cotidiana da sociedade. Formas atuais de dominação social e novas gramáticas de lutas emancipatórias (em pautas ligadas ao feminismo radical ou às questões do antirracismo) mostram que a autonomia também precisa encontrar efetividade em dimensões sociais complementares à esfera pública política.

**Palavras-chave:** soberania popular; autonomia; esfera pública; reconhecimento; democracia radical; cultura política.

**Abstract:** Rousseau's concept of popular sovereignty is linked to a radical idea of freedom as autonomy: is free who can govern himself, not submitting to the will of another. This article investigates the social roots of autonomy not only as a critical criterion of political legitimacy, but in order to understand how it fits into action contexts of society's everyday life. Current forms of social domination and new grammars of emancipatory struggles (radical feminism or anti-racism) show that autonomy must also find effectivity in social dimensions that are complementary to the public political sphere.

**Keywords:** popular sovereignty; autonomy; public sphere; recognition; radical democracy; political culture.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i3p57-68>

Foram os teóricos realistas da política no século XX que mais diretamente voltaram as costas para os ideais democráticos do autogoverno defendidos por Jean-Jaques Rousseau. Tanto Max Weber quanto Joseph Schumpeter analisaram as democracias contemporâneas de tal modo que a participação democrática e o ideal da soberania popular deram lugar a mecanismos institucionais formais e a processos de concorrência pelo poder (Weber, 2005; Schumpeter, 1975). Eles foram seguidos

\* A primeira versão do presente texto foi apresentada no Colóquio Rousseau da UFSCar, em novembro de 2015. Agradeço a Marisa Lopes e Yara Frateschi pelo convite e pela organização do evento, em especial a Felipe Gonçalves Silva, Bruno Nadai e François Calori pelos comentários, críticas e sugestões.

por muitos cientistas políticos, que indiretamente fundamentaram uma certa visão sobre as sociedades modernas e sobre a justificação racional da democracia com baixas pretensões normativas (Melo, 2011).

A perspectiva do realismo político está ancorada no diagnóstico mais amplo de uma modernidade política caracterizada pela existência de sociedades altamente complexas e pluralistas. Sociedades complexas (compostas por um Estado burocratizado, por uma economia de mercado desenvolvida e por uma sociedade civil fragmentada em grupos de interesse) possuem um alto grau de diferenciação funcional que acompanha a racionalização do direito, a concentração das empresas e a extensão da intervenção estatal sobre os mais diversos âmbitos da atividade humana. Sociedades plurais, que não contam com uma eticidade tradicional e comum, são regidas por uma multiplicidade de valores e interesses que na maior parte das vezes são irreconciliáveis entre si e ensejam uma individuação cada vez mais radical de formas de vida: cada indivíduo assume radicalmente a responsabilidade de avaliar os valores que orientarão suas decisões. Tal diagnóstico inviabilizaria a atualidade do conceito de soberania popular, sublinhando os muitos obstáculos da democracia como autogoverno (Przeworski, 2010).

De modo algum o argumento realista deixa de defender a democracia. Se sua concepção de democracia conta com um Estado racionalizado que pode impor limites aos riscos causados pelos ideais igualitários de liberdade política - ideais considerados vagos pelos realistas -, isso ocorre porque defendem, por outro lado, aspectos institucionais que apoiam a justificação de uma defesa do jogo democrático, mas isso sempre fundamentado em definições institucionais mínimas, tais como a manutenção de eleições periódicas, o princípio da maioria e procedimentos de tomadas de decisão. Para tais autores, o núcleo liberal instaurado nos mecanismos de funcionamento do sistema político é passível de justificação porque promove a organização democrática da concorrência entre grupos de interesse.

A perspectiva realista, altamente institucionalista, limitou o campo do político à figura privilegiada do Estado. O Estado, por definição como que antítese da soberania popular, reduz a sociedade política à centralidade da “burocracia”. Burocracia é a dominação política que assume uma forma organizada, um poder administrativo altamente racionalizado. Por isso, a autoridade na condução da vida política passa para as mãos de “políticos profissionais”, funcionários e especialistas que administram o aparato burocrático do Estado. Os interesses coletivos da sociedade política ficam subordinados às condições de competição política pelo poder administrativo, de sorte que o objetivo de assegurar o ideal da soberania popular é desmentido pelo modo como o poder administrativo se transforma em um fim em si mesmo. Neste quadro, a organização da vida política fica fadada a uma crescente burocratização e à centralização administrativa.

A partir principalmente da década de 1970, a teoria política viu a entrada em cena de novos personagens (Arato e Cohen, 1991; Sader, 1991). Com a emergência de novos movimentos sociais e da sociedade civil organizada, a centralidade do Estado foi colocada em xeque, privilegiando-se o ponto de vista da “sociedade”. De um lado, as teorias da representação política passaram a se abrir para dimensões institucionalizadas da participação e da deliberação dos cidadãos. De outro lado, as teorias dos movimentos sociais se ocuparam em medir os efeitos democratizantes das reivindicações políticas sobre as instituições formais do Estado de direito. Curiosamente, as ideias de Rousseau a respeito do autogoverno do povo, ainda que interessantes para o horizonte dos debates teóricos sobre novas demandas participativas, ficaram restritas a uma intuição normativa com fraca efetividade.

Não há dúvidas que Rousseau nos obriga a interpretar a democracia de uma maneira radicalmente diferente. Porém, não me parece que esta interpretação seja pouco plausível quando confrontada com diagnósticos de tempo. Ela implica, antes de tudo, pensar criticamente o princípio de legitimidade política sem que tenhamos de partir do Estado como centro de análise. Embora com nuances diferentes, os teóricos realistas da política e os defensores da participação institucionalizada precisaram vincular sua perspectiva ao papel do Estado. Pelo contrário, o conceito de soberania popular (e a categoria de autonomia que o sustenta) não está centrado no Estado enquanto tal. Minha hipótese é a de que justamente por esta razão tal conceito ainda poderia iluminar certos aspectos da discussão acerca da legitimidade política nas democracias atuais. Rousseau parece ter mais a nos dizer sobre a vida política das nossas democracias hoje do que os realistas e institucionalistas gostariam de reconhecer. A questão “o que é democracia hoje” pode obter uma resposta mais adequada se levar a sério novamente a perspectiva normativa de Rousseau sobre o autogoverno e a autonomia. Mas também aqui gostaria de avançar para além de uma concepção de autodeterminação política atrelada à emergência da sociedade civil e de movimentos sociais que assumem a expressão da liberdade política. Minha ideia consiste em compreender o enraizamento da autonomia - e a violação desta - em esferas sociais. Mas qual é exatamente o cerne normativo que Rousseau atribui à sua noção de liberdade?

Rousseau apresenta no *Contrato social* uma formulação radical de autonomia de acordo com a qual só é livre aquele que obedece a si mesmo. O paradoxo que o contrato social vem resolver permite que obediência e liberdade não se oponham conceitualmente no exercício soberano da vontade geral, de modo que o cidadão possa assumir os papéis de súdito e de soberano simultaneamente.<sup>1</sup> Interessa a

---

<sup>1</sup> “[A] essência do corpo político está no acordo entre a obediência e a liberdade, e as palavras súdito e soberano são correlações idênticas cuja ideia se reúne sob o termo único Cidadão” (Rousseau, 1964, p.249).

Rousseau, antes de tudo, estabelecer um conceito de liberdade como autogoverno, de modo que só é “verdadeiramente senhor de si” aquele que obedece tão somente a lei que “se prescreveu a si mesmo” (Rousseau, 1964, p.187). Esta formulação exprime um princípio moral de legitimidade política com o qual podemos sopesar a validade do direito, a justiça e a injustiça das leis, e operar com uma espécie de “ideia reguladora” para avaliar criticamente as decisões e instituições do governo (cf. Fortes, 1976). Contudo, ela não compete tão somente à esfera jurídica ou à dimensão política, mas está mais profundamente inserida como critério crítico no interior das interações sociais cotidianas.<sup>2</sup> Em outros termos, não avaliamos normativamente apenas o legislativo, o judiciário ou a administração do governo assumindo o ponto de vista da autonomia, isto é, colocando-nos no papel de cidadãos que se entendem tanto como destinatários das leis quanto na qualidade de seus próprios legisladores. Além disso, vivenciamos nas interações sociais a sujeição ao outro como falta de autonomia, como incapacidade de nos autogovernarmos cotidianamente. Mas podemos realmente sustentar que o autogoverno (com seus critérios de legitimidade e justiça) está ancorado em formas de autodeterminação e autorrealização socialmente constituídas?

Uma interpretação da autonomia com mais adensamento social vai nos exigir pensar a soberania popular de duas maneiras. E aqui eu sigo, ao menos inicialmente, a interpretação de Jürgen Habermas sobre a soberania popular e a autonomia com o intuito de vincular os traços normativos destes conceitos à dimensão social da “esfera pública” (Habermas, 1994, caps. 3 e 8). Em primeiro lugar, e este talvez seja o traço mais peculiar desta leitura de Habermas, a soberania popular não pode ser considerada de um ponto de vista substantivo, mas sim procedimental. Neste caso, há como que uma atitude performativa que faz com que os cidadãos, agindo de maneira autônoma, assumam simultaneamente o papel de destinatários e autores do direito. Esta seria uma reformulação do paradoxo de Rousseau que o contrato social viria solucionar (sermos, enquanto cidadãos, súditos e soberanos ao mesmo tempo, obediência e liberdade articuladas na concepção de soberania popular.) Com tal conceito de autonomia, Habermas frisou que os cidadãos não apenas reconhecem a validade do direito como simples ordens que lhes são impostas de maneira obrigatória, não exercem somente o papel de meros “destinatários” do Estado, mas também o de “autores” do direito.

Em segundo lugar, Habermas procura mostrar que em vez da concepção realista liberal tentar se imunizar contra toda e qualquer formação popular da opinião e da vontade, resguardando o núcleo institucional de uma política organizada, a justificação normativa da democracia decorre antes de tudo dos processos localizados

---

<sup>2</sup> Em certa medida, sigo aqui a interpretação da autolegislação e do autogoverno no Contrato social apresentada por Neuhauser, 2008.

no entorno do sistema político. A legitimidade do Estado de direito depende dos processos democráticos de formação política da vontade atrelados a uma formação porosa da opinião que, por princípio, é auto-organizada (Habermas, 1994, p.435 et. seq.). Habermas nos dá assim uma pista não apenas conceitual ao reelaborar a categoria de autonomia, mas também nos permite enriquecer o diagnóstico a respeito de processos políticos que são parte da vida democrática, os quais se deixam entender como expressão da soberania popular. Neste sentido, ele procura mostrar de que maneira o conceito de autonomia, rico em pretensões normativas, também encontraria adensamento em práticas sociais. Pois essa formulação de soberania popular como procedimento confluiria para seu conceito de *esfera pública*, permitindo assim articular a pretensão normativa da autonomia à dinâmica social em que percepções de problemas cotidianos, processos de influência, formas de auto-organização social e situações críticas são diagnosticadas. Esse conceito nos serve então para reinterpretar sociologicamente o núcleo normativo da autonomia e, junto com isso, entender as consequências normativas da atuação de movimentos sociais, associações livres e formas de auto-organização como partes mais marcantes dos fenômenos políticos atuais.

Juntando os dois conceitos, o de autonomia e o de esfera pública, poderíamos reatualizar o problema de Rousseau ligado ao autogoverno em dois aspectos. Em primeiro lugar, a atuação dos movimentos sociais e da sociedade civil pressionando o sistema político seria indício de que os cidadãos não desempenham somente o papel de destinatários, mas estão dispostos a se engajar em prol de sua autonomia. Pois eles não querem apenas se submeter às decisões impostas pelos governos, eles querem participar das contribuições e deliberações, querem protestar, reinterpretar valores (sobre temas diversos, sobre a família, a mulher, drogas, aborto, direitos), querem apresentar bons argumentos e desvalorizar outros, defendendo posições políticas divergentes (Habermas, 1994, cap.8). Além disso, a dimensão política de autodeterminação, de onde se produz o princípio normativo de legitimidade política, também está conectada estreitamente às condições sociais da liberdade como autonomia em esferas multidimensionais da vida. Interações sociais que reproduzem violência, discriminação e desrespeito entre as pessoas também são obstáculo para a realização de uma vida efetivamente democrática. Neste sentido, a legitimidade política está vinculada normativamente à experiência social e cotidiana da autonomia.

Evidentemente, reconhecer a atualidade de Rousseau neste sentido que estou sublinhando requer uma mudança de atitude por parte das teorias democráticas. Se quisermos dar conta dos problemas de legitimação do Estado de direito, algo com o qual a formulação de Rousseau nos ajudaria, a democracia não pode estar circunscrita a análises institucionais. Muito pelo contrário, ele ajudaria a trazer à tona aspectos de uma democracia radical, conceitualmente ligados à dimensão da autonomia e da

soberania popular, que emergem junto a novas experiências políticas. Pois o ideal de autonomia estaria presente quando reconstruímos demandas atuais da sociedade pela democratização de instituições formais, novos modos de associação, mais qualidade de representação política. Sociologicamente, essas mudanças dependem do tipo de absorção e resposta institucional obtidas por pressão da sociedade. Em termos normativos, elas apontam para a *gênese democrática* das instituições, que pode ser reconstruída com as formas de expressão diversificadas que vêm da base da sociedade. E isso exige uma mudança de foco, uma sensibilidade da teoria da democracia para uma práxis política não limitada funcionalmente, que reconheça a riqueza da expressão da vida democrática da sociedade. Como dissemos, a teoria democrática bloqueou a possibilidade de incorporar a soberania popular porque permaneceu assumindo que entenderíamos melhor a democracia se mantivéssemos a análise política centrada no Estado. Segundo minha hipótese, que aponta em sentido contrário, tal reconstrução só será possível se a teoria democrática revalorizar práticas autônomas de auto-organização (Melo, 2016).

De modo algum isso requer simplificar a complexidade social. O próprio Habermas oferece um modelo teórico em que o conceito procedimental de soberania popular, que resguarda o cerne normativo da autonomia, pode ser conectado aos processos multidimensionais do espaço social da esfera pública. Como notou explicitamente, “é preciso desdobrar a substância normativa da autolegislação, que em Rousseau fora compactada em um único ato, em vários degraus de um processo de formação procedimental da opinião e da vontade” (Habermas, 1994, p.627). Isso significa levar em consideração deliberações em instâncias formais (parlamento, judiciário), mas também em diferentes dimensões associativas e de socialização cotidiana. A soberania popular começa, por exemplo, nas associações civis, nos bares, nas universidades e, por um longo caminho de circulação do poder em processos de interação social, poderia terminar exercendo pressão sobre o sistema político (idem, cap.8; Melo, 2015, 2016).

Ou seja, embora seja procedimental, a soberania popular não prescinde, diz Habermas, de um ancoramento na cultura política e na socialização (Habermas, 1994, pp.627-628). Deste modo, a democracia se constitui entre experiências e interações ordinárias (as quais entendo como dimensões de *enraizamento social* da autonomia) e as lutas e pressões sobre o sistema político propriamente dito. Mas a própria solução de Habermas, é preciso dizer, *não* avança nesta intuição. Não só porque, em certa medida, ainda parece se manter um bloqueio entre autonomia e os sistemas político e econômico. Mas principalmente sua teoria carece de mais aprofundamento para que possamos mergulhar na cultura política que forma a base da sociedade. É aí que uma noção ampliada de autonomia e soberania provavelmente precisaria ir. Pois o autogoverno, um traço normativo das sociedades políticas, também requer um modo

cultural de vida, já que a cultura política pressuposta pelo conceito de autonomia também se efetiva em formas sociais de auto-organização. A soberania popular teria de ser estendida até tocar nos espaços coletivos de convivência e autorrealização, precisamente onde está fundada em termos substantivos. Claro que este passo requer uma compreensão extremamente ampliada do político. Neste caso, o político, o social e o cultural se reforçam, enriquecendo a referência tradicional de soberania popular.

Esta intenção teórica, a saber, a de radicalizar a tal ponto a autonomia até que a soberania popular seja incorporada nas formas de vida cotidianas da cultura política, retoma indiretamente algumas das análises de Jean Starobinski sobre Rousseau. Principalmente quando ele junta as preocupações do contrato social propriamente dito com as reflexões de Rousseau sobre associações civis, em especial as “festas” (Starobinski, 2011, pp.129-136). Tanto nas festas populares quanto no contrato, os homens se auto-organizam e se realizam de modo autônomo. “A exaltação da festa coletiva”, afirma Starobinski, “tem a mesma estrutura da vontade geral do *Contrato social*” (idem, p.134). Pois a “alegria pública” manifesta o momento de auto-organização por excelência, a imediata associação espontânea e livre, onde todos se encontram, ainda que temporariamente, em pé de igualdade (não importando os “uniformes” que vestem, se são ou não “senhores”, ou se estão na presença do “pai”).<sup>3</sup> Por esta razão, “a festa exprime no plano ‘existencial’ da afetividade tudo aquilo que o *Contrato* formula no plano da teoria do direito” (idem, p.135), replicando naqueles que festejam publicamente o papel de cidadão.

Refiro-me então à imagem da “festa” para sublinhar que a dimensão social da autonomia e da auto-organização da associação civil tem relação crucial com a qualidade da democracia.<sup>4</sup> A vida democrática da sociedade apenas em parte se cristaliza nas instituições do sistema político. Porém, entendemos também o que é democracia se olhamos para as experiências dos sujeitos na base da sociedade e para as formas de “reconhecimento universal”, segundo Starobinski, situadas socialmente.<sup>5</sup> E atualmente estas experiências encontram sua expressão nas linguagens ordinárias da religião, da arte, da literatura, da música, da internet e das redes sociais, entre outras linguagens comuns, vinculando na esfera pública gramáticas existenciais que

---

3 Para uma investigação da relação entre a experiência da festa e sua consequência também em modos de associação política, cf. Magnani, 1984.

4 Pois na festa e no contrato Rousseau manteria a forma da autoassociação, isto é, as “condições da associação civil”. Pois “o povo submetido às leis deve ser o autor delas; somente aos que se associam compete regulamentar as condições da sociedade” (Rousseau, 1964, p.202). Assim, mantem-se a analogia com a soberania popular segundo o princípio da autonomia, pensado aqui a partir das condições auto-organizativas da associação civil.

5 “O que o Contrato estipula no plano da vontade e do ter, a festa realiza no plano do olhar e do ser: cada um é ‘alienado’ no olhar dos outros, e cada um é restituído a si mesmo por um ‘reconhecimento’ universal” (Starobinski, 2011, p.135).

se entrelaçam com a política. Elas constituem a base dos processos de formação da opinião e da vontade, o que significa que não podem ser desprezadas a título de experiências dessa soberania popular revisitada. Assim como a gênese da autonomia privada remete a expectativas de autorrealização individual, a autonomia política está apoiada na experiência prática da vida cotidiana, nos espaços sociais e intermediários de socialização e convivência em que os sujeitos se “autogovernam” socialmente, por assim dizer.<sup>6</sup>

O enraizamento social da autonomia depende certamente de algum tipo de *ethos* democrático, disputado em diferentes dimensões da vida social. Tal *ethos* é configurado junto com experiências sociais e culturais que de algum modo se mostram favoráveis à autonomia. Podemos falar de uma “cultura da autonomia”, para usar a expressão de Manuel Castells, quando os atores sociais se tornam sujeitos nos processos sociais com liberdade, ou seja, sem se submeterem a dinâmicas unilaterais de controle e dominação. Trata-se de uma cultura que tem se constituído tendencialmente em “todos os domínios da vida social” (no trabalho, na mídia, na internet, no mercado, na educação, na saúde, no governo, na política etc.). Mas o exemplo da internet é central na leitura de Castells porque ressalta de que maneira são criadas cotidianamente condições para uma forma prática de auto-organização. “A autonomia”, afirma Castells, “refere-se à capacidade de um ator social tornar-se sujeito ao definir sua ação em torno de projetos elaborados independentemente das instituições da sociedade, segundo seus próprios valores e interesses” (Castells, 2013, p.172). A internet forneceria a plataforma de comunicação auto-organizada capaz de criar uma cultura formada em práticas autônomas e em grande medida descentralizadas (configurando-se na construção autônoma de redes sociais controladas e guiadas por seus usuários).<sup>7</sup>

A soberania popular, portanto, não se caracteriza apenas do ponto de vista da práxis autônoma, isto é, de uma visão procedimental, para seguir a interpretação de Habermas, em que a formação da opinião e da vontade, porosa e descentrada, assume o contorno de associações capazes de se cristalizar em esferas públicas autônomas. Mesmo uma soberania popular reconstruída de acordo com seus elementos

---

6 Apoio-me aqui na interpretação que Felipe Gonçalves Silva faz do conceito de “autonomia privada” em Habermas, procurando, na medida do possível, aproximar o quadro jurídico-político do conceito à dimensão social da democracia. Cf. Silva, 2016.

7 A relação da cultura de fundo com a política é um dos pontos centrais: “Há uma conexão fundamental, mais profunda, entre a internet e os movimentos sociais em rede: eles comungam de uma cultura específica, a cultura da autonomia, a matriz básica das sociedades contemporâneas. Os movimentos sociais, embora surjam do sofrimento das pessoas, são distintos dos movimentos de protesto. Eles são essencialmente movimentos culturais (...). Os movimentos que observamos encarnam o projeto fundamental de transformar pessoas em sujeitos de suas próprias vidas, ao afirmar sua autonomia em relação às instituições da sociedade” (Castells, 2013, p.171). Cf. também a introdução de 2013, sobre redes digitais e a cultura da autonomia, para a nova edição de O poder da comunicação em Castells, 2015.

procedimentais também deve ser compreendida como um espaço social entrelaçado de experiências práticas difusas, de conflitos e aspirações, os quais compõem uma cultura política determinada. A esfera pública (sempre plural) está configurada com base no cruzamento de histórias de vida, narrativas, informações, ou seja, de experiências de interação em que se formam os diversos “públicos”. O cruzamento dessas experiências, que do ponto de vista da teoria crítica são acentuadas segundo a vivência negativa desses espaços e dimensões de interação, constitui assim a gênese social da própria autonomia.

Portanto, o conceito revisitado de soberania popular, tal como estou sugerindo, não limita o princípio do autogoverno a critérios normativos erguidos diante de decisões de governantes. Não se limita a um ideal com o qual poderíamos avaliar criticamente a justiça ou injustiça de uma sociedade estritamente política. Pelo contrário, o autogoverno deve poder ser interpretado como um modo de vida. Autogoverno também serve de crítica para experiências e sujeição da dominação presente no “social”. Como lembra Habermas, a soberania popular pressupõe uma cultura política composta de cidadãos acostumados com a liberdade. Mas isso precisa de fato ser teoricamente compreendido e assimilado pelas teorias da democracia. Mesmo se contássemos com instituições legalmente estáveis e bem avaliadas do ponto de vista da democracia política, não seria possível afirmar que vivemos de fato em uma sociedade democrática se continuamos convivendo com experiências sociais de racismo, sexismo, ou outros tipos de violação social da autonomia. Ter autonomia significa não se submeter à dominação e à violência nos diversos contextos sociais da vida (na família, na escola, no trabalho, na universidade etc.). Implica, portanto, poder se autogovernar (ou seja, a capacidade de se autorrealizar e se autodeterminar) no cotidiano de suas interações sociais.

Axel Honneth toca no mesmo tipo de problema de maneira frutífera. A expectativa de Rousseau (embora seu modelo se baseie antes de tudo em Hegel) de pensar o autogoverno como autorrealização e autodeterminação precisa estar atrelada a um diagnóstico sobre as condições sociais da liberdade. Com o conceito de “liberdade social”, Honneth mergulha a autonomia na “eticidade democrática”, isto é, a sedimenta nas diferentes esferas de ação e nas práticas e costumes cotidianos (Honneth, 2011). Sua exposição nos ajuda a ver que a dimensão política da formação da vontade também é dependente do modo de efetivação da liberdade em outros contextos de vida. Nossa “cultura política democrática” conta, portanto, com uma “complementação recíproca” de ações e práticas que formam a teia de experiências e pretensões normativas de fundo.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> “O Sistema social da eticidade democrática constitui uma complexa rede de dependências recíprocas, na qual a realização da liberdade em uma esfera de ação depende de que nas outras esferas também sejam realizados os princípios de liberdade fundamentais em cada caso; o participante livre no mercado, o participante de uma cidadania autoconscientemente democrática e o membro da família

É preciso destacar na formulação honnethiana da liberdade social que a questão da legitimidade deixa de estar atrelada à dimensão jurídico-política por excelência: tanto na esfera pública quanto nas dimensões “privadas”, a medida do autogoverno se enraizou como critério socialmente produzido. As violações sistemáticas contra a autonomia das pessoas revelam assim, junto à percepção negativa que trazem para os próprios concernidos, que a liberdade é uma medida socialmente vigente, ainda que não plenamente realizada em todas as dimensões da vida. Tais violações, vividas nas mais diversas dimensões da sociedade, lançam luz às pretensões normativas imanentes às práticas sociais enquanto tais, levando a consequências importantes para a qualidade de nossa vida democrática. Já que o processo democrático, cuja pretensão normativa de legitimidade pode mais facilmente ser compreendido segundo o princípio de autonomia, sobrepõe-se às aspirações à liberdade em outras esferas de ação. Podemos ver então que há um entrelaçamento entre tais âmbitos na medida em que a própria disputa na esfera pública (por direitos, por participação política etc.) avançaria em termos emancipatórios junto à efetivação cada vez maior da liberdade em outros domínios das interações sociais.

É preciso sublinhar que o enraizamento social da autonomia só é capaz de trazer à tona seu núcleo normativo à luz de experiências de heteronomia. Ou seja, tais experiências negativas<sup>9</sup> revelam que modos de vida autônomos estão em risco. Por esta razão, as indignações e tematizações públicas de movimentos sociais lançam luz ao desrespeito sistemático da autonomia. Foram as teóricas feministas que, no campo das teorias democráticas, mais avançaram nesta direção (Biroli e Miguel, 2014). Elas mostraram que apenas com o enraizamento de uma cultura política que valoriza formas autônomas de vida é possível reconhecer experiências de opressão, exclusão e dominação socialmente produzidas. A libertação das mulheres está ligada a comportamentos e atitudes cotidianas, nos espaços e interações em que as experiências negativas de desrespeito são vivenciadas e também onde acontecem as lutas em prol do reconhecimento e da autonomia (como em casa, no trabalho, clubes, igrejas ou outras associações). As mulheres procuram se auto-organizar de maneira crítica e conduzir autonomamente a própria vida, lutando cotidianamente para superar estereótipos e atitudes sexistas vigentes (Fraser, 1989).

Os exemplos poderiam variar bastante, e seriam muitos exemplos. Minha conclusão é apenas teórica, e é bem modesta. O paradoxo de Rousseau não está ausente das democracias, mas mais presente do que nunca. Para reconhecer isso, nossa perspectiva teórica tem de mudar radicalmente. Ela precisa olhar a política e o direito de uma perspectiva mais “societária”, permitindo-nos compreender de

---

emancipado são figuras que representam, para a esfera correspondente, ideais institucionalizados em nossa sociedade a se condicionar reciprocamente, uma vez que as propriedades de um, em última instância, já não podem ser realizadas sem as dos outros dois” (Honneth, 2011, p.616).

<sup>9</sup> Em analogia com o estatuto das experiências de desrespeito na abordagem de Honneth, 2003.

maneira crítica a vontade livre de dentro das esferas sociais. Afinal, a vida democrática e a própria soberania popular permanecem em risco se as experiências nas relações íntimas, no mercado de trabalho em geral e na própria esfera pública política são constituídas pelo desrespeito, dominação e violência constantes. Para saber o que é democracia temos de colocar novamente em cena a soberania popular e a autonomia que ela pressupõe, mas só permaneceremos “tão livre quanto antes”, como já disse Rousseau, se o critério de autogoverno que rege ficticiamente o contrato social estiver efetivamente enraizado nas experiências que se encontram na base da sociedade e que sustentam toda e qualquer legitimidade de uma vida democrática.

## Referências

- Arato, A. e Cohen, J. (1991). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Birilli, F. e Miguel, L. F. (2014). *Feminismo e política: Uma introdução*. São Paulo: Boitempo.
- Castells, M. (2013). *Redes de indignação e esperança: Movimentos sociais na era da internet*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2015). *O poder da comunicação*. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Fortes, L. R. S. (1976). *Rousseau: Da teoria à prática*. São Paulo: Ática.
- Fraser, N. (1989). “Struggle over needs”. In: *Unruly Practices*. Oxford.
- Habermas, J. (1994). *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34.
- \_\_\_\_\_. (2011) *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp.
- Magnani, J. G. (1984). *Festa no pedaço*. Rio de Janeiro: Brasiliense.
- Melo, R. (2011). “Teorias contemporâneas da democracia: Entre realismo político e conexões normativas”. In: Y. Frateschi; R. Melo; F. C. Ramos (org.). *Manual de filosofia política*. São Paulo: Saraiva.
- \_\_\_\_\_. (2015). Repensando a esfera pública: Esboço de uma teoria crítica da democracia. *Lua Nova*, 94, pp.1-39.
- \_\_\_\_\_. (2016). O ‘Paradoxo’ da democracia radical. *Doispontos*, 13, pp.71-82.
- Neuhouser, F. (2008). *Rousseau’s Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Przeworski, A. (2010). *Democracy and the Limits of Self-Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, J- J. (1964). *Du Contrat social*. Paris: Gallimard.
- Sader, E. (1988). *Quando novos personagens entraram em cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Schumpeter, J. (1975). *Capitalism, socialism and democracy*. New York: Harper.

Starobinski, J. (2011). *Jean-Jaques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Silva, F. G. (2016). *Liberdades em disputa: A reconstrução da autonomia privada na teoria crítica de Jürgen Habermas*. São Paulo: Saraiva.

Weber, M. (2005). *Ciência e política: Duas vocações*. São Paulo: Cultrix.

Recebido em: 19.10.2016

Aceito em: 20.11.2016

# Da saída do estado de natureza

## On Rousseau's Second Discourse

Luís Fernandes dos Santos Nascimento

luisfsnascimento@yahoo.com.br

(Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** A partir do *Segundo Discurso*, o presente texto busca analisar as complexidades presentes na ideia de estado de natureza apresentada na referida obra.

**Abstract:** The present study has the purpose of analyzing, in Rousseau's *Second Discourse*, the importance of the notion of state of nature.

**Palavras-chave:** Rousseau; natureza; homem; história; moralidade.

**Keywords:** Rousseau; nature; man; history; morality.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i3p69-75>

Em um livro chamado *A borra do café*, obra que mistura relato autobiográfico com ficção, o escritor uruguaio Mario Benedetti nos narra um episódio importante de sua vida. O trecho é um tanto longo, mas nos parece relevante citá-lo na íntegra:

Somente numa ocasião a Praia Capurro, em geral tão desprezada, se encheu de gente e de bicicletas. Foi quando veio o dirigível. O *Graf Zeppelin*. Aquela espécie de linguíça prateada, imóvel no espaço, pareceu admirável, quase mágica, a todo *mundo adulto*; para nós, em contraposição, era algo normal. Mais ainda: o espanto dos mais velhos nos parecia bobalhão. Ver todos eles de boca aberta, olhando para cima, nos provocava um riso tão contagioso que aos poucos foi se transformando numa gargalhada geracional. Os pais, tios, avós sentiram-se tão ofendidos por nossas risadas que os sopapos e beliscões começaram a chover sobre nossas frágeis anatomias. Uma injustiça histórica que nunca esqueceremos. Ainda assim, o *Graf Zeppelin* foi *causa indireta* de uma mudança importante em nossas vidas. Nosso interesse por aquele globo achatado e sem graça durou exatamente dez minutos. Quando começaram nossos primeiros bocejos, fomos nos retirando, ainda sem saber para onde encaminhar nossas expectativas. Os adultos continuavam boquiabertos, hipnotizados por aquela geringonça hermética, instalada no espaço aberto. De repente percebemos que naquele dia *não existíamos, estávamos à margem do mundo*, ao menos do mundo autorizado a se assombrar. De modo que, quando meu primo Daniel disse: “Somos livres!”, todos *tomamos consciência* de que ele se tornara nosso porta-voz como também nosso líder” (Benedetti, 2012, pp.23-24, grifo nosso).

Esse belo trecho de *A borra do café* pode nos sugerir muitas questões. Trata-se de uma passagem de uma primeira infância, ainda inocente, para a consciência que leva as crianças a adentrarem em um novo mundo: outro universo é aberto. Podemos dizer que a partir de agora elas já não mais habitam o domínio da inocência e são postas em um mundo moral, no qual se colocam como sendo seres livres. “Somos livres!” brada o primo do narrador. Podemos também nos perguntar acerca da importância da circunstância em que isso ocorre: se o Zeppelin não passasse pelos céus de Montevideú, as crianças teriam sido despertadas para a consciência da liberdade? Uma vez acontecido, vemos que foi esse o evento que as fizeram abandonar esse primeiro estágio de suas vidas, no qual os pais eram respeitados e venerados. Mas, e se não houvesse o Zeppelin? Supõe-se que as crianças encontrariam outra ocasião na qual brotaria essa consciência, nelas ainda em potência. Como já sabemos que elas são capazes de tal proeza, o Zeppelin nele mesmo pode ser considerado como um mero pretexto. Qualquer outro evento poderia tomar o seu lugar. Podemos pensar que outra situação ou circunstância poderia ter o mesmo efeito sobre as crianças. O fato de ter sido o Zeppelin é, nesse sentido, casual. A grande *linguiça prateada*, como nos dizia o trecho acima, teria de ser vista como a ocasião que despertou nas crianças algo que nelas já era latente. Como se a capacidade de livrar-se dos pais estivesse lá, apenas aguardando o momento certo para despertar. Trata-se de uma mudança que não é física, não é o corpo das crianças que se transmuta, mas antes de uma mudança moral ou espiritual, que diz respeito a um novo modo de ver e perceber o mundo, ao mesmo tempo em que as faz entender algo do seu lugar neste mesmo mundo.

Embora o texto de Mario Benedetti não tenha nenhuma relação direta com Rousseau, podemos reconhecer aí uma semelhança com um tópico da filosofia do genebrino, a saber: assim como as crianças abandonam sua inocência, o homem foi capaz de sair do estado de natureza. E já não nos importa mais saber o que fez com que ele saísse (se foi algo como a visão dos adultos diante do Zeppelin ou outro fato extraordinário). O dado relevante é que o ser humano exerceu essa capacidade que o torna capaz de deixar um ambiente que lhe seria natural. O momento da saída se perde no tempo, pois ele mesmo é quem instaura o tempo. De acordo com o *Segundo Discurso*, o universo natural é um todo uno e completo. O ser natural vive em um eterno presente regido por uma ordem que é a da própria natureza: “Sua alma [a do homem natural], que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer ideia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim do dia” (Rousseau, 1988a, p.49).

Não há passado, tampouco futuro, assim como não há escolha ou liberdade. Se o homem pode se considerar como livre, ele já não está mais na esfera natural:

A natureza manda em todos animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica (Rousseau, 1988a, p.47).

A consciência da liberdade, o fato de poder concordar ou discordar dos ditames da natureza, torna o homem um ser espiritual, distinto de todos os outros. Como sabemos, o *Segundo Discurso* condenará essa saída, vendo-a mais como uma degradação do que uma elevação do homem: “Se ela [a natureza] nos destinou a sermos sãos, ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado” (Rousseau, 1988a, p.45).

O homem torna-se livre, passa a viver em outra ordem, na qual surgem a linguagem e a organização da vida em sociedade: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de *dizer isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” (Rousseau, 1988a, p.63, grifo nosso).

Mas para dizer *isto é meu*, o homem teve antes de dizer *eu*, isto é: teve de ter consciência de si mesmo como sendo um agente livre. Foi circunscrevendo uma área que não é física, mas espiritual, que o homem pôde se diferenciar não apenas dos outros homens, mas também da natureza como um todo. Essa área é o espaço de sua egoidade. Sua primeira propriedade, aquilo que tem de mais próprio, é, antes de tudo, sua consciência como indivíduo.

Nesse novo universo, novas necessidades irão surgir: o homem que vivia solitário em seu estado de natureza, agora passa a ter a necessidade da vida comum. Todo o texto do *Segundo Discurso* nos mostra como foi difícil e penoso o processo no qual se organiza a vida social e o conseqüente afastamento da natural. O homem entra em um processo que é ilimitado, no qual novas invenções se sobrepõem às primeiras. A agricultura e metalurgia, citadas no *Segundo Discurso*, se inscrevem nesse processo em que o mundo das artes e das ciências se aperfeiçoam, como já nos dizia o *Primeiro Discurso*, texto no qual, afirmam os comentadores, já estava em germe a ideia de um estado de natureza, embora ainda não explicitada.

É bem conhecida a circunstância na qual a ideia que norteia o *Primeiro Discurso* surge. Rousseau, nos lembra François Bouchardy na introdução que escreve para o volume da *Pléiade*, a relata em várias ocasiões: em uma carta a Malesherbes de 12 de janeiro de 1762, no Livro VIII das *Confissões*, no *Segundo Diálogo* e na *Terceira Caminhada dos Devaneios* (Cf. Bouchardy, 1964, p.XXVII). Tudo começa quando Diderot é preso em julho de 1749 por “*délit de presse*” (idem, *ibidem*),

acusado de ser o autor da *Carta sobre os cegos*, e é encarcerado no Castelo de Vincennes, próximo de Paris. Rousseau, então grande amigo de Diderot, costumava visitá-lo e fazia o percurso a pé. Foi nesse caminho que ele veio a saber do tema do concurso que a Academia de Dijon propunha para aquele ano. Estampada nas páginas do jornal *Mercure de France* estava a questão dirigida aos concorrentes, a saber: “O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”.

Teria sido por mero acaso que Rousseau encontra o jornal e o tema ali exposto. Mas as circunstâncias, atenta Starobinski, desempenham um papel importante na obra de Rousseau. Se, por um lado, a narrativa do nascimento do *Primeiro Discurso* está carregada de elementos casuais, por outro, são essas mesmas circunstâncias que dão ocasião para algo que não é tão casual assim, isto é, uma certa disponibilidade que o autor já tinha para o tema, uma disposição que talvez nem ele conhecesse antes do momento em que ela se explicita, um pouco como o efeito causado nas crianças ao verem o espanto dos pais diante do Zeppelin. No caso de Rousseau, afirma Starobinski, foi o “encontro do gênio e da coerção” (Starobinski, 2006, p.330), circunstância na qual a disposição filosófica aflora intensamente, momento preciso no qual vem à tona certo talento. Rousseau vivenciou ali uma “iluminação”, termo presente na já citada introdução de François Bouchardy (1964, p.XXVIII), que veio ao encontro de seus pensamentos. O tema da Academia não é senão o obstáculo que desperta em Rousseau a capacidade de transpô-lo. A ideia que o genebrino tem então é a de escrever o inverso do que comumente se pensa das artes e ciências, a saber: no lugar de tornarem os homens mais virtuosos, elas antes os corrompem. Não só as artes e as ciências corrompem o homem, mas também e, sobretudo, a sociedade na qual elas são criadas e onde elas se mantêm. Embora ainda não apareça aqui explicitamente a noção de estado de natureza, tal como será elaborada no *Segundo Discurso*, a crítica à sociedade se faz presente por oposição ao que o *Primeiro Discurso* chama de virtude. Essa ideia permeará quase todos os textos do filósofo.

O mesmo processo pode ser contemplado a partir do tema da linguagem: o homem natural nada diz. Se ele se comunica é tal como os animais que não o fazem senão para satisfazer necessidades estritamente naturais. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau afirma que a primeira linguagem nasce de uma necessidade que já é moral, que quer tocar o outro, movimento que exige, portanto, a consciência de um semelhante, mas também a consciência de si mesmo como sendo um ser livre, que escolhe e que quer, que tem desejos e que, portanto, possui carências, coisa estranha aos seres que vivem plenamente no estado de natureza. A primeira linguagem, diz-nos o *Ensaio sobre a origem das línguas*, não era distinta da música. As primeiras palavras teriam sido cantadas, próximas das paixões que as impulsionavam. Aos poucos, devido às necessidades morais, as palavras começam a se diferenciar,

a ganhar sentidos precisos a ponto de começarem a descrever coisas abstratas, que não existem na natureza. Por sua vez, a música se torna cada vez mais harmônica e menos melódica, afastando-se da paixão que havia lhe suscitado. A música torna-se um estudo de harmônicos e a linguagem é pautada pela gramática. O exemplo das línguas e da música nos parece importante, pois ilustra como no mundo social as coisas não param de se desenvolver e se aperfeiçoar:

é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com auxílio das *circunstâncias*, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares” (Rousseau, 1988a, p.47, grifo nosso).

Na continuidade do texto que acabamos de citar, Rousseau irá se perguntar: “Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?” (idem, *ibidem*). A questão é a de saber por que o homem, e somente ele, é suscetível de mudanças, podendo se mover em um universo que não é mais aquele que rege toda a vida animal e natural. O ponto não é saber quais foram exatamente as circunstâncias que levaram o homem a tais e tais comportamentos, mas o fato de ele ser suscetível a essas circunstâncias.

Um pouco mais abaixo, ainda no mesmo *Segundo Discurso*, Rousseau falará da *perfectibilidade* como traço determinante do homem que já não mais habita a natureza. As belas artes e as ciências também fazem parte desse processo, como nos mostra o *Primeiro Discurso*: sua evolução é também um afastamento frente à ordem natural, que sempre permanece a mesma, una e simples. Já a ordem social é multifacetada: ao longo do tempo várias leis podem surgir, assim como vários costumes e línguas podem aparecer. É o mundo social que distingue os homens, não apenas uns dos outros, como dissemos, mas dele mesmo - cada indivíduo separa-se do que nele era uma natureza una e completa. O homem social é um ser cindido que busca por vários meios reestabelecer a harmonia perdida, mas ao buscá-la, o faz com ferramentas e artifícios que já são estranhos à natureza e, assim, no lugar de voltar ao universo natural, afasta-se cada vez mais dele. A linguagem e as leis civis acabam por criar novos *obstáculos*, para empregar um termo consagrado por Starobinski, e suscitam novos avanços e aperfeiçoamentos. Toda tentativa de ajustar as diferenças e buscar um universo harmônico já é feita em um âmbito que, desde seu princípio, é avesso à harmonia natural. Toda sociedade, por mais justa que seja, ainda é desigual, pois está fundada sob o signo da diferença, de uma desigualdade que, como vimos, não é somente de um homem em relação a outro, mas do homem em relação a si mesmo, em relação a sua própria natureza.

Visto por esse prisma, o diagnóstico que o *Segundo Discurso* nos apresenta é bastante pessimista, uma vez que toda instituição social que busca a resolução de algum mal acaba por criar outros males ainda piores do que os primeiros, como o

médico que ao empregar o remédio sabe dos efeitos colaterais que ele pode causar. Mas o tema muda de figura se considerarmos o que é afirmado no *Prefácio* desta obra, local em que Rousseau afirma que o estado de natureza é um “estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de *nosso estado presente*” (Rousseau, 1988a, pp.32-33, grifo nosso). O leitor do *Segundo Discurso* é posto então diante de um paradoxo: se, de um lado, o estado de natureza é tudo aquilo que representa uma oposição frente ao artifício que é a sociedade, agora ele também parece como fruto de uma imaginação - desse ponto de vista, tão artificial quanto qualquer instituição social. Ele é, como sugere Salinas Fortes em seu *Paradoxo do espetáculo*, algo como uma ideia reguladora que nos auxilia a julgar o estado presente do homem<sup>1</sup>. É a necessidade de entender o surgimento e o desenvolvimento do mundo social que exige a “criação” da ideia de um estado anterior a ele. É a busca por uma origem ou por este elemento original que legitima tal recurso. Não é à toa que Rousseau emprega tanto termos como “suponhamos”, “imaginemos” - a história que ele nos conta tem de ser entendida como conjectural e não factual e exige um leitor que tenha consciência disso: “Oh! Homem, de qualquer região que sejas”, escreve Rousseau em um trecho célebre do *Segundo Discurso*, “quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me; eis tua história como acreditei tê-la lido não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente” (idem, p.41).

Mas essa natureza, tão necessária para a compreensão do homem, é ela mesma uma ideia à qual devemos recorrer e aceitar para entendermos o problema da origem da sociedade. “Não poderei formular sobre esse assunto senão conjecturas vagas e quase imaginárias”, escreve Rousseau (1988a, p.41) no início da Primeira Parte do *Segundo Discurso*. A saída do estado de natureza não poderia ser senão conjectural, pois, como vimos, ela mesma se faz em uma ocasião que não é possível apreender, em um momento em que o próprio tempo, em geral tão importante para o historiador, acaba de começar.

## Referências

- Benedetti, M. (2012). *A borra do café*. Tradução de Joana Angélica d’Avila Melo. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Bouchardy, F. (1964). *Introduction (Discours sur les sciences et les arts)*. In: Rousseau, J.-J. *Oeuvres complètes* (p.XXVII-XLI). Vol. III. Paris: Bibliothèque de la Pléiade.
- Fortes, L.R.S. (1997). *Paradoxo do espetáculo*. São Paulo: Discurso Editorial.

---

<sup>1</sup> É Luiz Roberto Salinas Fortes (1997, p.97) quem afirma: “Mas o que é afinal a ‘Natureza’? Ora, é bem provável tratar-se de uma simples ideia reguladora - como a ideia de Deus, em Kant - que orienta nossas observações, mas à qual não somos capazes, dada nossa finitude, de atribuir um conteúdo efetivo”.

- Prado Jr., B. (2008). *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac Naify.
- Rousseau, J.-J. (1964). *Oeuvres complètes*. Vol. III. Paris: Bibliothèque de la Pléiade.
- \_\_\_\_\_. (1988a). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural.
- \_\_\_\_\_. (1988b). *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução de Fulvia M.L. Moretto. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Starobinski, J. (2006). *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2012) *Accuser et séduire - Essais sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard.

Recebido em: 29.08.2016

Aceito em: 20.11.2016



# Pensador Republicano ou Nacionalista Revolucionário? Rousseau nas lentes de Schmitt e Arendt\*

Republican Thinker or Revolutionary Nationalist? Rousseau through  
the lens of Schmitt and Arendt

Raphael Neves

nevesr39@newschool.edu

(Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** Carl Schmitt e Hannah Arendt têm visões opostas em relação às revoluções e à constituição, porém ambos convergem em uma leitura reducionista de Rousseau. O propósito deste trabalho é mostrar como a leitura de Rousseau, de Sieyès e do poder constituinte que Schmitt faz em sua *Verfassungslehre* (teoria da constituição) de algum modo se encontra com a interpretação que a própria Arendt tem da Revolução Francesa, ainda que ela apresente uma resposta diferente ao “paradoxo da constituição”. Ao final, uma leitura que aponte para as ambivalências de Rousseau permite desfazer algumas distorções e recuperar um pouco o sentido republicano de sua filosofia política.

**Abstract:** Carl Schmitt and Hannah Arendt have different views regarding revolutions and constitutions, although both converge in presenting a reductionist reading of Rousseau. The aim of this paper is to point out how the reading of Rousseau, Sieyès and the constituent power Schmitt offers in his *Verfassungslehre* (theory of the constitution) somehow intersects with the view Arendt herself has on the French Revolution, despite she gives a different answer to the “constitutional paradox.” Finally, an interpretation that addresses Rousseau’s ambivalences allows us to distort that reading and recover the republican sense of his political philosophy.

**Palavras-chave:** poder constituinte; Rousseau; Hannah Arendt; Carl Schmitt; democracia.

**Keywords:** constituent power; Rousseau; Hannah Arendt; Carl Schmitt; democracy.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i3p77-89>

Referência indispensável para o pensamento político e para a compreensão da democracia moderna, Jean-Jacques Rousseau pode ser lembrado como “o teórico por excelência da participação” (Pateman, 1992, p.35) ao fazer derivar do exercício da autonomia pública dos cidadãos a legitimidade política. Neste artigo, busco apresentar um “outro” Rousseau. Pelas lentes de Carl Schmitt e Hannah Arendt,

\* O presente trabalho é um dos resultados do meu pós-doutorado realizado no departamento de filosofia da Universidade Federal de São Carlos (2015-2016) e que contou com uma bolsa CAPES/PNPD. Ele foi apresentado de forma bastante condensada no Colóquio Rousseau realizado na UFSCar em novembro de 2015, organizado pela prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marisa Lopes, a quem agradeço pelo convite. Rousseau, Schmitt e Arendt são, cada um, autores que permitem interpretações bastante sofisticadas e também controversas, por isso busquei focar na leitura apenas de seus textos, deixando de fora bons comentadores. Dei preferência às traduções disponíveis no Brasil, que podem ter sido ligeiramente alteradas aqui sem indicação. Usei a paginação da edição da *Verfassungslehre* de 1928 e, para as citações, foi-me bastante útil a tradução em inglês de Jeffrey Seitzer (Schmitt, 2007).

Rousseau adquire um viés nacionalista, já não é mais o grande teórico da participação, mas sim o precursor do jacobinismo e inspiração para os revolucionários franceses mais radicais.

Para esse propósito, o texto está dividido em três partes, nas quais apresento: I) a teoria da constituição de Schmitt, em especial a apropriação do conceito de poder constituinte; II) a leitura que Arendt faz da Revolução Francesa e da influência teórica de Rousseau e III) um contraponto a partir dos textos de Rousseau e Sieyès.

## I.

O constitucionalismo é comumente associado à limitação do poder do Estado através, por exemplo, da garantia de direitos individuais. Nesse sentido, o constitucionalismo valeu-se ao longo da história de teorias contratualistas para justificar a existência do Estado e, ao mesmo tempo, marcar os limites da ação e poder estatais. Assim, a constituição sela uma espécie de pacto entre os membros da comunidade política que confere legitimidade ao Estado e garante a manutenção da liberdade e igualdade individuais. Essa é precisamente a noção, associada à tradição liberal, que a teoria da constituição de Carl Schmitt busca contestar. Para Schmitt, uma constituição não limita o poder político, mas, ao contrário, só existe por meio do exercício desse poder. Como isso é possível?

Schmitt distingue a constituição em sentido absoluto das *leis constitucionais*, ou seja, as diferentes Cartas, em geral escritas, de cada Estado. Ainda segundo Schmitt, todo Estado pressupõe alguma ordem e alguma unidade política sem a qual ele se esfacelaria. A unidade pressuposta por Schmitt é política em um sentido bastante específico. Em uma de suas obras mais conhecidas, Schmitt afirma que o que qualifica algo como político é a distinção entre *amigo* e *inimigo*. A relação política ocorre entre o um e o existencialmente outro, estrangeiro, na qual há possibilidade de conflito e, no caso extremo, de aniquilação de um dos opostos (Schmitt, 1992, p.52). Como veremos adiante, a unidade não surge como consequência de um contrato, de um acordo racional. Ela existe em oposição a um outro, decorrente de uma espécie de agonismo constitutivo.

Se o conceito de Estado pressupõe, como acredita Schmitt, o conceito do político, então ao elaborar uma teoria da constituição ele leva em conta que a constituição também é antecedida por uma relação marcada pela tensão amigo/inimigo. Aqui existe uma confluência entre o conceito do político de Schmitt, sua famosa definição de soberano (“o que decide sobre o estado de exceção”) e a teoria da constituição. A constituição diz respeito ao status daquela unidade. A essência da constituição não está contida em uma lei constitucional uma vez que antes do estabelecimento de qualquer norma há uma *decisão política fundamental* por parte

do portador do poder constituinte, seja ele o povo, em uma democracia, ou um monarca. Segundo o exemplo de Schmitt, a Constituição de Weimar - ou melhor, “a lei constitucional de Weimar” - pressupõe uma decisão pela democracia que o povo alemão tomou em virtude de sua existência política consciente (Schmitt, 1928, p.23). Portanto, a constituição não se confunde com um conjunto de normas ou garantias que limitam o poder do Estado, mas é a decisão a respeito do tipo e forma que uma unidade política passa a ter.

Segundo William Scheuerman (1998), é na teoria e prática da Revolução Francesa que Schmitt encontra um arsenal para atacar a teoria constitucional liberal. Em sua leitura extremamente seletiva do legado francês, Schmitt se depara com duas grandes inovações. Primeiro, os franceses adotaram a perspectiva de um soberano ilimitado e indivisível, o *pouvoir constituant*, ou poder constituinte, descrito por Sieyès. Segundo, eles atribuíram o exercício do poder constituinte arbitrário e supralegal a uma nação, o *povo* soberano: um povo, para Schmitt, concebido desde o início de forma eticamente particular. O poder constituinte surge a partir de uma decisão pura e não baseada na razão ou na discussão, lembra Scheuerman, uma decisão absoluta criada do nada. Na leitura de Schmitt, Rousseau, Sieyès e os jacobinos representam precursores do seu próprio existencialismo político:

A teoria e a prática francesa capturam brilhantemente, para Schmitt, a verdade política de que o processo constituinte sempre se baseia na preexistência de uma nação eticamente homogênea, capaz de se diferenciar de outros povos e, se necessário, entrar em luta contra eles. A indivisibilidade e onipotência do *pouvoir constituant* só pode ser entendida nesse contexto. Para Schmitt, o *pouvoir constituant* é mais do que uma mera ficção conceitual. De uma forma muito concreta, o *Volk* é sempre “constituído” primeiro e principalmente por definir-se a si mesmo em oposição a um “inimigo”, por ganhar uma capacidade para a ação violenta contra contestações de sua identidade coletiva (Scheuerman, 1998, p.255).

É a noção de poder constituinte que permite Schmitt reelaborar suas categorias de soberano e do político, dando-lhes um viés “democrático”. Democrático não porque a cada um é dado o direito de participação na deliberação e tomada de decisão públicas, mas porque o “demos”, isto é, o povo já existe como unidade política.

Para Schmitt, deve-se insistir que a constituição, que se baseia em um ato de poder constituinte do povo, é essencialmente diferente de um contrato social. O princípio democrático do poder constituinte do povo, diz ele, significa que a constituição é estabelecida através de um ato do povo capaz de agir politicamente. O povo (*Volk*) deve estar presente e ser pressuposto como uma unidade política a fim de que possa ser o sujeito de um poder constituinte (Schmitt, 1928, p.61).

Podemos nos valer de uma comparação em termos de teoria política para destacar o que há de novo na proposta de Schmitt. Em Hobbes, palavras e ações de

peças naturais distintas podem ser atribuídas a uma unidade, que Hobbes chama de pessoa artificial, desde que exista um *pacto por autoridade*. Desse modo, os autores das palavras e ações passam a ser representados por um ator - o soberano - que age em seu nome. Para Hobbes, portanto, não existe unidade pressuposta (“Dado que a multidão naturalmente não é um, mas muitos, ela não pode ser tomada por um só, mas por muitos autores”).

O que Schmitt está dizendo é que um *contrato* ou mesmo um acordo constitucional não *estabelece* a unidade política. Na verdade, como já foi dito, ele pressupõe essa unidade:

Nação e povo são geralmente tratados como conceitos equivalentes. Porém, a palavra “nação” é mais clara e menos sujeita a mal entendidos. Ela denota, particularmente, o povo como unidade capaz de ação política, com a consciência de sua distinção política e com a vontade de existir politicamente, enquanto o povo que não existe enquanto nação é de certo modo apenas alguma coisa que está etnicamente ou culturalmente indissociável, mas não é necessariamente uma ligação de homens que existe *politicamente* (Schmitt, 1928, p.79).

Schmitt, talvez como nenhum outro, soube fornecer elementos teóricos para a compreensão do Estado-nação. Ele busca reintroduzir na velha noção de soberania um elemento não-racional, isto é, a nação, a fim de contrapor-la ao formalismo abstrato e, no seu entendimento, despolitizado do aparato burocrático no qual se transformara o Estado moderno. O ato pelo qual um povo se dá uma constituição não pode se sujeitar a condições procedimentais, tais como as assumidas muitas vezes pelos contratualistas e liberais contemporâneos. Em Schmitt, esse ato decorre de uma existência essencialmente política e substantiva.

Não por outra razão Schmitt elogia o modo claro como Sieyès descreve a essência disso. Cada nação é como o indivíduo isolado em estado de natureza, o exercício de sua vontade é livre e independente das formas civis: “seja lá o modo que uma nação queira, basta que ela queira” (Sieyès, 2002, p.55). O povo, diz Schmitt, a nação, permanece a origem de toda a ação política, a fonte de todo o poder, que se expressa em novas formas, produzindo a partir dele mesmo essas sempre renováveis formas e organizações. Porém sem jamais subordinar sua existência política a um arranjo definitivo.

Mas é na formulação do conceito de democracia que Schmitt reivindica sua maior proximidade com Rousseau. Para Schmitt, a democracia é uma forma de Estado que corresponde ao princípio da identidade, em particular a auto-identidade do povo concretamente presente como uma unidade política (Schmitt, 1928, p.223). Para ele, a *igualdade* é parte essencial da democracia e se orienta internamente e não externamente: “*dentro* de um sistema estatal democrático, todos os membros do Estado são iguais” (idem, p.227). A substância da igualdade pode variar historicamente

de convicções religiosas, passando pela *homogeneidade* da nação e até mesmo a classe, como quiseram os bolcheviques, pode servir a esse propósito, diz Schmitt. Nesse sentido,

[n]a teoria rousseuniana do “Contrat Social”, o verdadeiro fundamento do Estado está em uma equivalência total. O que o povo quer é simplesmente bom porque eles o querem. Portanto, todos querem a mesma coisa. Na realidade, ninguém é derrotado em uma votação. E quando alguém perde, ele está apenas enganado sobre sua verdadeira e melhor intenção. Essa vontade comum não se sujeita à maioria transitória, pois a vontade da maioria, até a vontade de todos, pode também ser corrupta e não mais levar à vontade geral. Ninguém quer se sujeitar à vontade da maioria porque é a maioria, mas, ao contrário, porque a similaridade substantiva do povo é tão considerável que todos almejam a mesma coisa baseados em uma substância comum. Consequentemente, o Estado baseia-se na homogeneidade e auto-identidade do povo e não no contrato. Essa é a mais forte e mais logicamente consistente expressão do pensamento democrático (idem, pp.229-30).

Na última seção deste artigo voltarei à problemática leitura que Schmitt faz de Sieyès e Rousseau, mas a citação acima deixa bastante claro que as exigências de reciprocidade e generalidade implícitas no contratualismo de Rousseau são de pouca ou nenhuma importância para Schmitt. O “verdadeiro fundamento” de legitimidade democrática do Estado é uma “equivalência total”, uma forte noção identitária que antecede a constituição e o próprio Estado. Como em nenhum outro texto, Schmitt é explícito na *Verfassungslehre* ao enfatizar o papel que uma nação eticamente homogênea tem para o funcionamento da democracia.<sup>1</sup>

Contudo, Schmitt não descarta totalmente o contratualismo. É verdade que a ideia de um “contrato social” não parece fazer sentido uma vez que, em sua teoria, o povo existe em decorrência de uma oposição a um inimigo, isto é, ele não se forma a partir de uma associação livre fundada em algum tipo de consentimento racional. A noção de contrato que aparece em Schmitt é a de um “contrato constitucional”. O povo pode, enquanto sujeito do poder constituinte, decidir a respeito do tipo e forma de sua existência política. É disso que trata uma constituição propriamente dita, como já mencionado acima. Para Schmitt, um “contrato constitucional genuíno” pressupõe ao menos duas partes que já existem e continuarão a existir, e cada uma delas é uma unidade política. Um contrato constitucional genuíno é um “contrato federal”, um contrato feito entre os povos dos *Länder* alemães, por exemplo (Schmitt, 1928, p.63). Ao extirpar qualquer vestígio racional na formação do contrato, Schmitt coloca-se como uma espécie de antípoda da tradição liberal.

---

<sup>1</sup> Diante da complexidade e pluralismo das sociedades civis contemporâneas, chega a ser difícil compreender como autores (notadamente Chantal Mouffe) tem buscado recentemente em Schmitt uma base para a formulação de uma noção de “democracia radical”.

## II.

É difícil definir com precisão a influência que a leitura de Schmitt teve sobre Hannah Arendt.<sup>2</sup>

Contudo, alguns temas - crítica à modernidade, o “milagre” que instituiu as comunidades políticas, a legitimidade constitucional, por exemplo - são compartilhados por ambos de tal modo que as referências aos dois se entrecruzam. Retomando o fio condutor de Rousseau e da Revolução Francesa, esta seção explora a análise que Arendt faz daquela revolução e dos seus dilemas constitucionais.

As críticas mais duras e diretas que Arendt faz a Rousseau aparecem no capítulo dois de *Sobre a Revolução*, quando ela aborda a “questão social”. Deixarei de lado a problemática distinção que Arendt faz entre a esfera do social<sup>3</sup> e a da política para focar exclusivamente na interpretação que ela apresenta de Rousseau. Na França revolucionária, segundo Arendt, a expressão *le peuple* começa a tomar novas proporções, abrangendo todos, inclusive os mais necessitados (*les malheureux*, como diziam Robespierre e Sieyès). A capacidade de sofrer pelos pobres, isto é, a compaixão torna-se a virtude política suprema. Para Arendt, isso decorre de uma importante mudança em termos de legitimidade: “a vontade de todos ou o consentimento, não era dinâmica ou revolucionária o suficiente para a constituição de um novo corpo político ou o estabelecimento do governo e, ademais, já pressupunha, evidentemente, a própria existência de um governo” (Arendt, 2011, p.112).

A troca do “consentimento”, isto é, a escolha deliberada e a ponderação de opiniões, pela “vontade”, que exclui a troca de opiniões e um acordo entre elas, traz consequências importantes. A vontade precisa ser una e indivisível, “não existe mediação possível entre vontades como existe entre opiniões”, lembra Arendt. Assim, a unidade duradoura do novo corpo político não estava nas instituições, mas na vontade do próprio povo. A teoria da *volonté générale* de Rousseau mostrava-se atraente para os revolucionários porque ele havia encontrado uma forma de colocar uma multidão no lugar de uma só pessoa: “com efeito, a vontade geral era nada mais, nada menos do que o elemento que convertia o múltiplo em um” (Arendt, 2011, p.114).

Esse parece ser o ponto em que Arendt aproxima-se mais da leitura que Schmitt faz da Revolução Francesa e do modo como ele se utiliza da distinção amigo/inimigo.

---

2 Arendt parece ter tido alguma familiaridade com os textos de Schmitt. Segundo Scheuerman, nenhuma referência direta à *Verfassungslehre* é feita por ela, mas um de seus amigos próximos - o que lhe rendeu inclusive um capítulo no livro *Men in Dark Times*, Waldemar Gurian - foi aluno (e posteriormente crítico) de Schmitt. Arendt possuía o livro em sua biblioteca e suas anotações podem ser consultadas na internet: <http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Schmitt-Verfassungslehre.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2016.

3 Para uma boa análise desse problema, considerando também as interpretações pós-estruturalistas de Arendt no debate feminista, v. nestes *Cadernos* o artigo de Bodziak Jr. (2014).

Segundo ela, Rousseau “recorreu à experiência comum em que dois interesses conflitantes se unem quando estão diante de um terceiro que se opõe a ambos”. É como se, “em termos políticos, ele pressupôs a existência do inimigo nacional comum e se baseou em seu poder de unificação” (Arendt, 2011, p.114). Rousseau deu um passo além, diz Arendt, pois o princípio unificador da nação não estava restrito apenas aos assuntos externos: o inimigo existia dentro do peito de cada cidadão, a saber, em sua vontade e interesse particular. Para ela, “o inimigo comum dentro da nação é a soma total dos interesses particulares de todos os cidadãos”. A base dessa interpretação de Arendt é a nota no Livro II, capítulo 3 do *Contrato Social*, onde Rousseau cita o marquês de Argenson:

“O acordo de dois interesses particulares é formado por oposição a um terceiro”. Ele [Argenson] poderia ter acrescentado que *o acordo de todos os interesses é formado por oposição ao interesse de cada um*. Se não existissem diversos interesses, mal se perceberia o interesse comum, pois ele não encontraria obstáculos; tudo seguiria de próprio acordo e a política deixaria de ser uma arte (Rousseau *apud* Arendt, 2011, p.115).

Para Arendt, essa passagem contém a chave do conceito de vontade geral de Rousseau. O problema, como aponta Scheuerman (1998, p.263), é que Arendt vê quase uma afinidade eletiva entre Rousseau e os horrores da política de massas moderna, passando de Robespierre a Stálin.<sup>4</sup>

Toda relação humana natural e autêntica, dentro dessa chave de leitura de Rousseau, necessariamente excluiria os interesses particulares. É, pois, a razão que afasta a bondade do homem no estado de natureza, tornando-o egoísta e sua alma dilacerada (*âme déchirée*).<sup>5</sup> Contra o egoísmo da sociedade e a solidão imperturbável da mente, argumenta Arendt, Rousseau introduz o sofrimento. A compaixão, a reação humana mais natural em face do sofrimento do semelhante, passa a ser a virtude política necessária para unificar a comunidade política: a “magia da compaixão

---

4 Como se fosse possível ignorar a insistência do próprio Rousseau nos “Limites do Poder Soberano” (Livro II, cap. 4) ou na descrição detalhada que Rousseau faz dos pressupostos do governo republicano legítimo: tamanho modesto e um substantivo grau de igualdade econômica e social, por exemplo.

5 “O primeiro eloquente explorador da intimidade - e, até certo ponto, o seu teórico - foi Jean-Jacques Rousseau; e é típico que ele seja o único grande autor ao qual ainda hoje nos referimos frequentemente pelo primeiro nome. Jean-Jacques chegou à sua descoberta mediante uma rebelião, não contra a opressão ao estado, mas contra a insuportável perversão do coração humano pela sociedade, contra a intrusão desta última numa região recôndita do homem que, até então, não necessitava de qualquer tipo de proteção especial. A intimidade do coração, ao contrário da intimidade da moradia privada, não tem lugar objetivo e tangível no mundo, nem pode a sociedade contra a qual ela protesta e se afirma ser localizada com a mesma certeza que o espaço público. Para Rousseau, tanto o íntimo quanto o social eram, antes formas subjetivas da existência humana, e em seu caso, era como se Jean-Jacques se rebelasse contra um homem chamado Rousseau. O individualismo moderno e seus intermináveis conflitos, sua incapacidade de sentir-se à vontade na sociedade ou de viver completamente fora dela, seus estados de espírito em constante mutação e o radical subjetivismo de sua vida emocional nasceram dessa rebelião do coração” (Arendt, 2000, pp.48-9).

consistia em abrir o coração do sofredor aos sofrimentos alheios, estabelecendo e confirmando assim o laço ‘natural’ entre os homens, que apenas os ricos tinham perdido” (Arendt, 2011, p.118).

A compaixão é descrita por Arendt como um co-sofrimento (“ser atingido pelo sofrimento de outrem como se fosse um contágio”). Ela depende da própria paixão, que só consegue abranger o particular, e, portanto, não possui uma capacidade de generalização. Nesse sentido, Arendt destaca o fato de que para Dostoiévski o sinal da divindade de Jesus era sua “capacidade de ter compaixão por todos os homens em sua singularidade” (Arendt, 2011, p.123). Os limites de uma teoria política que pretende se basear apenas na compaixão são óbvios: não podemos sofrer por todos ao mesmo tempo e na mesma intensidade, isso está reservado apenas aos que nos são próximos.<sup>6</sup> É por isso que os revolucionários precisaram introduzir na política o sentimento da piedade, que Arendt define como “lamentar sem sofrer na própria carne”.

No entanto, a piedade traz inconvenientes e muitos riscos. Por piedade os revolucionários são atraídos pelos mais fracos (*les hommes faibles*, como Arendt repete tantas vezes). Mas a piedade não é capaz de gerar ação;<sup>7</sup> com efeito, ela se retroalimenta da glorificação da própria causa e da permanência do sofrimento alheio: a exaltação aos pobres feita por Robespierre levanta a suspeita, segundo Arendt, de ser um mero pretexto de seus próprios desejos de poder. A piedade também é ilimitada, pois enquanto a compaixão é dirigida a alguém em concreto, a piedade é incapaz de “estabelecer e estreitar relações com as pessoas em sua singularidade” (Arendt, 2011, p.129) e nisso reside seu grande perigo e sua ameaça à pluralidade.<sup>8</sup> Há uma “insensibilidade emotiva diante da realidade” que cria uma espécie de valeduto para alcançar os objetivos revolucionários, sempre em nome dos mais fracos.

O transbordamento para a política do sentimento de piedade pelo sofrimento, este introduzido por Rousseau na teoria política, mas trazido para a praça pública pela grandiloquência revolucionária de Robespierre, como notara Arendt, traz uma

---

6 É importante lembrar o que Arendt diz sobre o amor n’*A Condição Humana*: “Dada a sua paixão, o amor destrói aquela mediação [*in-between*] que estabelece um relação entre nós e os outros, e deles nos separa” (Arendt, 2000, p.254). De modo análogo, por se tratar de uma paixão, a compaixão, diz ela em *Sobre a Revolução*, “abole a distância, o espaço mundano [*wordly space*] entre os homens onde se situam os assuntos políticos” (Arendt, 2011, p.124).

7 Ação, para que fique claro, entendida no sentido político que lhe dá Arendt, relações entre as pessoas estabelecidas por meio de palavras e persuasão. Ao contrário da piedade, a solidariedade distingue-se [*partakes of*] pela razão, pela generalidade e, por isso, apesar de ser despertada pelo sofrimento, não se guia por ele. Apenas a solidariedade é capaz de fazer com que os homens estabeleçam de modo deliberado e um tanto desapassionado uma comunidade com os oprimidos e explorados, o que não aconteceu na França revolucionária (Arendt, 2011, p.127).

8 É de se notar essa mesma preocupação de Arendt em uma autora contemporânea de clara inspiração arendtiana e que leva em conta um importante debate na psicologia moral: Seyla Benhabib tenta conciliar o particular e o universal com sua noção de Outro Concreto e Outro Generalizado, v. Benhabib (1992).

consequência importante em matéria de teoria constitucional. A imparcialidade da justiça e da lei aplicada a ricos e pobres era vista como uma farsa. Como a revolução havia aberto a esfera política aos pobres, Arendt vê nisso uma sobreposição entre aquela esfera e a esfera social ou, para dizer nos termos da fenomenologia arendtiana, entre a ação e o labor. E a necessidade popular, essa luta pela sobrevivência, era violenta: “era como se apenas a violência tivesse a força e a rapidez suficientes para socorrer o povo” (Arendt, 2011, p.130).

Sem contar mais com uma fonte de autoridade divina ou monárquica, os revolucionários encontraram na ideia de poder constituinte de Siyès um substituto à altura. Ambos Schmitt e Arendt reconhecem isso. Porém, enquanto o jurista alemão é um entusiasta da noção de poder constituinte que, como vimos, lhe permite uma reformulação “democrática” de sua velha teoria da soberania, Arendt a rejeita completamente. Ela via no poder constituinte uma sobreposição perigosa de poder, autoridade e violência. Enquanto a Revolução Americana soube preservar o poder, isto é, uma vida democrática que já existia antes mesmo da independência, para fundar a autoridade na constituição e na Suprema Corte, os franceses amalgamaram tudo no poder constituinte. Desse modo, por ser a única fonte de autoridade e, ao mesmo tempo, de poder, o *pouvoir constituant* não encontrava limites. A violência foi utilizada pelos americanos apenas na guerra de libertação da Inglaterra, enquanto na França ela era entendida como uma manifestação legítima do poder do povo. É justamente isso que atrai Schmitt, para quem a violência é, em última instância, fonte de legitimidade.

Assim, os americanos conseguiram, com uma verdadeira inovação, resolver o paradoxo da constituinte. Que paradoxo é esse? Ele consiste em uma espécie de “círculo vicioso”, isto é, no fato de os constituintes serem eles mesmos inconstitucionais. Quem faz uma nova constituição o faz sem subordinar-se a uma norma anteriormente posta, colocando-se na posição de um novo soberano. Contudo, ao se atribuírem direitos reciprocamente e fundarem a fonte de autoridade em uma espécie de pacto, a constituição, os revolucionários americanos foram capazes de banir o soberano do corpo político. Para Arendt,

não só a pessoa do rei tinha sido a fonte de todo o poder na terra mas também sua vontade fora a origem de toda a lei terrena, de agora em diante a vontade da nação teria, evidentemente, de ser a própria lei. Neste ponto os homens da Revolução Francesa estavam totalmente de acordo, assim como os homens da Revolução Americana estavam totalmente de acordo com a necessidade de limitar o governo, e, assim como a teoria da separação de poderes de Montesquieu havia se tornado axiomática para o pensamento político americano, pois se inspirava na Constituição inglesa, da mesma forma a noção de Vontade Geral de Rousseau, inspirando e guiando a nação como se tivesse deixado de ser uma multidão e realmente formasse uma só pessoa, passou a ser axiomática para todas as facções e partidos da Revolução Francesa, porque era realmente o substituto teórico da vontade soberana de um monarca absoluto. (Arendt, 2011, pp.205-6)

Ao colocar o povo no lugar do monarca, os franceses fizeram com que o problema do monarca absoluto reaparecesse sob nova roupagem. Schmitt compreendeu melhor do que ninguém que essa noção de poder constituinte era, no fundo, ilimitada. O poder constituinte por definição não se vincula a formas ou procedimentos, não se subordina a uma lei superior, não pode ser contido.<sup>9</sup>

### III.

Se alguém lesse Rousseau exclusivamente a partir da interpretação de Schmitt e Arendt que tentei esboçar aqui, certamente teria dificuldade de identificar o mesmo autor de que teóricos como, por exemplo, Carole Pateman, John Rawls e Jürgen Habermas se utilizam em seus modelos normativos de democracia. Sem falar na Revolução Francesa, que na visão de Arendt ganha mais ares de uma experiência precursora do totalitarismo do que um movimento de libertação do espírito humano. Nesta última seção, buscarei apontar três aspectos teóricos e um prático ligados à interpretação da Revolução Francesa cujas ambiguidades Schmitt e Arendt parecem se recusar a reconhecer.

Em primeiro lugar, há uma sobrevalorização dos aspectos substantivos do contratualismo de Rousseau e uma absoluta negligência do elemento procedimental. De um lado, Arendt está correta ao apontar para certa incompatibilidade entre a vontade geral e a ponderação de opiniões. Rousseau é explícito no capítulo 3 do Livro II do *Contrato Social* (logo após a referência ao marquês d'Argenson) ao dizer que a deliberação dos cidadãos se dá de forma isolada.<sup>10</sup> Mas isso ocorre por uma razão que não parece ter sido bem explicitada por Arendt. Não é possível dissociar o *Contrato Social* do *Emílio*, obra publicada no mesmo ano e que tem, ao final, uma espécie de resumo daquela. Rousseau afirma que só é possível ao preceptor conquistar autoridade sobre as paixões de Emílio através das próprias paixões. Nesse sentido e voltando ao *Contrato Social*, de que adiantaria uma “ponderação pública de opiniões” quando se é movido pelo destempero das paixões? É por isso, e sem poder me deter neste ponto, que uma leitura do *Contrato* parece pressupor que a formação do bem comum requer algo da educação moral provida pelo *Emílio*.<sup>11</sup>

9 Para uma comparação do papel do poder constituinte com o estado de exceção na teoria de Schmitt, v. Bignotto (2008).

10 “Se, quando o povo suficientemente informado deliberasse, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número das pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral, e a deliberação sempre seria boa” (Rousseau, 2011, p. 81).

11 Em todo o caso, o *Contrato Social* também prevê a figura de um legislador que, conhecedor das paixões, possa orientar a partir das primeiras leis os cidadãos ao bem comum. No texto já citado acima, Bignotto (2008) traça uma analogia interessante entre o legislador rousseauiano e a exceção schmittiana. Mas quero destacar aqui que até mesmo a escolha do legislador em Rousseau leva em conta elementos procedimentais: deve-se preferir um legislador estrangeiro, estabelecida a comunidade política e suas leis básicas, a função legislativa passa a ser única e exclusivamente do povo, ficando o legislador desprovido de direitos legislativos.

Por outro lado, não se pode abandonar o caráter procedimental da vontade geral. O pacto estabelece uma igualdade entre os cidadãos de tal ordem que todos eles se comprometem reciprocamente: “[o]s compromissos que nos ligam ao corpo social são obrigados unicamente porque são mútuos” (Rousseau, 2011, p.83). Como apontamos acima, é verdade que Rousseau parece pressupor também algum tipo de virtude compartilhada, mas nem Arendt e muito menos Schmitt reconhecem que a generalidade da vontade decorre de uma exigência de reciprocidade: por que Rousseau afirma que uma lei não pode nunca ser direcionada ao particular, a um indivíduo específico? Veja que isso independe do conteúdo da lei e se dá sim pelo caráter procedimental que a vontade geral tem. Uma vez que as pessoas devem ser ao mesmo tempo cidadãos (enquanto autores das leis) e súditos (enquanto sujeitos às leis), cada um tem de levar em conta os efeitos que a lei terá sobre o corpo político.<sup>12</sup>

Em segundo lugar, depois da longa discussão que Arendt faz sobre a compaixão e a piedade temos de nos questionar: mas Rousseau defende um retorno ao homem natural? No *Emílio*, Rousseau diz que seu tutelado dá muito pouco valor aos julgamentos dos homens e “é no meio de uma roda o que é quando está sozinho e sem testemunhas”. Ele também “não gosta de ver ninguém sofrer” (Rousseau, 1995, p.484). O *amour de soi* e a *pitié* a que Rousseau se refere no *Segundo Discurso* estão presentes em Emílio, sem sombra de dúvida. Mas Emílio “não foi feito para permanecer sempre solitário; membro da sociedade, deve cumprir seus deveres” (idem, p.470).

O *Contrato Social* foi escrito exatamente porque Rousseau sabia que o retorno ao homem natural - se é que algum dia ele realmente existiu - era impossível. Seu objetivo era pensar a possibilidade de assegurar a liberdade em termos políticos: “O que o homem perde pelo contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que o tenta e que ele pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui” (Rousseau, 2011, p.70). Assim, é difícil creditar a Rousseau o furor e a grandiloquência revolucionária de Robespierre.

Em terceiro lugar, é preciso fazer justiça a Sieyès. Seu texto, assim como o

---

12 Não é por outro motivo que Habermas afirma que “Rousseau parte da constituição da autonomia do cidadão e introduz *a fortiori* um nexó interno entre a soberania popular e os direitos humanos. No entanto, como a vontade soberana do povo somente pode exprimir-se na linguagem de leis abstratas e gerais, está *inscrito* naturalmente nela o direito a iguais liberdades subjetivas, que Kant *antepõe*, enquanto direito humano fundamentado moralmente, à formação política da vontade. Por isso, em Rousseau, o exercício da autonomia política não está mais sob a reserva de direitos naturais; o conteúdo normativo dos direitos humanos dissolve-se no modo de realização da soberania popular. Através do *medium* de leis gerais e abstratas, a vontade unificada dos cidadãos está ligada a um processo de legislação democrática que exclui *per se* todos os interesses não-universalizáveis, permitindo apenas regulamentações que garantem a todos as mesmas liberdades subjetivas. De acordo com esta ideia, o exercício da soberania do povo, conforme ao procedimento, garante também a substância do direito humano originário, delineado por Kant” (Habermas, 1997, v. I, pp.135-6).

de Rousseau, também é marcado por ambivalências. O que Schmitt mais aprecia em *Que é o Terceiro Estado?* é o modo absoluto pelo qual toda a legitimidade deriva da nação e como isso é operacionalizado pela categoria de *pouvoir constituant*. De fato, para Siyès, “A nação existe antes de tudo, ela é a origem de tudo. Sua vontade é sempre legal, ela é a própria lei” (Siyès, 2002, p.53). Todavia, continua ele na frase seguinte, “[a]ntes e acima da nação só existe o direito *natural*” (idem, ibidem). Com efeito, ao mesmo tempo em que Sieyès destaca que o poder constituinte, como quer Schmitt, é origem de toda a legalidade e não se submete a nenhuma forma, ele também afirma que a nação é formada por um único direito, o direito natural.

O ponto de contraste que chama mais atenção é a definição que Sieyès dá à nação: “Um corpo de associados vivendo sob uma lei *comum* e representados pela mesma legislatura etc.” (Siyès, 2002, p.5). A nação não tem uma essência identitária, mas, ao contrário, o que faz uma nação é “uma lei comum e uma representação comum” (idem, p.9). Essa definição se encaixaria perfeitamente naquilo que Arendt mais louva na Revolução Americana: a criação de um corpo político.

Finalmente, Scheuerman chama a atenção para um fato curioso. A curta Constituição jacobina de 1793 estendia em seu artigo 4º direitos políticos a “qualquer estrangeiro de vinte e um anos que, domiciliado na França por um ano, viva de seu trabalho, ou adquira um imóvel, ou se case com uma francesa, ou adote uma criança, ou cuide de um idoso”. É, sem dúvida, um critério bastante generoso de concessão de cidadania se comparado até mesmo com o das democracias contemporâneas. Para dar apenas mais um exemplo, um decreto de 1790 abolia regulamentos especiais para estrangeiros e conclamava a França a “abrir seu peito a todos os povos da Terra, convidando-os a desfrutar, sob um governo livre, os direitos sagrados e invioláveis da humanidade” (Scheuerman 1998, p.260). Difícil imaginar algo tão distante da definição de povo pensada a partir do conceito Schmittiano de amigo/inimigo. Diante dessas diferenças em relação às leituras de Schmitt e Arendt, resta-nos indagar se Rousseau ainda não é o grande pensador da democracia moderna.

## Referências

- Arendt, H. (2000). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Benhabib, S. (1992). “The generalized and the concrete other: the Kohlberg-Gilligan controversy and moral theory”. In: *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. Nova York: Routledge.
- Bignotto, N. (2008). Soberania e exceção no pensamento de Carl Schmitt. *Kriterion*, 49(118), pp.401-15.
- Bodziak Jr., P. (2014). A construção política da identidade: um desafio feminista à distinção entre político e social. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 19(1), pp.85-104.

- Habermas, J. (1997). *Direito e democracia entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Pateman, C. (1992). *Participação e teoria democrática*. São Paulo: Paz e Terra.
- Rousseau, J.J. (1995). *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Do contrato social ou princípios do direito político*. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras.
- Scheuerman, W. (1998). Hannah Arendt's challenge to Carl Schmitt. In: Dyzenhaus, D. (org.). *Law as politics: Carl Schmitt's critique of liberalism*. Durham: Duke University Press.
- Schmitt, C. (1928). *Verfassungslehre*. München, Leipzig: Duncker & Humblot.
- \_\_\_\_\_. (1992). *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Constitutional theory*. Durham: Duke University Press.
- Sieyès, E. (2002). *Qu'est-ce que le Tiers État?* Paris: Éditions du Boucher. [E-book versão PDF]. Recuperado de: <http://leboucher.com/pdf/sieyes/tiers.pdf>. Acesso em 25 ago. 2016.

Recebido em: 12.09.2016  
Aceito em: 07.11.2016



# A história filosófica contra Rousseau

Philosophical history against Rousseau

Pedro Paulo Pimenta

pedronamba@gmail.com

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** Trata-se de mostrar como a história filosófica, gênero típico da época da Ilustração, foi utilizada como uma espécie de método alternativo à história conjectural, tal como concebida e utilizada por Rousseau no segundo Discurso. É o caso, notadamente, da *History of America*, do escocês William Robertson, onde o selvagem americano aparece como tipo do homem natural, inserido no quadro de uma teoria do desenvolvimento da sociedade através de estágios. A profundidade teórica e o potencial crítico da obra de Robertson foram identificados por Edmund Burke, seu primeiro e mais arguto leitor.

**Abstract:** The aim of the article is to show how philosophical history, as conceived in the Enlightenment, was used as a kind of weapon against the conjectural method as delineated by Rousseau in the second Discourse. A prime example of such a strategy is William Robertson's *History of America*, in which the savage American is taken as a type for natural man that, as such, is part of a general theory of the development of society through stages. The theoretical and critical qualities of Robertson's work did not escape Edmund Burke, its first and prominent reader.

**Palavras-Chave:** história; conjectura; selvagem; eloquência.

**Keywords:** history; conjecture; savage; eloquence.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i3p91-106>

I

A *História da América*, do escocês William Robertson, publicada em 1777, é hoje um monumento esquecido. Em sua época, foi saudada como um clássico, posição que reteve até meados do século XIX. Robertson, que em 1777 detinha o posto de “historiador da coroa para a Escócia”, era conhecido por uma *História da Escócia* (1756), concebida como um complemento à *História da Inglaterra* de seu amigo Hume, bem como por uma *História de Carlos V* (1762), verdadeira história da Europa moderna, livro engenhoso, que toma o monarca Habsburgo como ponto nodal de um processo que remonta à Idade Média, período a que Robertson retrocede para explicar as causas que levaram aos eventos que marcaram sua própria época - o século XVIII. Aos olhos de seus contemporâneos, Robertson ocupava o mesmo

patamar que Voltaire e Hume, que o tinham como um par; para os aspirantes ao posto de historiador - considerado um título honorífico, desde que Cícero assim o tratara<sup>1</sup> -, Robertson era um modelo a ser imitado, e assim procedeu declaradamente Edward Gibbon. Não por outra razão, Sérgio Buarque de Holanda houve por bem se referir a esse quarteto - Voltaire, Hume, Robertson, Gibbon - como “os corifeus da historiografia ilustrada” (Buarque de Holanda, 1974).

Desde o momento em que foi publicada, a *História da América* encantou o público leitor. Não tanto pela reconstituição da conquista do continente americano pelos espanhóis - episódio que já na época era considerado como um capítulo censurável nos anais da história moderna -, como pelo volume IV, dedicado ao estudo da geografia, da ecologia e da antropologia do “Novo Mundo”.

Via de regra, como sabia todo historiador versado nos clássicos, o mais seguro e recomendável nessa arte capciosa é adotar um estilo calculado para o entendimento, que cuida de evitar o fomento das paixões e o encanto da imaginação - medida necessária, diga-se de passagem, dada a natureza algo obscura do assunto (poucos membros do público leitor europeu conhecem a América por experiência própria). A conquista de um continente, por extenso que seja, não chega a ser um fato novo, para os europeus, conhecedores das narrativas das guerras, de conquista e dominação, entre gregos e persas, romanos e bárbaros. *Mutatis mutandis*, a colonização da América por meios violentos pode ser entendida como um evento da mesma classe que aqueles, analogia justificada pela suposta proximidade (mas não identidade) entre os selvagens de hoje e os bárbaros de outrora, entre os europeus da cristandade e os povos mediterrâneos de Antiguidade. É assim que esse evento será compreendido por Hume, por exemplo (Hume, 1983). Robertson percebeu, no entanto, que uma história da América que se limitasse a tanto deixaria de lado o que há de verdadeiramente peculiar nesse evento, tipicamente moderno. Pois enquanto as guerras antigas eram motivadas por razões de ordem política, a expansão europeia moderna é movida pelo comércio (como assinala, novamente, Hume)<sup>2</sup>; e, se o que distinguia, aos olhos de gregos e romanos, os bárbaros dos cidadãos, eram os costumes, para os modernos do século XVIII, a marca da distinção entre o homem civilizado e o homem selvagem é o desdém deste último pelo comércio e pelas atividades a ele ligadas - agricultura extensiva, pastoreio intensivo, manufatura, circulação de bens, cobrança de impostos para a manutenção de um poder público. É no quadro dessa diferença que desponta a complexa e desafiadora figura do homem americano, que, contrariamente aos bárbaros de outrora, descritos pelos historiadores antigos em termos muito gerais, e não raro fantasiosos, foi objeto de intensa curiosidade direta dos europeus, por causa das missões de conversão patrocinadas pela Igreja. Graças

---

1 Ver Cícero, *De legibus*, I, 2, 5-7; Cícero, 2008.

2 Ver o ensaio “Da liberdade civil” - Hume, 1985.

ao caráter militante da religião cristã, a literatura moderna de cunho etnográfico é muito mais rica do que tudo o que os antigos jamais disseram a respeito de outras nações. Com base nessa literatura, Robertson delinea um quadro vivo e sugestivo desse objeto instigante, que desafia a compreensão e alarga a compreensão da natureza humana. Em suma, no livro IV a *História da América* se torna o que todo livro do gênero deve ser, no século XVIII: uma obra de filosofia.<sup>3</sup> Ouçamos Robertson:

Para contemplar a história da mente humana e chegar ao conhecimento perfeito de sua natureza e de suas operações, devemos contemplar o homem em todas as variadas situações em que ele se encontra, e acompanhá-lo em seu progresso por diferentes estágios da sociedade, à medida que avança gradualmente, da infância da vida civil rumo à sua maturidade e declínio (Robertson, 1777, pp.281-2).

Quando Robertson fala em “história da mente humana”, evoca o *Ensaio sobre o entendimento*, de Locke, cujo objetivo era “explicar”, por meio do “simples método histórico..., as vias pelas quais o nosso entendimento alcança as noções que temos das coisas, e encontrar a fundação da diferente convicção dos homens a respeito, delimitando assim a certeza do nosso conhecimento” (Locke, 1978). Essa história descritiva da mente será mais completa, no entender de Robertson, se puder se beneficiar de uma descrição complementar da formação da mente humana em seu habitat natural (a vida em sociedade), como se encontra junto aos povos e às nações *mais primitivas* de que se tem conhecimento, ou seja, as que habitam o continente americano.

Portanto, embora o grosso da *História da América* verse sobre a chegada e instalação dos espanhóis no continente, essa trama estaria incompleta, no que se refere ao seu sentido mais profundo, se não incluísse uma descrição do continente e de seus habitantes no momento da chegada de Colombo. Esse exercício é necessariamente conjectural, baseia-se em informações obtidas pelos viajantes em missão ao continente e registradas em relatos publicados na Europa. Para Robertson, que aborda essa literatura com olhar filosófico, isto é, com vistas à constituição de uma teoria sobre a natureza humana que é também uma teoria social, é fundamental traçar e reforçar o contraste entre a passiva indolência dos nativos e a ativa diligência dos conquistadores, que logo se apercebem de uma verdade que parece ter escapado à percepção dos habitantes originais do continente; a saber, que este é predisposto, por natureza, à prática da agricultura e do comércio: “os colonos europeus desbravaram e cultivaram alguns pontos localizados ao longo da costa; mas os habitantes originais nada fizeram para aprimorar um solo *dotado de praticamente todas as vantagens possíveis de localização e clima*” (Robertson, 1777, I, 4, pp.257-259, *itálicos meus*).

É possível inferir o passado a partir de circunstâncias presentes: se o estado

---

<sup>3</sup> Ver “Ensaio sobre o estudo da literatura”, Gibbon, 2014.

atual do solo mostra que dele não há cultivo, é lícito supor que desde tempos imemoriais tenha sido essa a situação, pois do contrário haveria ou resquícius de avanço rumo a artes mecânicas ou o testemunho inequívoco da prática destas entre os selvagens. Não é o que se vê, porém, na imensa vastidão do continente; e pode-se afirmar, com toda segurança, como “questão de fato” (*matter of fact*), que

Na América, o homem aparece sob a forma mais rudimentar em que podemos conceber que ele subsistiria. Observamos comunidades que apenas começam a se reunir, e podemos examinar os sentimentos e ações de seres humanos na infância da vida social, quando imperfeitamente eles sentem a força de seus laços e mal abandonaram sua liberdade nativa. Esse estado de primeva simplicidade, que em nosso continente era conhecido apenas pela fantasiosa descrição dos poetas, realmente existia no outro (Robertson, 1777, I, 4, p.282).

Ao sugerir que a “imaginação dos poetas” não estaria tão distante assim da realidade, Robertson se volta contra Rousseau. Para compreender a razão dessa investida - aparentemente gratuita: o que faria um moralista nas páginas de uma história como esta? -, é preciso lembrar que o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1756) é, entre outras coisas, uma história conjectural do gênero humano. Na primeira parte da obra, a imaginação do autor se eleva por cima da experiência, e encontra o homem num estado de natureza que “não existe em parte alguma e provavelmente jamais existiu”. Esse quadro imaginário fornece o padrão para medir os “progressos” do gênero humano e da sociedade tais como registrados na experiência histórica concreta. Convidando-nos a “descartar todos os fatos, pois eles não tocam o que está em questão” (Rousseau, 1981, p.46), Rousseau instaura uma verdadeira “topologia da diferença” (na expressão de Bento Prado Jr. [2008, p.80]), pensando o homem civilizado como um *acidente* em relação ao homem natural, e não mais, como se costuma fazer na época, como o produto necessário de disposições naturais ou inatas (lembrando que para Hume essas duas expressões são sinônimos) (Hume, 1978, II, nota final; ed. fac-símile). Rousseau reconhece que o estado de natureza “provavelmente jamais existiu e nunca existirá”, mas afirma que sem “noções justas dele” não é possível “julgar corretamente nosso estado atual” (Rousseau, 1981, prefácio, p.40). Para chegar a tal noção, aparentemente contraditória, é preciso “não confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos” (idem, parte I, p.51). Na passagem de Robertson que acabamos de citar, trata-se precisamente de recuperar os fatos, para mostrar que o quadro desenhado pela imaginação visionária de Rousseau não é tanto uma fantasia, como algo que a imaginação concebe em quase que estrita concordância com a experiência, que oferece, no continente americano, a fisionomia do homem natural de que tanto fala Rousseau. A *História* de Robertson é assim um exercício de adaptação, à análise das formas de organização política, do princípio que, segundo

Foucault, orienta a história natural: a ordenação (e absorção) da diferença, num sistema de identidades (cf. Foucault, 1966, livro I, cap. 5).

Para dar força à sua demonstração, e, logo, à refutação indireta de Rousseau, o historiador escocês procede a um ajuste formal. Na *História da América*, a ordem dos eventos, e das razões que os explicam, não corresponde à da exposição. Ciente de que a inserção de uma história natural como preâmbulo à história civil da América não faria senão reproduzir a ordem adotada pelos grandes historiadores espanhóis, Robertson habilmente interpõe, à história civil, um hiato, uma digressão de história natural. Como explica o autor em outra parte,

ao apontar e explicar causas e eventos, não é necessário observar com acuidade cronológica a ordem do tempo; mais importante é manter em vista sua mútua conexão e dependência, e mostrar como a operação de um evento preparou o caminho para outro e aumentou sua influência (Robertson, 1762, p.125).

É lícito e mesmo necessário inverter a cronologia na exposição dos eventos, sempre que isso puder reforçar a “conexão e dependência mútua” entre eles na imaginação (Robertson, 1762, p.125), efeito produzido pelas transições entre as diferentes partes do discurso. Para que o homem natural desponte como questão de fato, é preciso que a imaginação do leitor tenha diante de si o quadro das circunstâncias em que esse evento se insere. Trata-se para Robertson, portanto, de adotar uma estratégia contrária à de Rousseau: se este convida a uma *hipóstase* da imaginação, interessa àquele promover sua *coesão*, isto é, permitir que ela se reconheça, como princípio de relações entre ideias, no quadro de uma experiência que, por suas dimensões, a ultrapassa (mas torna-se assim compreensível).<sup>4</sup>

A complexidade da tarefa transparece nas primeiras linhas da exposição - “quando contemplamos o novo mundo, a primeira coisa que nos atinge é a sua imensa extensão” -, que advertem que estamos diante de um objeto imenso, que será posto em perspectiva (logo, em proporção) em páginas que têm tudo para ser inusitadas. Robertson mostra, através de uma ecfrase que é também uma espécie de cartografia discursiva, que o continente americano é impressionante sob todos os aspectos. A extensão das terras é pontuada por uma topografia de imponência: planaltos, planícies, pântanos, vales, se sucedem e alternam-se, culminando em cordilheiras. O clima é desconcertante: mais ameno nos trópicos, comparado a outras terras na mesma latitude, mais intenso nas extremidades. A natureza vegetal é tão vigorosa quanto acanhada é a dos animais (numerosas criaturas peçonhentas, poucos grandes mamíferos). As marcas da arte humana são raríssimas, e em proporção inversa ao vigor das forças naturais (Robertson, 1977, I, 4, pp.248ss).

Para se ajustar ao objeto, a prosa de Robertson se torna densa e caudalosa,

---

<sup>4</sup> É o princípio exposto por Hume nos *Philosophical essays*, III.

as reconstituições geográficas e climáticas são impressionantes, as descrições da natureza (vegetal, animal ou humana) têm um vivo colorido, e as análises são abrangentes, versando sobre o lugar do homem na natureza e a origem da sociedade humana. Essas características de estilo, na verdade bastante raras, foram devidamente observadas por um arguto crítico do século XIX, o também escocês Dugald Stewart, que chama a atenção para o “efeito gráfico das narrações” que reconstituem o imenso espaço do continente americano e o preenchem com objetos que, por serem muito diferentes dos correspondentes na experiência dos europeus, têm tudo para incitar a curiosidade do leitor, despertar suas paixões e animar sua compreensão da obra. A narração gráfica, que desenha a cartografia do continente, é complementada por descrições não “pitorescas”, mas sim calcadas na “expressividade da linguagem”, a serviço da evocação de objetos que o leitor nunca viu por si mesmo.<sup>5</sup> Tudo isso nos limites de uma prosa controlada por uma imaginação que, “cálida e vigorosa” (*warm and vigorous*), dosa o seu “entusiasmo”, destilando-o em “passagens mais próximas do romântico (*romantic*)” (Stewart, 1802, p.157).

Características de estilo valiosas para delinear o traçado do limiar entre natureza e cultura - ou, nas palavras de Buffon, para encontrar, “no limite da sociedade, o limite da natureza” (Buffon, 2008, pp.1193-94) -, objeto que parece se furta, por sua obscuridade, a uma determinação conceitual precisa, e que, conseqüentemente, não se presta a ser fixado em palavras. Impondo-se à imaginação do leitor, o continente americano se torna, com sua imensa extensão, com sua natureza crua, com seus habitantes selvagens, o objeto de uma experiência verdadeiramente sublime (tanto no sentido *retórico* do *grandioso* ou *elevado* quanto no *psicológico* do *disforme* ou *sem limites*). Tendo esse cenário como pano de fundo, a conquista do continente americano pode agora ser apreciada como empreitada ousada de *conformação* de um material arredo, prodígio tornado possível pelo avanço das artes e ciências nas nações civilizadas da Europa moderna, que levaram à expansão marítima e ao engrandecimento ou ruína dos Estados que a promoveram. A imaginação do leitor, primeiro dilatada, depois é acomodada a uma medida justa ao discernimento dos fatos e à compreensão de uma experiência histórica extraordinária. Tais são as providências que esse engenhoso prosador houve por bem tomar, para se contrapor, com firmeza, à investida praticamente irresistível da retórica de Rousseau em sua peça sobre o homem natural e os selvagens.

Talvez resida aí a grande originalidade da *História da América*: que o estilo em que a obra é escrita seja indissociável não somente da natureza do objeto, como da finalidade filosófica que Robertson tem em vista: provar que o estado de natureza, ou o liame entre a história e a natureza, não requer, para ser concebido, uma projeção para fora da história; ao contrário, o que se exige, do filósofo da natureza humana,

---

5 Cf. Dugald Stewart, 1802, vol.1, pp.156-157; e Hargraves, 2002, esp. pp.264 ss.

é que ele tenha a lucidez de reconhecer que o tempo histórico não é linear, não se projeta como uma seta que percorre um espaço e vai deixando para trás, em sua trajetória, as etapas precedentes. Mais complexo, ele é o tempo da articulação, no presente, das diferentes etapas do desenvolvimento possível da natureza humana.

A aliança entre as qualidades de Robertson como historiador, prosador, e filósofo não escapou a um dos críticos mais argutos de sua época, Edmund Burke, que foi também dos primeiros, e certamente conta entre os mais perspicazes leitores da *História da América*. Agradecendo a Robertson por lhe ter enviado, como presente, um exemplar do volume IV, Burke tece um elogio razoado que deve ter deixado o historiador escocês bastante satisfeito consigo mesmo:

Parece-me que poucos livros fizeram tanto no sentido de esclarecer pontos obscuros, corrigir erros e remover preconceitos. Tendes ainda a chave do segredo de reacender o interesse por objetos que já foram tratados muitas vezes e nos quais tudo o que poderia alimentar uma chama parece ter sido consumido. Posso garantir que li muitas partes de vossa história com uma preocupação e uma ansiedade tão vivas como as de um leitor sem conhecimento prévio dos eventos. Além disso, lançastes uma nova luz sobre o atual estado das províncias espanholas, e fornecestes materiais e sugestões para uma teoria racional do que se pode esperar delas no futuro. Mas a parte que li com o prazer mais intenso é a discussão sobre as maneiras e o caráter dos habitantes do Novo Mundo. Sempre pensei, em concordância convosco, que possuímos, em nosso tempo, vantagens consideráveis no que diz respeito ao conhecimento da natureza humana. Para traçá-la em cada um de seus estágios e períodos, não é mais preciso recorrer à história; relativamente jovem, ela é um instrutor inapto. Os egípcios disseram que os gregos eram “crianças, em matéria de antiguidade”; de nossa parte, poderíamos dizer o mesmo dos egípcios, e também de todas as nações que, ao traçar esse progresso, não foram além de seus próprios limites. Agora, porém, o grande mapa da humanidade se desenrola de uma só vez, e não há estado ou grau de barbárie ou modo de refinamento que não tenhamos, simultaneamente, diante de nós. A civilidade da Europa, e a da China, tão diferente da primeira; o barbarismo da Pérsia, e o da Abissínia; as maneiras erráticas da Tartária, e as da Arábia; o estado selvagem da América do Norte, e o da Nova Zelândia. Receio apenas que não tenhas feito justiça, em um ou dois pontos, ao caráter do selvagem americano.<sup>6</sup>

Esse elogio (quase) incondicional é tão mais valioso por vir da pena de um escritor que, na mesma época, esboçara, por conta própria, redigir uma história da colonização da América (cf. Burke, 2009). É como conhecedor do assunto que Burke louva os méritos de seu colega. Começa com um comentário de estilo. Robertson escreve de modo a “reacender” (*rekindle*) o interesse mesmo por objetos que o

---

6 Burke a Robertson, 09/07/1777; in: *The correspondence of Edmund Burke*, vol. III, ed. George Guttridge. Cambridge: University Press, 1961. A citação entre aspas se encontra, de acordo com os editores, em Platão, *Timeu*, 22. As palavras de Burke a respeito de Robertson não surpreendem, se lembrarmos a elogiosa resenha de Burke (publicada em 1759) sobre a *História da Escócia*, obra que Burke considera “de primeiríssima classe”, realizada por um autor “judicioso” que sabe “estender ou abreviar o relato (*story*) de acordo com a importância e o interesse” dos episódios. Graças a esse método “admirável” e “belo”, o “leitor não se fatiga jamais, e paga o preço mais baixo que se pode imaginar por um máximo de instrução”. *The annual register for the year 1759*, pp.489-90. *Eighteenth Century Collections Online*.

leitor já conhece; passa a uma observação sobre os poderes analíticos a que esse estilo serve; e culmina com o resultado da obra como um todo, que, ao estudar os povos nativos da América, complementa o que Burke chama de *great map of mankind*<sup>7</sup> - nada menos que um quadro ou painel sinóptico do desenvolvimento completo da sociedade humana em cada um dos estágios que levam da barbárie à civilização, e que correspondem ao desenvolvimento das aptidões naturais do espírito. Trata-se, em suma, de uma obra que realiza com êxito o estudo *histórico* (no duplo sentido acima notado) da mente ou natureza humana - que, como sugere Burke, se especificaria a partir de formas de sociabilidade relativamente simples e por toda parte similares entre si (a selvageria, a barbárie e o despotismo admitem pouca variação), até chegar a uma multiplicidade de formas, que, embora tenham o mesmo grau de complexidade, são diferentes na organização e disposição de seus elementos constitutivos (Europa, China).<sup>8</sup>

Nessa trajetória, do mais simples ao mais complexo, realiza-se o programa de uma história especial, cujo objetivo, sublime em sentido retórico, é nada menos que “deter as asas do tempo em seu voo, rumo ao abismo da obliteração” (*history arrests the wings of time in its flight to the gulph of oblivion*).<sup>9</sup> O historiador realiza esse feito ao retratar, com os signos da linguagem, toda uma época, que assim é registrada para a posteridade. Mas não se trata, no século XVIII, de uma época qualquer; por ter acesso ao desenvolvimento integral da natureza humana, a *História* de Robertson conduz à *superação da história como ciência*. Conforme visto, Burke ressalta que “Para traçá-la em cada um de seus estágios e períodos, não é mais preciso recorrer à história; relativamente jovem, ela é um instrutor inapto”. Essas palavras se referem a uma limitação crônica da história civil, que esbarra em trevas sempre que precisa remontar a um passado longínquo, quando os homens ainda não registravam suas transações por meio da palavra escrita. Restringida ao uso avançado da linguagem, a *experiência política* do gênero humano é bastante exígua; ou, como observa Hume, temos “menos de três mil anos de experiência”.<sup>10</sup> Para contornar essa restrição, é preciso recorrer, como faz Robertson, à perspectiva da história natural, que não é *temporal*, mas sim *espacial*. Ao introduzir, no presente, uma configuração social que, na ordem evolutiva das coisas, pertence ao passado, Robertson provoca uma

---

7 Para o símile do “grande mapa da humanidade”, cf. Whithers, 2007, em especial o cap.06.

8 Essa observação se refere à teoria dos estágios do desenvolvimento humano, adotada em sua época por Ferguson, Smith e Millar: em sua marcha rumo à civilização comercial, o gênero humano teria partido do nomadismo, passado pelo pastoreio e a agricultura e chegado por fim à produção manufatureira e à troca do excedente. Burke transpõe esse esquema para formas de organização política que correspondem com mais ou menos exatidão, na experiência, a esses estágios. Cf. Pocock, 2001, II, 17. Pocock não menciona, porém, a origem dessa teoria, nos fisiocratas (Turgot).

9 “History arrests the wings of time in its flight to the gulph of oblivion”. Burke a Michael Smith, s/d, - Burke, 1958.

10 “Da liberdade civil” - Hume, 1985, p.87.

ilusão inversa àquela, evocada por Burke em seu tratado do sublime, que se obtém quando giramos uma tocha acesa e criamos, no ar, um círculo de fogo: a vertiginosa aceleração produz a ilusão de um quadro estático. Já na história, é o quadro estático que oferece a ilusão de um movimento que, contudo, não se desenrola de fato no tempo. A teoria dos estágios admite uma sincronia que é atestada pela experiência (cf. Burke, 1990).

Entende-se agora que o único reparo de Burke à obra de Robertson talvez seja decisivo: “não ter feito justiça a uma ou outra característica própria do selvagem americano”, pela descrição do qual Robertson, em geral, se destaca *positivamente*, assim como ele faz em relação a outros povos mais próximos do ideal civilizado. Burke não esclarece quais seriam esses pontos. Mas podemos arriscar uma hipótese segura, fiando-nos por uma nota inserida nessa passagem da carta de Burke pelo organizador desse volume de sua correspondência. Como observa George Guttridge, a resenha da *História da América* que fora publicada no *Annual register*, jornal editado por Burke, embora fosse “altamente elogiosa”, queixava-se de que Robertson “ignora a eloquência e a poesia dos americanos, qualidades que contam entre as mais notáveis da espécie humana no estado de natureza selvagem”. Essa censura, seja ela ou não da pena de Burke (não há como decidir), é perfeitamente coerente com o teor desta passagem da *Investigação sobre o sublime e o belo*:

Os mais poderosos efeitos da poesia e da música se exibiram e talvez ainda se exibam onde essas artes [da eloquência] só se encontram em estado muito baixo e imperfeito. O ouvinte rústico é afetado pelos princípios que operam nessas artes mesmo quando elas se encontram na condição mais rudimentar, pois não tem habilidade suficiente para discernir defeitos. Mas, à medida que as artes avançam rumo à perfeição, a ciência da crítica avança no mesmo passo, e o prazer dos juizes é frequentemente interrompido pelas faltas que se descobrem mesmo na composição mais consumada (“Dissertation on taste”, Burke, 1990, p.37).

A especial veemência das línguas selvagens se explica pela rusticidade, tanto na expressão quanto na recepção característica de seus usuários. O “avanço das artes rumo à perfeição” apara essas arestas e, ao mesmo tempo em que torna mais delicado o uso da linguagem, aumenta as ocasiões de desprazer, com a aquisição de uma atenção às menores asperezas, e diminui a intensidade dos sentimentos causados pelas palavras, agora que as línguas se tornaram menos persuasivas. Como observa Burke em outra parte da mesma *Investigação*,

línguas muito polidas, elogiadas por sua superior clareza e perspicuidade, geralmente são deficientes em força (*strength*). A língua francesa tem essa perfeição e esse defeito. Enquanto que as línguas orientais e em geral as línguas dos povos mais impolidos, têm grande força (*force*) e energia de expressão (Burke, 1990, V, 7, p.160),

o que parece “natural”, posto que tais povos “não têm senso crítico na distinção das

coisas” e são mais predispostos a “admirá-las”. A proximidade entre as línguas de povos civilizados, mas não-europeus, e as dos selvagens, sugere que tais civilizações estariam mais próximas da selvageria; o que lhes confere a vantagem, no uso de suas línguas, de uma expressividade que dispensa a arte. Isso não quer dizer que entre as línguas mais artísticas estejam *separadas* das mais rústicas, apenas que a distância entre diferentes sociedades é resultado de um processo em que são trabalhados *os mesmos materiais* que se encontram por toda parte. Apesar de tudo o que separa o europeu civilizado do selvagem americano, a disparidade é menor do que parece.<sup>11</sup> Robertson não teria reconhecido essa *identidade* sem a qual a *diferença* que tanto lhe interessa não pode ser avaliada integralmente.

Se a insuficiência a que se refere Burke for mesmo essa, é indispensável mencioná-la, pois um exame mais objetivo da eloquência selvagem teria permitido a Robertson reforçar sua posição contra Rousseau. As línguas “orientais ou selvagens” de que fala Burke têm uma “maneira mais cálida e passional”, o que as torna mais aptas a promover o “contágio das paixões” que ardem no peito de um homem (cf. Burke, 1990, V, 7, p.160). Esse fenômeno é mais comum quando os homens se encontram reunidos, seja para festejar ao redor de fogueiras, seja para deliberar em assembléias. No último capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas*, desenvolvendo um ponto que vinha ruminando desde a *Carta a d’Alembert*, Rousseau afirma que as línguas antigas eram calculadas para o uso em assembléias, eram línguas *livres* já em sua prosódia (cf. Rousseau, 1993). Seria a eloquência selvagem manifestação do “espírito livre” dessas nações? Em certa medida sim, diz Burke: o nativo americano é livre, como livres (e ferozes, e indisciplinados, e inconstantes) eram os bretões e os germânicos na época dos romanos (cf. Gibbon, 2014, pp.107-140). Por isso mesmo, a eloquência oratória antiga, tão elogiada por Rousseau, supostamente moldada às exigências da liberdade das repúblicas de então, além de ser uma arte excelente é também o resquício de um estado de natureza *concreto*, de desordem e violência, ao qual seria melhor dar o nome de *selvageria*, e que continua a ameaçar as sociedades civilizadas, sob a forma do tumulto, da sedição, da facção, e da guerra civil - tão comuns em governos republicanos. Se é verdade, como afirma Rousseau, que as línguas civilizadas são inaptas à oratória, é porque os homens que as falam se acostumaram a algum grau de servidão e aprenderam que a liberdade não é por si mesma um bem. Para tanto, foi preciso que encontrassem o justo valor das artes e ciências, que produzissem riquezas e posses, que tornam mais agradável e mais fácil a convivência entre os homens, mesmo sob uma “tirania”. Podemos nos deleitar com o esplendor da eloquência antiga; mas é bom considerar o preço a ser pago pela

---

11 Analogamente, dirá Burke, “a comparação entre as línguas celta, de um lado, e grega e romana, de outro, mostra que os habitantes da sul da Europa, na Antiguidade, são da mesma raça que os do norte” (Burke, 2008, p.161).

adoção de uma constituição republicana. A história da liberdade, adverte Burke, em uníssono com Robertson, é mais delicada do que às vezes gostaria a nossa robusta imaginação.

## II

Até pela data de sua publicação, a *História da América* não deixa de ser uma fábula acerca das relações entre liberdade e autoridade. Falar do continente americano, em 1777, a partir de uma perspectiva *britânica*, é referir-se, ainda que obliquamente, à situação das colônias inglesas na costa leste da América do Norte, territórios da Coroa que se encontram em pleno estado de secessão. Provavelmente por isso, Robertson não escreve a história das treze colônias, cuja ausência, ao lado daquela da história das colônias portuguesas, faz da parte política da obra uma história da América espanhola. E o que é, aos olhos desse escocês, a conquista da América pelos espanhóis, senão a instauração de um princípio de constituição civil - de liberdade regrada - ali onde tudo o que se encontrava era a liberdade selvagem? Por essa ótica, a secessão das colônias inglesas despontaria como mais um capítulo, em aberto, da tensão entre liberdade e autoridade, que marca a colonização do Novo Mundo pelos europeus (os colonos têm origem europeia, não são nativos).

Não será essa a última vez que a experiência histórica da época da Ilustração oferecerá a oportunidade de testar o esquema histórico delineado por Robertson. Onze anos após a publicação da *História da América*, eclode na França uma revolução que coloca a Burke um desafio muito claro: o da interpretação de um fenômeno histórico inesperado e singular à luz de um esquema geral que se pretende, nas páginas de Robertson, legitimado pela experiência.

A primeira coisa a notar é que a Revolução Francesa ameaça rasgar o grande mapa entrevisto por Burke a partir de Robertson. O que significaria, com efeito, em termos de legibilidade dessa cartografia da civilização, o retrocesso da grande monarquia europeia, símbolo da civilização comercial, a um estado de guerra civil - equivalente, para todos os efeitos, a um regresso ao estado hobbesiano de natureza? Na metáfora de Burke, a cada continente correspondem, com certos ajustes, diferentes estágios do aprimoramento das artes e ciências (América e Oceania selvagens, Ásia bárbara, Europa e China civilizadas). O que fazer quando uma das ciências que é apanágio de homens civilizados - a filosofia - é e torna-se a aparente causa da ruína desse delicado sistema de semelhanças, proximidades e distâncias, ao tornar incerto o lugar da França, e, por decorrência dos Estados vizinhos?

Na primeira de suas inventivas contra a revolução, redigida ainda em 1790 e enviada a um interlocutor anônimo - provavelmente um simpatizante da causa revolucionária, Burke não hesita em atribuir à filosofia em geral - Montesquieu,

Voltaire e Rousseau - a responsabilidade pelos desvarios que ele identifica na conduta da assembleia.<sup>12</sup> Na célebre carta de abril de 1791, elevada à condição de manifesto, é dos filósofos novamente que se trata; em dois registros. Ironicamente, quando Burke diz não ter dúvida de que entre as obrigações dos soldados franceses consta a leitura das páginas de “Voltaire, d’Alembert, Diderot e Helvétius” acerca da imortalidade da alma (o que mostra que ele não estava familiarizado com esses autores); ou bem a sério, quando os iluministas são colocados em contraste desfavorável com a época dourada dos romances de cavalaria:

Não perdemos ainda (não ao que me parece) a generosidade e a dignidade do modo de pensar do século XIV, e tampouco regredimos a selvagens. Não fomos convertidos por Rousseau; não somos discípulos de Voltaire; Helvétius nunca foi popular entre nós. Ateístas não são os nossos pregadores; não temos loucos por legisladores (Burke, 1993, p.86).

É de uma regressão ao estado selvagem, contraposto agora - quem poderia adivinhar (Robertson certamente não) - aos dias de glória do século XIV, que se trata, em última instância, na Revolução. Os agentes desse movimento retrógrado, informa a terceira e última missiva de Burke, publicada em francês em fins de 1791, são os deputados da assembleia nacional,

Que recomendam à sua juventude que estude os inovadores que mais ousaram em matéria de moralidade. Sabemos que os líderes da assembleia disputam entre si, acaloradamente, para saber quem mais se assemelha a Rousseau. Na verdade, todos eles são similares a ele. Apropriaram-se de seu sangue, de seu espírito, de suas maneiras. Estudam-no, folheiam seus escritos e meditam sobre eles..., que se tornaram o cânon e as escrituras santas; e a vida do autor se tornou modelo de toda perfeição (Burke, 2012, pp.43-44).

Apesar do tom um pouco histriônico dessa passagem - uma multidão de deputados que lentamente, pelo poder da leitura, se transformam em réplicas de um filósofo já morto -, Burke tem clareza de qual o problema de tomar Rousseau como modelo a ser seguido pelos líderes da nação. Resenhara, na década de 1760, a *Lettre a D’Alembert* e o *Émile*. Assim como outros críticos, ele parte de uma premissa forte: “No one of the present writers have a greater share of talents and learning than Rousseau”. Colocando-o numa posição excepcional e única, poderá censurá-lo por defeitos tão mais imperdoáveis por parecerem proporcionais à grandeza de seu gênio. “Uma tendência ao paradoxo, que conduz à ruína da instrução mais sólida, uma disposição biliosa levada à beira da misantropia, e uma virtude austera levada à uma ferocidade insociável”, tais são entraves ao afloramento integral de seu gênio. Burke concorda com d’Alembert: a retórica de Rousseau substitui o “solid learning”; a razão

---

12 O texto dessa carta se encontra traduzido em Daniel Lago Monteiro, “Anarquia e Conformação das Coisas: algumas observações sobre revolução, história e linguagem em Edmund Burke” (Monteiro, 2012).

disso é o gosto pelo paradoxo (cf. Pimenta, 2012). Qualidades conspícuas, como o amor pela virtude e uma certa melancolia, têm, para Burke, algo de monstruoso, ao menos no contexto do *Discurso sobre a desigualdade*. Essa “sátira sobre a sociedade civilizada e a instrução” cai bem a uma fantasia engenhosa, mas torna-se nociva para a sociedade ao minar as bases das “noções de certo e errado” e preparar o caminho para o “ceticismo universal” em relação às instituições sociais (Burke, 1759, p.479). O que não impede Burke de encontrar na *Carta a d’Alembert* “de longe a peça mais engenhosa, espirituosa e filosófica já composta a respeito de espetáculos teatrais”. Pois, embora Rousseau não tenha perdido o gosto pelo paradoxo, trata-se de uma obra que pode ser comparada a outras (“esse assunto já foi muitas vezes discutido”) e cujas limitações podem ser apontadas em relação ao que outros autores disseram a respeito. Quando deixa de ser inteiramente original, Rousseau se torna menos extravagante, mais “sólido” ou “filosófico”, menos perigoso, mais legível, instrutivo até (idem, p.480).

Três anos mais tarde, em 1763, Burke continua se admirando do gênio de Rousseau, que em seu “tratado sobre a educação” aborda um tema que é de antemão desinteressante, tradicionalmente saturado de “lugares-comuns” e de observações que Burke considera simplesmente “banais”. Mas Rousseau reserva sempre uma surpresa: “estar a par das noções mais aceitas a respeito de um assunto qualquer é saber quais *não são* as opiniões de Rousseau.” Na *Carta a d’Alembert* o assunto, embora não seja novo, é interessante; no *Emílio*, um assunto batido e desinteressante ganha cores de novidade apenas pelo enfoque escolhido: “em seu tratado sobre a desigualdade entre os homens ele mostra *o seu* homem em estado natural; em *eu* Emílio, trata de educá-lo.” Partindo de um ponto discutível, para não dizer fantástico, o autor redige uma obra “extraordinária” na qual se discerne o “impraticável e o quimérico”, “o censurável e o perigoso”, “o capricho e o paradoxo”, “nobreza e profundo conhecimento”, “o mais sólido sentido”, “instruções da mais útil natureza.” A cena do *Emílio* é diferente, mas nada mudou em Rousseau, cuja “viva imaginação” é extraviada (*borne away*) pelos mais diferentes objetos e cujo “eswtilo exuberante pinta todas as coisas com grande minúcia, e, mesmo assim, como um espírito extraordinário.” Qualidades raras, e difíceis de controlar: “ele nunca sabe onde parar” (essa censura costumava ser dirigida, no século XVIII, ao estilo exuberante das orações de Cícero) (Burke, 1762, pp.225-226).

Burke conclui assim que o inigualável estilo de Rousseau tende a um excesso que parece tão incontrolável quanto genial. A imaginação de Rousseau padece daquela mesma fraqueza do orador que não sabe o que fazer com a fertilidade de sua inventiva, que ela não tem força para sustentar as figuras que introduz em seu discurso. O efeito é fulgurante, como não poderia deixar de ser, e Rousseau ilumina, instiga, provoca, dá o que pensar; sua eloquência ou veemência põe a perder o

sentido das coisas, mas não nos deixa esquecer de que há um sentido nelas, talvez mais complexo do que poderíamos pensar, sem essa experiência única que é a leitura alguns de seus escritos. Mesmo o *Discurso sobre a desigualdade* tem para Burke o valor de premissa, sem a qual o *Emílio* não poderia ter sido composto.

Todavia, o que em Rousseau é visto como defeito, é identificado por Burke na *Investigação* como qualidade. O poder da poesia, diz Burke, é independente da formação de imagens na mente do leitor, ou ao menos de imagens claras e coerentes. Os quadros pintados por Virgílio, se bem analisados, não formam um conjunto sólido de partes relacionadas entre si; “essa estranha composição adquirida a forma de um corpo grosseiro” parece-nos sublime porque corresponde às leis de associação de palavras e idéias na imaginação: “a conexão pictórica não é requerida, pois o que se forma não é uma pintura de fato, o que em absoluto diminui o efeito ad descrição” (Burke, 1990, V, 5, p.156). O quadro de Rousseau não é de fato um quadro real, é a descrição de um estado que não se conheceu, que talvez não tenha existido e que forma um contraste marcante com a atual condição do homem, a ponto de este se tornar irreconhecível nas feições do selvagem. A descrição de Rousseau é retórica, por isso menos clara e exata, mais vaga e sugestiva: “seu objetivo é afetar mais por simpatia do que por imitação, exibir o efeito das coisas na mente do orador, não apresentar uma ideia clara das coisas em si mesmas” (idem, p.157).

Burke condena-o por seus excessos retóricos, não por sua contenção, e dirige a Rousseau uma censura de cunho ciceroniano - “a escassez dificilmente poderia ser mais censurável do que tal abundância” (Burke, 1762, p.225). O efeito nocivo dessa abundância se fará sentir, anos mais tarde, quando esses prolixos tratados de filosofia forem erigidos em manuais de conduta moral e política. E, dentre as mais nocivas de suas mensagens, encontra-se aquela que recomenda o estudo das maneiras do selvagem, não com vistas à compreensão do processo de aprimoramento da natureza humana, mas sim à demonstração da ideia de que a natureza humana é mais descontínua do que parece, menos coerente do que gostariam os filósofos, mais complexa, enfim, do que poderiam suspeitar os historiadores. Burke, arguto, fez mais do que entrever quais seriam os frutos dessa “filosofia frívola” (*philosophie de la vanité*). Entende-se agora que a *História da América* possui ainda uma virtude que poderíamos chamar de *terapêutica*: assegura o leitor perturbado pela retórica de Rousseau de que tudo vai bem, nos domínios da natureza humana, e a frágil imaginação nada tem a temer - a não ser, é claro, que a filosofia se imponha a ela, desvinculada da história. É desse mal que padecem os deputados franceses: uma especulação descolada da experiência. O século dos historiadores filosóficos está pronto para se tornar, com o advento dessa Revolução que é também intelectual, a era da Filosofia da História.

## Referências

- Buarque de Holanda, S. (1974). “‘Prefácio’ a Maria Odila da Silva Dias”. In: *O fardo do homem branco*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasília).
- Buffon, G-L. (2008). «*Des époques de la nature*». In: S. Schmitt (ed.). *Oeuvres de Buffon*. Gallimard/Pléiade.
- Burke, E. (1759). “An account of the books for the year 1759”. In: *Annual register for the year 1759*. Eighteenth Century collections on line.
- \_\_\_\_\_. (1762). “An account of the books for the year 1762”. In: *Annual register for the year 1762*. Eighteenth Century collections on line.
- \_\_\_\_\_. (1958). *The correspondence of Edmund Burke*, vol. I. T. W. Copeland (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1961). *The correspondence of Edmund Burke*, vol. III. George Guttridge (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1990). *Philosophical inquiry into the original of our ideas of the sublime and the beautiful*. Adam Phillips (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Reflections on the revolution in France*. L. G. Mitchell (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2008). *An abridgement of English history*. New York: Cosimo Classics.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Pre-revolutionary writings*. Ian Harris (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Lettre à un member de l’assemblée nationale sur la revolution française et Rousseau*. Patrick Thierry (ed.). Paris: Mille et une Nuits.
- Cícero. (2008). *The republic and the laws*. Translated by Niall Rudd. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Gibbon, E. (2014). *Ensaio de história*. Tradução de P. P. Pimenta. São Paulo: Iluminuras.
- Hargraves, N. (2002). The progress of ambition. Character, narrative and philosophy in the works of William Robertson. *Journal of the history of ideas*, 63(2), pp.261-282.
- Hume, D. (1983). *The history of England from the invasion of Julius Caesar to the Revolution*. 6 vols. William B. Todd (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- \_\_\_\_\_. (1985). *Essays, moral, political, and literary*. E. F. Miller (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- \_\_\_\_\_. (1978). *Philosophical essays concerning human understanding*, ed. fac-símile. Hildesheim/Nova York: Olms Verlag.
- Locke, J. (1978). *An essay concerning human understanding*. P. H. Nidditch (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Monteiro, D. L. (2012). *Anarquia e Conformação das Coisas: algumas observações*

sobre revolução, história e linguagem em Edmund Burke. *Dois Pontos* 8(1), pp.11-22.

Pimenta, P. P. (2012). “O filósofo no espelho. Hume, Rousseau e d’Alembert”. In: *A imaginação crítica. Hume no Século das Luzes*. Rio de Janeiro: Azougue.

Pococok, J. G. (2001). *A. Barbarism and religion vol. 2. Narratives of civil government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Prado Jr., B. (2008). *A retórica de Rousseau*. São Paulo: CosacNaify.

Robertson, W. (1762). “A view of the progress of society”. In: *The history of Charles V (1762)*. *Eighteenth Century Collections online*.

\_\_\_\_\_. (1977). *The history of America (1777)*. *Eighteenth Century Collections online*.

Rousseau, J. J. (1981). *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. Braunstein (ed.). Paris: Nathan.

\_\_\_\_\_. (1993). *Essai sur l’origine des langues*. Catherine Kintzler (ed.). Paris: Flammarion.

Stewart, D. (1802). *Account of William Robertson*. In: *The works of William Robertson*. 2ª ed. Londres.

Whiters, C. J. (2007). *Placing the Enlightenment: thinking geographically about the age of reason*. Chicago: University of Chicago Press.

Recebido em: 15.08.2016

Aceito em: 21.11.2016

# Rousseau racionalista: três leituras

The rationalist Rousseau: three readings

Emanuele Tredanaro

emanuele.tredanaro@dch.ufla.br  
(Universidade Federal de Lavras, Minas Gerais, Brasil)

**Resumo:** “*Rousseau est-il rationaliste?*”. Essa pergunta abre a primeira das análises que Robert Derathé dedica ao genebrino. Derathé insere-se em um debate já amadurecido durante aproximadamente quatro décadas, e impulsionado explicitamente por Ernst Cassirer, cujas teses Eric Weil levará às últimas consequências. Cumpriremos aqui uma incursão nas interpretações que Cassirer, Derathé e Weil propõem acerca do racionalismo de Rousseau, apontando para a peculiaridade das conclusões às quais chega cada um deles, embora todos compartilhem a recusa de ler Rousseau como mero *philosophe de la sensiblerie*. Nessa perspectiva, o confronto com o kantismo tornar-se-á essencial para entendermos a fecundidade das três leituras.

**Palavras-chave:** Rousseau; Cassirer; Derathé; Weil; racionalismo.

**Abstract:** “*Rousseau est-il rationaliste?*”. This question opens the first of the analyses that Robert Derathé dedicates to the Genevan. Derathé fits into a debate already matured in nearly four decades, and explicitly stimulated by Ernst Cassirer, whose thesis will be brought to the last consequences by Eric Weil. Here we will do a foray in the interpretations that Cassirer, Derathé and Weil suggest about Rousseau's rationalism, pointing to the peculiarity of the conclusions to which each of them comes, although all of them share the refusal to read Rousseau as a mere *philosophe de la sensiblerie*. In this perspective, the comparison with the Kantianism will become essential to understand the fecundity of the three readings.

**Keywords:** Rousseau; Cassirer; Derathé; Weil; rationalism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i3p107-128>

Em 1853, no terceiro tomo de seu *Système de Politique positive*, ao pronunciar sua crítica explícita à *école politique* de Rousseau - definida como declamatória, incapaz de construir qualquer coisa, portanto anárquica e fadada à instauração da desigualdade -, Comte acaba reconhecendo, no entanto, que, mesmo “possuindo apenas uma doutrina aparente”, o *Contrat social* durante os anos da Revolução francesa “inspirará maior confiança e veneração do que aquela que a Bíblia e o Alcorão jamais obtiveram” (Comte, 1853, III.vii, pp.596-597). A observação de Comte torna-se, para nós, interessante basicamente por um motivo: por ela ser paradigmática. Pois, sem que seja esta a intenção do autor (ou exatamente por não ser esta a sua intenção), a crítica de Comte retoma, ao salientá-la, a eficácia do pensamento político rousseauiano. E nem tanto pelo que Comte diz em sua constatação final

acerca da fortuna política do *Contrat* durante a Revolução; mas, em primeiro lugar, performaticamente, pelo que a leitura de Comte representa por si mesma, isto é, mais uma das leituras possíveis de Rousseau. Aliás, é exatamente o tom peremptório usado por Comte a mostrar em que consiste a constante da fortuna de Rousseau: a deliberada ambiguidade ínsita no próprio texto de Rousseau, o qual assim se presta à multiplicidade mais variada de interpretações, até as mais radicais ou peremptórias ou hiperbólicas, como justamente a de Comte. De resto, não é preciso lembrar o que é notório, isto é, que desde o início foi possível puxar a proposta política de Rousseau para tudo quanto é lado.<sup>1</sup>

Se estiver corroborada a ideia de que a influência do pensamento político de Rousseau se deve, em última instância, a certa indeterminação e abertura que o próprio Rousseau alimenta, gostaríamos então de mostrar como tal ideia tenciona o texto rousseauiano não somente quanto às oscilações de seu conteúdo, mas ao mesmo tempo com relação ao *modus philosophandi* aí em ação. É nesse intuito que pretendemos resgatar a talvez mais relevante controvérsia exegética acerca do método de investigação de Rousseau, a relativa ao papel de sentimento e racionalidade na elaboração da filosofia rousseauiana, controvérsia, esta, que converge com aquela por sua vez relativa à possibilidade de identificar em Rousseau um pensador sistemático. Mais detidamente, visando mostrar alguns possíveis desdobramentos desse debate, e propor algumas observações a tal propósito, abordamos aqui as propostas interpretativas que Cassirer, Derathé e Weil apresentam na primeira metade do século XX.

Antes de tudo, é oportuno lembrarmos que a querela entre os intérpretes que veem em Rousseau um filósofo errante cujas especulações são guiadas pelo sentimento, e os que em Rousseau encontram um pensador racionalista e sistemático, representa o legado hermenêutico mais consistente que a veiculação do pensamento rousseauiano na Alemanha do século XVIII transmite ao século XX. Como justamente aponta Cassirer,

esta imagem tradicional [de Rousseau] formou-se historicamente através da “Época do Gênio” e do romantismo. Na Alemanha foi a geração do “Sturm und Drang” que viu em Rousseau seu progenitor e padroeiro. Essa geração o considerou como o profeta de um novo evangelho da natureza e como o pensador que redescobriria a potência

---

<sup>1</sup> Durante a Revolução, por exemplo, Rousseau inspirou tanto Robespierre, Saint-Just, e, posteriormente, Babeuf, bem como foi aproveitado por conservadores como Du Theil, e até reacionários como Lenormant e Ferrand. Em época imperial, para Constant, o *Contrat social*, embora não fosse mais reimprimido, era a fonte do despotismo tanto revolucionário quanto napoleônico; por sua parte, Napoleão atribuía à obra-prima de Rousseau o surgimento do anarquismo revolucionário. E, após a Restauração, à mencionada leitura de Comte, por exemplo, se contrapunha a libertária de Victor Hugo ou a de Engels, que encontrava na análise rousseauiana o sinal da benéfica difusão da peste dialética. O esquema se repete no século XX, ao longo do qual Rousseau é lido, por exemplo, seja em chave radicalmente liberal por Popper, seja em chave liberal-democrática por Rawls, seja em chave comunitarista por Nisbet.

originária de emoções e paixões, e as libertara de qualquer constrição, da constrição das convenções assim como daquela da “razão”. Também a crítica moderna não infreqüentemente aceitou essa interpretação e embasou nela todas as acusações contra o visionário, sonhador e entusiasta Rousseau (Cassirer, 1945, p.13).

Quando Cassirer se refere à “crítica moderna”, ele está apontando não apenas para a exegese rousseuniana da última parte da modernidade, mas também para a que se desenvolve daí até a época a ele contemporânea. Cassirer formula essa sua avaliação no ensaio de 1939, *Kant und Rousseau*.<sup>2</sup> Na verdade, trata-se da retomada de motivos historiográficos e sugestões interpretativas propostos desde *Kants Leben und Lehre* de 1918 e, novamente, no mais amplo ensaio sobre Rousseau de 1932, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, que, por sua vez, reelabora os temas da conferência parisiense de 27 de fevereiro do mesmo ano, *L'unité dans l'œuvre de J.-J. Rousseau*. Cassirer mostra como o mencionado direcionamento em sentido romântico da exegese rousseuniana alemã, ao fim do século XVIII, se insere na mais geral virada filosófica que se contrapõe à *Aufklärung*, retomando exigências interpretativas até então colocadas em segundo plano pela inicial recepção alemã de Rousseau.

Na década de 60 do século XVIII, naquele período crucial pela influência de Rousseau sobre Kant, sua doutrina [de Rousseau] foi enxergada sob outra luz. Para esse período Rousseau não foi em primeira instância o restaurador dos direitos das emoções, o apóstolo da “sentimentalidade”; ele foi, como Kant o denomina, o “restaurador dos direitos da humanidade”. Não apenas Kant, mas Lessing também exprimiu o mesmo juízo (Cassirer, 1945, p.13).

Graças a Lessing e Kant, e em geral à sensibilidade cultural estimulada pela *Aufklärung*, são o valor moral do homem e o respeito pela virtude que desde logo assumem centralidade, segundo Cassirer, na primeira e mais imediata recepção de Rousseau na Alemanha contemporânea aos escritos do filósofo genebrino. Torna-se paradigmática nesse sentido até uma obra que posteriormente será tomada como modelo de glorificação do sentimento e da paixão, *La Nouvelle Héloïse*.<sup>3</sup> A energia que inflama o amor de Julie para Saint Preux, afinal, torna-se meio para assinalar o conflito constante entre paixão e virtude, o qual revela a verdadeira natureza do

---

2 O ensaio, escrito em 1939 durante seu exílio em Göteborg, representa a primeira obra póstuma de Cassirer, sendo publicado, traduzido para o inglês, em Princeton, no próprio ano da morte do autor, em 1945, junto com outro ensaio *Goethe and the Kantian Philosophy*, escrito em 1944. A publicação estava planejada há tempo, como confirma o prefácio que Cassirer escrevera para a edição americana, em outubro de 1944, já em solo estadunidense. Ao justificar a coletânea, Cassirer acaba explicando o intuito sistemático dos dois ensaios no interior de sua produção filosófica: “Os dois ensaios deste pequeno livro abordam assuntos diferentes, mas têm um tema em comum. Eles tentam esclarecer, a partir de diversas perspectivas, a cultura do século XVIII e o “clima de opinião” - por usar o termo de Whitehead - do qual surgiu essa cultura. Abordei esse tema mais detalhadamente em meu livro *Die Philosophie der Aufklärung*. Enquanto estou preparando uma nova edição revista desta obra para o inglês, que aparecerá em breve, espero que estes ensaios possam ser lidos como uma espécie de introdução ao mais amplo volume” (Cassirer, 1945, p.XVII).

3 Acerca da recepção de *La Nouvelle Héloïse*, cf. Taylor, 1963, Attridge, 1974 e Labrosse, 1985.

homem como ser híbrido.

Sabia-me bem nascida e entregava-me a minhas inclinações, gostava de refletir e fiava-me em minha razão; não podendo conciliar o espírito do evangelho com o do mundo, nem a fé com as obras, escolhera um meio termo que contentava minha vã sabedoria; possuía máximas para crer e outra para agir; esquecia num lugar o que pensara em outro, era devota na Igreja e filósofa em casa (...). Um feliz instinto leva-me ao bem, uma violenta paixão se levanta, tem suas raízes nesse mesmo instinto: que farei para destruí-la? Da consideração da ordem extraio a beleza da virtude e sua bondade da utilidade comum; mas que significa tudo isso diante meu interesse particular e o que, no fundo, me importa mais, minha felicidade a expensas do resto dos homens ou a felicidade dos outros a expensas da minha? (...) Enfim, se o caráter e o amor do belo estiverem gravados pela natureza no fundo de minha alma, terei uma regra até eles não forem desfigurados. Mas como assegurar-me de que conservarei sempre em sua pureza essa efígie interior que não possuí, entre os seres sensíveis, um modelo ao qual possa ser comparada? Não sabemos que as afeições desordenadas corrompem o juízo assim como a vontade, e que a consciência se altera e se modifica insensivelmente em cada século, em cada povo, em cada indivíduo, segundo a inconstância e a variedade dos preconceitos? (NH [parte III, carta 18], OC II, p.357-358; p.315).<sup>4</sup>

É através da ênfase na capacidade de o homem se reconhecer, aceitar e orientar a partir de sua consciência da tensão natural que o anima, que - segundo Cassirer - sobretudo Kant encontra em Rousseau o pensador que, melhor que os outros, soube atribuir à dignidade moral do homem sua merecida centralidade e primazia: os belos sentimentos do coração podem vacilar, enquanto a vontade sublime se assenta na firmeza da razão.

Através dessa impostação de sua reconstrução histórico-filosófica, Cassirer não apenas resgata a leitura racionalista de Rousseau, por assim dizer, a mais “original” e fiel, mas, sobretudo, acaba mostrando que aquele primeiro debate torna-se de fundamental importância para entendermos o debate do início do século XX, em que o principal eixo da querela iluminista-romântica acerca da exegese rousseauiana se renova, ao se relacionar à questão da sistematicidade do pensamento de Rousseau. Ainda em 1939, na resenha da literatura crítica filosófica dos anos 1937 e 1938, *Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert*, publicada em ocasião do terceiro centenário do *Discours de la Méthode*, Cassirer explicitamente retoma também a relação entre a controvérsia apenas mencionada e a da unidade sistemática da filosofia de Rousseau. Ao citar os mais recentes e louváveis trabalhos da época, Cassirer admite que,

---

<sup>4</sup> Cf. também as palavras de Julie após a resposta de Saint-Preux: “Pois o coração nos engana de mil maneiras e só age por um princípio sempre suspeito, mas a razão não tem outra finalidade a não ser o bem, suas regras são seguras, seguras, fáceis na conduta de vida, e nunca se perde a não ser nas inúteis especulações que não são feitas para ela (NH [parte III, carta 20], OC II, p.370; p.326). As citações de Rousseau baseiam-se nas obras completas publicadas pela editora Gallimard, valendo as abreviaturas aqui explicitadas nas referências bibliográficas.

embora todo o trabalho até aqui cumprido, a verdadeira questão fundamental ainda parece não ser: *Em que* consiste a doutrina filosófica de Rousseau; mas, sim: *Se* em geral se dá tal doutrina. Se aceitarmos a imagem que muitos intérpretes delinearam da personalidade de Rousseau e de seu desenvolvimento espiritual, temos que responder negativamente a essa pergunta. Conforme essa imagem, na obra de Rousseau não está presente algum traço unitário do pensamento; a obra de Rousseau apresenta-se apenas como a expressão de disposições pessoais, que mudam e assumem todas as mais variadas nuances, dependendo do objeto considerado e das particulares circunstâncias de vida (Cassirer, 1939, p.77).

Nesse sentido, nos parece que a posição de Derathé, embora não se distancie da de Cassirer no que diz respeito à análise inicial, difira em seu desdobramento. Em seu célebre livro de 1948, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Derathé recorda que,

a não ser que concluamos que seus escritos [de Rousseau] são cheios de incoerência, é preciso admitir (...) que suas contradições são puramente verbais, e procurar, além da discordância aparente das fórmulas, o verdadeiro pensamento do autor. É o que fazem seus intérpretes melhores. O leitor não espantará ao vê-los se dividirem em dois grupos: uns se esforçando em mostrar que, a despeito das inúmeras fórmulas racionalistas, a doutrina, assim como o método de Rousseau, é de inspiração sentimental; os outros afirmando que o apelo ao sentimento não impede Rousseau de permanecer essencialmente racionalista (Derathé, 1948, p.4).

Como Cassirer, Derathé também opta por uma interpretação sistemática do pensamento rousseauiano, assim como relaciona o caráter unitário da doutrina a um método de investigação que não seja rapsódico ou volúvel, conforme a representação romântica. O próprio Rousseau oferece uma interpretação de seu pensamento como desde o início definido de uma vez por todas quanto a seus eixos:

Escrevi sobre diversos assuntos, mas sempre segundo os mesmos princípios: sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas, e, se quiser, as mesmas opiniões. Juízos contraditórios, no entanto, foram feitos sobre meus livros, ou, antes, sobre o autor de meus livros, porque fui julgado pelos assuntos de que tratei muito mais do que por meus sentimentos (LCB, OC IV, p.928; p.40).

Ao contrário de Cassirer, porém, Derathé compatibiliza tal unidade sistemática doutrinária e metodológica seja com a interpretação sentimentalista de Rousseau seja com a racionalista. Mais especificamente, Derathé detém-se, para o grupo dos sentimentalistas, à análise de Pierre-Maurice Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, de 1916, e, para o grupo dos racionalistas, à análise de Georges Beaulavon, *La philosophie de J.-J. Rousseau e l'esprit cartésien*, de 1937, assim como à de André Ravier, *L'Education de l'homme nouveau*, de 1941.<sup>5</sup> Parece-nos que é justamente à

---

<sup>5</sup> Derathé atribui à primeira tendência interpretativa os trabalhos de Léon Brunschvicg, *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927), Pierre Lasserre, *Romantisme français* (1908), e Jacques Maritain, *Trois réformateurs* (1925), assim como a posição de Victor Basch; enquanto refere à segunda, entre os outros, os trabalhos de Harald Höffding, *Jean-Jacques Rousseau et sa*

assunção de compatibilidade entre a unidade sistemática do pensamento de Rousseau e o sentimento como motor de investigação filosófica, que deve ser atribuída a peculiaridade da sugestão hermenêutica de Derathé. Como Cassirer, Derathé também recusa sem meios termos a tentativa de apresentar Rousseau como o campeão do mero sentimento. Todavia, a partir da possibilidade de inserir também o sentimento dentro de um sistema unitário, Derathé aceita - e, como veremos sob certas condições mantém - a ideia de que sentimentalismo e racionalismo possam coexistir sem provocarem contradição. É nesse sentido que Derathé, mesmo simpatizando com a análise de Beaulavon, que resulta “decisiva” na controvérsia, não pode não constatar a necessidade de “completar e, sobre certos pontos, retificar” a dita interpretação. Se, de um lado, a Beaulavon há de se reconhecer o mérito de “ter mostrado que em Rousseau não há uma oposição, mas “uma constante colaboração entre sentimento e razão”” (Derathé, 1948, p.7), de outro lado, segundo Derathé, não é possível ignorar a cartesianização que Beaulavon faz de Rousseau, ao entender tal colaboração entre sentimento e razão univocamente no sentido do esclarecimento do sentimento por parte da razão. Nem parece satisfatória para Derathé a posição de Ravier, o qual, embora se afaste da tese de Masson - do mesmo modo que Beaulavon e Derathé -, e embora se distancie parcialmente da tese de Beaulavon - do mesmo modo que Derathé -, se limita a reconhecer o equilíbrio existente entre sentimento e razão, sem tomar partido, afinal, sem explicar como tal equilíbrio se realiza, coisa que lhe impede de ler Rousseau como propriamente racionalista, conforme a pretensão de Derathé.

A interpretação da relação entre sentimento e razão no que diz respeito à doutrina e ao método rousseauianos, então, não pode privilegiar, segundo Derathé, uma visão meramente sentimentalista, nem a simples constatação da coexistência de sentimento e razão que ou leve de fato à redução do primeiro à segunda, ou negligencie fundamentar a justaposição.

O pensamento profundo de Rousseau - nota Derathé - seria, na verdade, que não há sã razão em um coração corrompido, e que a consciência mesma deve servir de princípio ou de regra para a razão, a qual, sem esse guia, risca de “extraviar-se de erro em erro” e de engendrar os piores sofismas. Nesse sentido a pureza do coração seria a condição da reta razão (Derathé, 1948, p.7).

Cassirer, de sua parte, já antecipava as perplexidades e, de certa forma, as conclusões de Derathé, de modo particular ao se debruçar justamente sobre a análise de Beaulavon. Na resenha de 1939, Cassirer dedica a Beaulavon o seguinte comentário tanto explícito quanto autocelebrativo:

---

*philosophie* (1912), Émile Durkheim, “*Le Contrat social*» de Rousseau (1918) e *La “Pédagogie» de Rousseau* (1919), D. Parodi, *La philosophie religieuse de Rousseau* (1912), e Albert Schinz, *La Pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes* (1917) (cf. Derathé, 1948, pp.5-6).

Nós concordamos com tais conclusões em todos os pontos essenciais e encontramos nelas confirmação de nossa própria interpretação do caráter fundamental da filosofia da religião de Rousseau (cf. *Arch. Für Gesch. d. Philos.*, vol. 41, p.504ss. [Cassirer, 1932, pp.78ss.]). Mas não acreditamos que seja correto aproximar tanto Rousseau e Descartes, como ocorre no ensaio de Beulavon (...) Pois, a razão de Descartes é e permanece sobretudo a razão *teorética*, cujo grande modelo é a matemática (...), mas a razão à qual [Rousseau] apela e cujos direitos sustenta é a “razão prática”. Seu caminho [de Rousseau] aponta muito mais para Kant do que reenvia para Descartes (Cassirer, 1939, pp.78-79).

A crítica cassireriana a Beulavon, todavia, se bem que conduzida na mesma direção da de Derathé, está voltada a uma conclusão apenas próxima à deste último, nos mesmos moldes que já ressaltamos, apontando para as distinções sutis existentes na maneira de os dois intérpretes fundamentarem sua opção hermenêutica em prol de uma leitura racionalista de Rousseau. Para Cassirer, ao contrário de que para Derathé, não parece haver alguma ressalva, devendo-se entender o racionalismo de Rousseau como imediatamente antissentimentalista. Não há, em outros termos, alguma cláusula de salvaguarda ou de resgate para elementos que reenviem à esfera sentimental. Conseqüentemente, a recusa de parte de ambos os intérpretes da aproximação do racionalismo de Rousseau ao de Descartes, também acarreta, nas conclusões, a distinção proposta no nível das premissas. Para Cassirer,

o “instinto divino”, como ele [Rousseau] descreve o consciência moral, é para este de uma espécie e origem diferente de todas as verdades que o pensamento puro pode nos fornecer. Nem o sentimento e a paixão, nem o pensamento abstrato são capazes de enxergar a sua [do saber moral] natureza e origem. Na explicação do “fenômeno originário” religioso-moral, da “voz imortal e divina” da consciência, fracassa segundo Rousseau tanto o “sentimentalismo” como o “intelectualismo”. O primeiro não consegue explicar a liberdade, a “espontaneidade” do eu; o segundo desentende essa espontaneidade, procurando sua raiz no pensamento puro, ao invés de que na vontade (Cassirer, 1939, p.79).

Ambos os intérpretes, o alemão e o francês, acabam retomando o apelo à consciência, como noção crucial para a explicação do racionalismo de Rousseau. E ambos reconhecem que a consciência refere-se diretamente ao âmbito prático, Cassirer com todas as letras, Derathé de maneira menos explícita, mas igualmente clara, pois os erros e sofismas mencionados são os que nos levam não ao desentendimento de verdades teóricas, mas à falha moral em nossas ações. Mas tal correspondência das interpretações revela-se apenas verbal, como confirmado pelos dois intérpretes. Para Cassirer são eminentemente a filosofia do direito e a filosofia política de Rousseau a mostrarem o desentendimento profundo da proposta rousseauiana, quando lida em chave sentimentalista, pois

ele [Rousseau], que foi o verdadeiro campeão do sentimento e dos “direitos do coração”, em sua teoria do direito e do Estado refuta resolutamente a primazia do sentimento. Para as instituições jurídicas e políticas ele tem que procurar uma

fundamentação diferente, pois, em sua concepção, elas são formas da vontade submetidas a uma lei peculiar, a uma legalidade *sui generis*. Está na natureza do Estado dever visar não à fusão dos sentimentos em uma unidade, mas ao contrário à unificação dos atos de vontade, direcionando-os a um objetivo comum (Cassirer, 1945, p.30).

A filosofia jurídico-política de Rousseau exemplifica paradigmaticamente seu método racionalista, já que, se, como dito anteriormente, não se tratar nem de sentimentos e paixões, nem da razão teorética, mas sim da consciência como voz da livre vontade do homem, de um lado, Rousseau estaria se deparando - em termos kantianos - com o caráter formal da vontade, isto é, com a vontade em geral (*überhaupt*), despojada de qualquer conteúdo material empiricamente determinado que caracteriza sentimentos e paixões; de outro, tratar-se-ia não mais da espontaneidade do intelecto que quer conhecer os objetos através de suas regras lógicas, mas da espontaneidade da razão que, enquanto puramente prática, agora visa unicamente mover a si mesma por si mesma, isto é, determinar suas deliberações e ações pela sua própria mera forma. “Esse entusiasmo pela lei como “voz universal” perpassa todos os escritos políticos e esboços de Rousseau” (Cassirer, 1945, p.45), acrescenta Cassirer. Apenas lembremo-nos das palavras de Rousseau no *Discours sur l'économie politique*:

Como é possível que todos obedeçam, embora ninguém assuma a posição de ordenar? Que todos sirvam, sem que haja senhores, e sendo mais livres ainda quando, em aparente sujeição, cada um só perde da sua liberdade a parte que pode ser prejudicial a outrem? Devemos essas maravilhas à Lei. É somente à Lei que os homens devem a Justiça e a Liberdade. Ela é esse órgão salutar da vontade geral que institui, no direito civil, a igualdade natural dos homens. É essa Voz celestial que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública, ensinando-o a agir de acordo com as regras do seu próprio julgamento, e a não se conduzir de forma inconsistente consigo mesmo. (EP, OC III, p.248; p.11).<sup>6</sup>

Nós poderíamos acrescentar que tal entusiasmo pela lei da liberdade como voz universal perpassa também a leitura de Rousseau em chave kantianamente racionalista e sistemática por parte de Cassirer, o qual, exatamente nesse sentido, interpreta também a filosofia da religião, ponto nevrálgico da querela.<sup>7</sup> À primeira vista, não tem como negar o papel do sentimento ao recordarmos a posição de Rousseau a favor da fundamentação da religião na escuta da voz de Deus em nosso coração, contra qualquer doutrina e tradição positiva. Nesse sentido cabe uma

---

<sup>6</sup> Rousseau repetirá essas palavras, quase ao pé da letra, na primeira versão do *Contrat social*, o assim chamado *Manuscrit de Genève* (cf. MG [I.vii], OC III, p.310; p.143).

<sup>7</sup> Lembremos que a interpretação sentimentalista de Masson estava embasada e focada nos escritos de filosofia da religião de Rousseau. O próprio Cassirer, mesmo reconhecendo Masson ter escrito “a mais exaustiva exposição que a teoria da religião recebeu”, não deixa de salientar que, “porém, a crítica moderna provou com argumentos irrefutáveis que ela não consegue provar sua tese central” (Cassirer, 1945, pp.43-44).

possível objeção: “Realmente - nota Cassirer - pode o coração nos mostrar o caminho para aquela única religião original, natural, que Rousseau procura e quer ensinar? (...) Essa objeção seria irrefutável, se Rousseau, como filósofo da religião, não fosse nada mais que o profeta da sentimentalidade” (Cassirer, 1945, p.46). Efetivamente parece que nos encontramos em um beco sem saída: se aceitarmos uma fundamentação rigorosamente sentimentalista da religião, não conseguimos explicar como o próprio Rousseau pode identificar no coração a origem unívoca e necessária - ou seja, universal - da religião, contra a multiplicidade e particularidade das doutrinas positivas; se, ao contrário, aceitarmos a ênfase que o próprio Rousseau põe na religião originária e natural, portanto necessária e universal, como a única que possa legitimamente guiar nossas ações, não conseguimos salvaguardar uma fundamentação sentimentalista da religião, isto é, sujeita à volubilidade das paixões. Para Cassirer, podemos abrir mão tranquilamente da primeira estratégia argumentativa, pois sua premissa conduziria realmente à contradição: como visto, assumir, nos moldes românticos, a volubilidade do sentimento - e agora, de maneira mais específica, do coração - como fonte da filosofia de Rousseau, acaba conflitando com qualquer tentativa de síntese, e leva, em última análise, à incoerência interna da própria filosofia rousseauiana. A segunda estratégia apresenta uma contradição que, enquanto aparente, pode ser superada, pois, em nome e em vista da coerência interna do sistema rousseauiano, deixa aberta a possibilidade e indica a necessidade de redefinição do significado de sentimento, a saber, como apelo à consciência da razão pura prática.

A sua [de Rousseau] religião do “*sentiment*” não pretende ser de modo algum uma religião da “sentimentalidade”. Pois, aqui também aplica-se o mesmo critério: o critério da liberdade. No mero sentimento, no prazer e na dor, nas paixões que agitam o homem, este é determinado pelo exterior, ele se sente sujeitado e entregue a elas. Mas há uma esfera em que essa passividade cessa imediatamente, e só lá encontramos aquele verdadeiro eu, portador do sentimento religioso. Nesse ponto, Rousseau transcende as limitações da psicologia sensualista. O eu não é um dado dos sentidos e jamais pode ser concebido como simples produto dos dados dos sentidos. Ele é atividade originária e a única evidência de tal atividade disponível ao homem. Essa espontaneidade do eu, não sua receptividade, é o sigilo do divino. A quem não é capaz de pensar em si mesmo como em um ser livre, está impedido qualquer acesso a Deus (Cassirer, 1945, pp.46-47).

A redefinição proposta por Cassirer da noção rousseauiana de sentimento consiste - nos parece - em sua racionalização em sentido puro prático, como confirmado notadamente pela segunda parte do argumento: é nossa autoconsciência imediata e evidente de sermos seres espontâneos e livres que nos permite o reconhecimento do divino em nós, sob a forma da lei moral, representação universal, necessária e objetiva de nosso eu como mera forma de atividade. Analogamente, na concepção rousseauiana da religião, a vontade como poder (*Vermögen*) independente da sensibilidade, portanto autônomo, torna-se condição necessária

para o reconhecimento da “voz da alma”:

Nenhum ser material é ativo por si mesmo, mas eu o sou. Por mais que me contradigam quanto a isso, sinto-o, e esse sentimento que fala a mim é mais forte que a razão que o combate. Tenho um corpo sobre o qual os outros agem e que age sobre eles; essa ação recíproca não é duvidosa, mas minha vontade é independente dos meus sentidos; consinto ou resisto, sucumbo ou sou vencedor, e sinto perfeitamente em mim mesmo quando faço o que quis fazer ou quando apenas cedo à minhas paixões. Tenho sempre o poder de querer, não a força de executar. Quando me entrego às tentações, ajo conforme o impulso dos objetos externos. Quando me censuro por tal fraqueza, só ouço a minha vontade; sou escravo por meus vícios e livre por meus remorsos; o sentimento de minha liberdade só se apaga em mim quando me depravo e enfim impeço a voz da alma de se elevar contra a lei do corpo (E [IV, *Profession de foi*], OC IV, pp.585-586; p.395).

Nesse sentido, Cassirer não deixa de ressaltar que para Rousseau, afinal, coração, voz interior e instinto divino representam apenas aspectos de um único elemento fundacional tanto da experiência religiosa quanto da moralidade toda: a consciência, como expressão do princípio puro prático de um ser limitado, mas inteligente e livre.

Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de perder-me de erro em erro com o auxílio de um entendimento sem regra e uma razão sem princípio (E [IV, *Profession de foi*] OC IV, pp.600-601; pp.411-412).

Trata-se daquela mesma consciência que permite compreendermos a necessidade de submeter nossa liberdade particular à lei de liberdade, para que possamos nos afirmar como verdadeiramente livres, tanto na relação interna que instauramos conosco mesmos, como nas relações externas com nossos semelhantes (cf. Cassirer, 1945, p.47).

Esse tipo de conclusão não convence a Derathé, que objeta a Cassirer aquele mesmo vício interpretativo que este questionava a Beaulavon. Segundo Derathé, é preciso conceder a Cassirer o mérito de apontar claramente para a questão crucial, isto é: uma vez aceita a definição rousseauiana de consciência como sentimento, entender como interpretar tal sentimento todo peculiar, que, ao distinguir-se dos dados dos sentidos, de sentimentos e paixões particulares, garante a todos os homens um sentir unívoco e comum. Todavia, ao mesmo tempo, é igualmente necessário reconhecer que o sentimento da consciência, por definição, não é assimilável à razão. De resto, o próprio Rousseau lembra que “Saint Preux faz da consciência moral um sentimento e não um juízo, o que é contra as definições dos filósofos” (NH [VI, carta 7], OC II, p.683; p.587).

Derathé, então, entende perfeitamente o cerne da operação interpretativa de Cassirer, para o qual “trata-se de reduzir o hiato entre consciência e razão”. De outro lado, porém, Derathé não pode não ressaltar que “a sua interpretação [de Cassirer], que acaba identificando-as [consciência e razão] e lembra portanto a de Beaulavon, apresenta o grave inconveniente de inclinar Rousseau para uma teoria que ele [Rousseau] explicitamente combateu, ao formular sua própria concepção da consciência, a saber, o intelectualismo” (Derathé, 1948, p.189). Em outros termos, Cassirer, em nome de um rigoroso espírito de sistema, “ao pretender fazer de sua doutrina [de Rousseau] uma espécie de kantismo *ante litteram*, acaba desnaturando-a ou mutilando-a” (idem, p.188).

Mas em que consiste o caráter intelectualista que Derathé contesta na interpretação de Cassirer? Não vimos que, ao explicar a consciência como voz divina de nosso coração, Cassirer explicitamente a refere à razão pura prática, à forma da vontade? Derathé, no entanto, atentamente nota como, para Cassirer, em última instância, a consciência em Rousseau, ao ser lida através de Kant, mesmo como expressão pura prática da razão, não pode deixar de compartilhar com esta sempre também sua atividade judicativa. Além desse destaque ser confirmado por palavras explícitas de Cassirer em *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* (cf. Cassirer, 1932, p.76) e indiretamente, como visto, na passagem cassireriana contra o psicologismo sensualista, nos parece aderente e fiel ao pensamento kantiano, em que o binômio *principium dijudicationis* e *principium executionis* aparece desde a década de 1770 (cf. Ethik Menzer, p.50). O caráter de causa determinante com relação à vontade e o caráter de (re)conhecimento imediato de nossa natureza (de nossa *ratio essendi*) como transcendentalmente livre, se encontram ao mesmo tempo distinguíveis e ligados de maneira indissolúvel na espontânea atividade prática da razão que Kant chama de consciência. Derathé, ao objetar a Cassirer uma interpretação de Rousseau exacerbadamente kantista, aponta - justamente, a nosso ver - para uma aplicação indevida de um aparato teórico a outro sensivelmente diferente, ou seja, questiona uma aproximação entre consciência e razão - embora prática - tão forte que acaba na identificação delas e, portanto, em uma desnaturação da proposta de Rousseau. Na verdade, como visto, não apenas uma desnaturação, mas também uma mutilação, pois consequência da interpretação de Cassirer seria a necessária unidade indistinta do viés sentimental e do racionalista.

Não podemos aceitar sem reserva uma conclusão tão radical - afirma Derathé. Bem concordamos que haja em Rousseau uma moral de inspiração racionalista, uma pura moral da lei; mas não se trata senão de um aspecto de seu pensamento. (...) Do lado da moral da virtude (...) Rousseau manteve uma moral da bondade, que parecia-lhe menos sublime mas muito mais eficaz! Ele não acreditava que o homem fosse tão forte ao ponto de ficar constantemente submetido à lei da virtude: eis porque pareceu-lhe necessário que a natureza viesse de certo modo suprir as falhas de nossa

vontade (Derathé, 1948, p.187).

Se o caminho para a lei da virtude se dá através da atividade racional do ser humano, a lei natural da bondade se apresenta para nós com o “caráter de legado primitivo ou de conhecimento imediato” (Derathé, 1948, pp.189-190), que guia nossa atividade racional, sem implicar por sua vez qualquer atividade judicativa. Ainda na *Profession de foi du vicaire savoyard*, Rousseau afirma com todas as letras a distinção entre consciência, como sentir imediato e, portanto, certo, e razão, como faculdade que por si só, em alguma medida, sempre desvia da primeira: “Basta consultar-me sobre o que quero fazer; tudo quanto sinto estar bem está bem, tudo quanto sinto estar mal está mal. O melhor de todos os casuístas é a consciência, e é só quando regateamos com ela que recorreremos às sutilezas do raciocínio” (E [IV, *Profession de foi*], OC IV, p.594; p.404).

É só a partir da distinção entre a consciência como sentimento imediato, de um lado, e a razão, do outro, que, segundo Derathé, é possível entendermos que o princípio que fundamenta o *modus philosophandi* de Rousseau consiste exatamente na relação entre essas duas distintas fontes da atividade humana, não em sua identificação. Podemos observar novamente como o fim ao qual tende a atividade humana é explicitamente de tipo prático-moral, mas é preciso ressaltar que, ao mesmo tempo, a interação entre sentimento e razão se encontra em ato e em exercício em nós também quando nos interrogarmos sobre tal interação mesma: é a própria interação entre sentimento e razão - a qual, eminentemente, se manifesta na esfera moral - que permite seu reconhecimento como princípio geral de qualquer atividade, inclusive a cognitiva. É nesse sentido que Derathé pode qualificar o método de investigação de Rousseau como racionalismo psicológico ou psicologista. Evidentemente uma leitura kantista à la Cassirer não poderia aceitar essa conclusão, dada a clara separação, em Kant, entre conhecimento propriamente dito, isto é, teórico-especulativo, e “conhecimento prático”:<sup>8</sup> como é notório, este último para Kant, não pode nem deve repercutir no primeiro.<sup>9</sup> Nem Derathé esconde que, se é “através da intermediação de sua consciência e de sua razão que o homem conquista sua liberdade moral”, é verdade também que é “difícil desembaraçar a

8 Embora a expressão “*praktische Erkenntnis*” seja utilizada por Kant desde a primeira metade da década de 1750, assim como em 1764 e em 1776-78 (cf., respectivamente, Refl, AA 16: 167 [n. 1948]; GnTM, AA 02: 299.08-18; Refl, AA 18:29 [n. 4923]), ela passa a indicar um conhecimento de tipo prático, em sua acepção de modo de conhecimento ao mesmo tempo legítimo mas diferente do teórico-especulativo, a partir da edição B da primeira *Crítica* (cf. KrV, B IX.17-X.10 e XXI.01-XXII.01), para confirmar-se na *Fundamentação* (cf. GMS, AA 04: 389.24-36), consolidando-se definitivamente na segunda *Crítica* (cf. KpV, AA 05: 20.02-07; 31.14-19; 57.14-23, além das inúmeras perifrases, entre as quais frequente é, por exemplo, “*Erkenntnis in praktischer Absicht*”). Para as ocorrências no último período crítico, cf. KU, AA 05: 195.01-05 e 475.08-13; RGV, AA 06: 181.29-182.05; RL, AA 06: 225.14-32; Log, AA 09: 86-87; PR Pölitz, AA 28: 11.21-12.10 e 160.02-08.

9 Cf., por exemplo, KpV, AA 05: 50-57, *Do direito da razão pura a uma ampliação no uso prático, que por si não lhe é possível no uso especulativo*.

respectiva parte que cabe a cada uma delas nessa libertação progressiva” (Derathé, 1948, p.125).

Todavia, é exatamente a indissolubilidade da relação entre sentimento e razão que nos aponta a dinâmica de nosso aperfeiçoamento, o qual só pode se manifestar na efetiva temporalidade da história, embora seus princípios sejam investigados com pretensão de determinação objetiva. Se as constantes essenciais da natureza humana identificadas por Rousseau são análogas às condições de possibilidade do criticismo kantiano no sentido de que elas se desdobram e se deixam observar em seu dar-se temporal, nos parece que, ao contrário do que ocorre no criticismo kantiano, não haja lugar em Rousseau para uma determinação pura, incondicionada e atemporal, de tais pressupostos originários, exatamente porque o modo de descoberta deles sempre apela à união de formas puras e manifestações empíricas, sendo impossível prescindir destas últimas para pensar as primeiras. Resumindo de modo talvez trivial, para Rousseau, conforme as sugestões da leitura de Derathé, nunca a consciência racional da lei moral seria causa suficiente à determinação de nossa vontade e, assim, ao nosso autoconhecimento prático como seres livres; seja a determinação de nossa vontade, seja o conhecimento de nossa essência moral precisam passar também pela consciência fenomênica, que se distingue - mas não se separa - da consciência pura prática. É como se Derathé estivesse mostrando a Cassirer as consequências de uma leitura anacrônica. Ao pretendermos interpretar Rousseau a partir de Kant sem prejudicarmos o primeiro, no máximo, poderíamos deslocar para a fundamentação objetiva da consciência sentimental aquele que o criticismo kantiano só considerará como o ponto de vista subjetivo e dialético da razão pura prática. Ou seja: ao pretendermos interpretar Rousseau a partir de Kant sem prejudicarmos o primeiro, acabaríamos prejudicando o segundo. Podemos então retomar o que adiantávamos da conclusão de Derathé, identificando na consciência o guia da sã razão. Agora o argumento pode ser mostrado em sua completude, isto é, na duplicidade que o caracteriza:

se Rousseau faz depender o desenvolvimento da consciência das luzes da razão, igualmente submete a razão ao direcionamento da consciência. Quando a razão foge desse direcionamento e não se apoia senão em si mesma, ela desvia do reto caminho da verdade para cair no erro. Não nos esqueçamos de que a consciência nunca nos engana, enquanto pertence frequentemente à razão de nos extraviar (Derathé, 1948, pp.125-126),

como dito, nem tanto e somente em nossos conhecimentos teóricos, como, sobretudo, em nossas deliberações e ações. Portanto, embora certas formulações possam apresentá-las como contraditórias, entre consciência e razão existe sim uma distinção, mas não uma separação nem uma antítese real, pois ambas compartilham, além da necessária complementaridade, a certeza indubitável de qualquer faculdade

natural.

Se, na reflexão sobre os princípios, encontramos a relação de direcionamento recíproco entre consciência e razão, olhando para esse binômio como se fosse dado de uma vez por todas, evidentemente, como qualquer outra faculdade investigada a partir de - e em - sua manifestação temporal, tanto a consciência como voz do coração, quanto a razão podem ser observadas em seu corromper-se, à medida que abram mão uma da outra. Se aceitarmos a leitura de Derathé, também a contradição entre a veracidade natural da consciência - que podemos adscrever ao primeiro nível de discurso, o da reflexão sobre os princípios - e sua possível corrupção - que podemos adscrever ao segundo nível de discurso, o da realização factual -, perceberemos que resulta apenas como aparente, pois, se é verdade que a consciência necessariamente nunca engana por seu caráter natural, é verdade também que ela necessariamente nunca é estática, mas sempre sujeita a movimento. A consciência, como sentimento natural em movimento, manifestar-se-á como consciência já corrompida e degenerada, quando não guiada pelas luzes da razão, mas pelas paixões sofisticadas próprias da civilização. A mesma dinâmica encontra-se em ato relativamente à razão, quando reivindicar perfeita autossuficiência: nesse caso, ela extraviar-se-á dos ditames naturais.

É nesse sentido que Derathé entende a supracitada invocação à consciência, qual instinto divino e voz imortal e celeste, presente na *Profession de foi*. Igualmente, assim pode ser lido o apelo à voz da consciência que se encontra ao fim do primeiro *Discours*: “Oh virtude, ciência sublime das almas simples! Serão necessários tantas labutas e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não basta, para aprender tuas leis, voltar-se a si mesmo e escutar a voz da consciência no silêncio das paixões?” (DCA [II], OC III, p.30; p.40).<sup>10</sup> Se de um lado é preciso distinguir a consciência da razão, de outro elas só operam em constante relação recíproca: o necessário ato de racionalização pelo qual a voz do sentimento da consciência assume uma forma para nós reconhecível - ato este que pressupõe a distinção entre a esfera da consciência como sentimento e a da razão -, só se dá, pois possibilitado pela relação harmônica, natural e incindível,

---

10 A mesma observação voltará 27 anos depois, em *Les Rêveries du promeneur solitaire*: “Sempre disse a mim mesmo: tudo isso são apenas argúcias e sutilezas metafísicas que não têm nenhum peso ao lado dos princípios fundamentais adotados pela minha razão, confirmados por meu coração e que trazem todos o selo do assentimento interior no silêncio das paixões. Em matérias tão superiores ao entendimento humano, uma objeção que não posso resolver derrubará todo um corpo de doutrina tão sólido, tão bem encadeado e formado por tanta medição e cuidado, tão bem apropriado à minha razão, a meu coração, a todo o meu ser e reforçado pelo assentimento interior, que sinto faltar a todos os outros? Não, vãs argumentações nunca destruirão a conformidade que percebo entre minha natureza imortal e a constituição deste mundo e a ordem física que nele vejo reinar. Encontro na ordem moral correspondente, e cujo sistema é o resultado de minhas buscas, o apoio de que preciso para suportar as infelicidades de minha vida” (RPS [3ª caminhada 1777], OC I, p.1018-1019; p.47).

entre consciência e razão.

Nem parece-nos paradoxal enxergar nesse aspecto - a necessária dinamicidade real de consciência e razão - um possível terreno de reaproximação das duas interpretações expostas, se a ambas atribuirmos a percepção mais ou menos germinal que tanto a consciência entendida como razão pura prática, quanto a relação entre o sentimento da consciência e a razão, representam princípios de certa forma teleológicos, quando observados à luz da filosofia político-moral seja rousseauniana bem como kantiana. Ressaltamos apenas que a reflexão sobre a consciência como princípio que se desdobra manifestando-se em vista de um fim, a saber, a tentativa de realização política do caráter moral do homem, talvez sirva para reafirmar, mais uma vez, a possibilidade de um Rousseau racionalista e sistemático. Essa chave de leitura revela toda sua sugestiva fecundidade na interpretação de Rousseau por parte de Weil.

Se, de um lado, aos olhos de Weil, os resultados alcançados por Derathé são incontestáveis e necessários para qualquer ulterior investigação voltada à compreensão da filosofia rousseauniana, ao mesmo tempo, Weil declara imediatamente sua pretensão de amplificar tal interpretação, indo “mesmo mais longe dele [de Derathé]”. Segundo Weil, Derathé “acerta” em sustentar “que Rousseau foi racionalista”, pois “não apenas o afirma, mas o prova”, ao mostrar que “a razão deve esclarecer o coração para preservá-lo do erro e da depravação”; e que “sem ela não há nem virtude, nem bondade, nem humanidade” (Weil, 1952, p.116). Evidentemente, desde o início de sua avaliação, ao enfatizar, não aquele influxo recíproco entre o sentimento da consciência e a razão que Derathé ressalta em Rousseau, mas a ação unilateral da razão sobre o coração, Weil está concordando apenas parcialmente com Derathé. Para Weil, de resto, trata-se de “muito mais”, pois

Rousseau descobre o conceito moderno de razão, de uma razão que, como unidade de teoria e ação, de pensamento e moral, de consciência individual e lei universal, se opõe ao entendimento formal, à “razão” dos raciocinadores e dos “philosophes” execrados por Rousseau; ele descobre, em suma, o que produzirá, com Kant, a única *novidade* que a história da filosofia tenha conhecido (Weil, 1952, pp.116-117).

À primeira vista, parece que Weil, ao remeter-se explicitamente à esfera moral e política, reproponha a tese de Cassirer, despercebendo a distância profunda que - como tentamos reconstruir - o próprio Derathé coloca entre sua interpretação e a cassireriana: aceita-se que a razão em Rousseau desempenhe papel diferente daquele do entendimento teórico, mas não ao custo de reduzir a relação entre o sentimento da consciência e a razão, presente em Rousseau, à razão prática de Kant. Nem, quanto a isso, Derathé deixa margem a dúvidas:

Para Rousseau, a razão permanece guia seguro em seu uso prático, ao passo que corre o risco de extraviar-se em sua função especulativa quando se aventurar além de seus

limites naturais. Encontramos, portanto, em germe, em Rousseau, a distinção que será mais tarde elaborada por Kant entre a razão especulativa e a razão prática. Todavia, Rousseau não concebe a natureza da razão como Kant. Nada é mais alheio ao seu pensamento [de Rousseau] que um sistema rígido de categorias (Derathé, 1948, p.177).

Derathé aponta para o que Kant reiteradamente afirma acerca da razão em seu uso prático, isto é, que, também em sua relação com a vontade, a razão continua operando segundo sua forma, notadamente segundo a da determinação causal implícita no conceito de lei em geral,<sup>11</sup> embora se trate aqui daquela que Kant chama de causalidade por liberdade. Apesar de não se deter na concepção de razão prática em Kant - de resto, não é esse o intuito de sua análise -, Derathé, de um lado, admite o estorvo na tentativa de “definir a natureza da razão em Rousseau, pois não há, em sua obra, propriamente falando, uma teoria do conhecimento”; de outro, afirma que “em contrapartida, encontramos duas definições da razão, uma emprestada de Condillac, a outra de origem malebranchista” (Derathé, 1948, p.177). Nesse sentido, a primeira definição consentiria a Rousseau se referir à razão não como a uma faculdade propriamente dita, pois consistiria no uso judicioso, harmônico, de todas as faculdades entre si, conforme Rousseau afirma em *Émile*, quando identifica na razão, “por assim dizer, um composto de todas as outras faculdades humanas” (E [II], OC IV, p.317; p.89). Já a segunda definição remete à concepção da razão conforme proposta por Rousseau na segunda das *Lettres morales*, na qual se lê que

A arte de raciocinar não é absolutamente o mesmo que a razão: frequentemente é o seu abuso. A razão é a faculdade de ordenar todas as faculdades de nossa alma de forma adequada à natureza das coisas e a suas relações conosco. O raciocínio é arte de comparar as verdades conhecidas para compor a partir delas outras verdades as quais ignorávamos e que essa arte nos faz descobrir” (LM [carta 2], OC IV, p.1090; pp.33-34).<sup>12</sup>

Então, Weil assumiria apenas as premissas de Derathé, para chegar, na verdade, à conclusão de Cassirer. A proximidade entre Cassirer e Weil encontraria, pois, ulterior confirmação pela aplicação por parte do segundo do mesmo método de reconstrução historiográfica inaugurado pelo primeiro. Cassirer sustentara que

---

11 Cf., por exemplo, KpV, AA 05: 28.34-29.23.

12 Dada a comparação entre Weil e Derathé aqui proposta, nos parece interessante notar, se bem que apenas de passagem, que as duas definições que Derathé recorda a partir do *Émile* e das *Lettres morales*, e reconduz, respectivamente, ao “plano psicológico” e ao “domínio metafísico”, lembram, de certo modo, a razão concebida como faculdade do juízo, conforme proposto por Kant, por exemplo, na introdução de *KU*. A razão como faculdade que julga de modo reflexionante em perspectiva teleológica, isto é, de um modo alheio a seu uso especulativo e seu uso prático, encontra legitimidade transcendental, portanto objetiva, como resposta à necessidade meramente subjetiva de encontrar sentido no mundo, mesmo que a tal sentido não corresponda um domínio de conhecimento. Assim lida, à razão como faculdade do juízo reflexionante teleológico parecem adequar-se tanto a função de harmonização das faculdades entre si, quanto a de organização delas em vista de o homem poder se orientar no mundo e compreender a si mesmo.

os pensamentos fundamentais de Rousseau, se bem que *nascidos* imediatamente de seu ser e sua particularidade, não permanecem todavia fechados e ligados a essa particularidade individual, mas, em sua maturidade e completude, colocam na nossa frente uma problemática *objetiva* que não possui valor só para ele mesmo [Rousseau] e sua época, mas contém em si, com toda nitidez e definição, uma necessidade interior rigorosamente objetiva. Porém, essa necessidade não nos se mostra logo em uma abstrata universalidade e distinção sistemática. Ela vai se libertando aos poucos do substrato individual originário do ser de Rousseau e desse fundo originário deve ser, de certo modo, arrancada e conquistada passo a passo (Cassirer, 1932, p.11).

É nessa perspectiva metodológica que, para Cassirer, no que diz respeito à natureza político-moral da razão, quem “compreendeu plenamente Rousseau foi o único pensador ético absoluto que o século XVIII produziu, o defensor do 'primado da razão prática'” (Cassirer, 1932, pp.49-50): Kant foi o único que soube definir os pensamentos fundamentais de Rousseau, os que o próprio Rousseau não declarou espontaneamente. Acompanhando essa mesma linha interpretativa, Weil se pergunta:

não precisava um Kant para ver o que Rousseau expressara sem ter sabido pensá-lo no sentido forte do termo, sem ter conseguido desenvolver os pressupostos e as consequências, os desdobramentos práticos e as conclusões teóricas? E Rousseau não parava no meio do caminho porque o homem, o autor não era racionalista em sua atitude de homem e de autor, porque essas consequências e esses pressupostos não o interessavam de modo algum, porque o que, em Kant, se tornava teoria e filosofia, para ele [Rousseau] não era senão mais um meio para formular e exteriorizar o conflito de sua pessoa, aquela dilaceração de seu ser todo, que fez dele um louco e um gênio? (Weil, 1952, p.117)<sup>13</sup>.

Assim Weil pode confirmar, de acordo com Derathé - e, “antes dele Beaulavon e Cassirer” -, que “o racionalismo de Rousseau não é o do racionalista” (Weil, 1952, pp.117 e 123) intelectualista cartesiano, bem como, de acordo com Cassirer, que é necessário Kant para compreender Rousseau. Não espanta, então, que Weil, como Cassirer, reconheça certa ambiguidade em Rousseau, cuja assistemática não é atribuída ao pensamento ou, ao menos, ao caráter unitário que do pensamento rousseauiano deve ser descoberto e realizado; ao contrário, a ambiguidade de Rousseau encontra seu exato lugar e consiste na discrepância que se interpõe entre o pensador e o homem, exigindo-se um Kant para que a Rousseau seja dada voz sem que Jean-Jacques interfira.

Até Kant - repete Weil, ecoando Cassirer - ninguém compreendeu o pensamento de Rousseau e Rousseau foi o primeiro a não compreendê-lo: precisava de Kant, precisava de um Kant para que Rousseau se tornasse, *ex parte post*, um filósofo. Mas o fato é que ele [Rousseau] se torna tal a partir do dia em que, no espírito de Kant,

---

13 Na verdade, nesse mesmo sentido, já o próprio Kant apontara para a necessidade de sua intervenção: “Podemos acordar entre si e com a razão, as afirmações do célebre J.-J. Rousseau, que aparentemente se contradizem e foram tão amiúde mal compreendidas” (MAM, 08: 116.05-08).

provocou a única revolução de toda a história da filosofia após Platão, e foi, nesse filho espiritual, o pai da nova concepção de razão (Weil, 1952, pp.123-124).

Parece-nos, no entanto, que Weil não se limite a retomar a leitura de Cassirer, mas acabe indo além dela, assim como explicitamente pretende ir além de Derathé. Concluindo o raciocínio anterior, Weil apresenta finalmente a que achamos uma indicação tanto rápida quanto preciosa do núcleo original de sua interpretação: “Se precisava de um gênio para tirar de Rousseau o que Kant tirou, mesmo um gênio naquele momento não podia encontrá-lo em outro lugar” (Weil, 1952, p.124). Trata-se de um movimento de mão dupla: se é verdade que é preciso Kant para transformar o pensamento rousseauiano em filosofia, é bem verdade também que é preciso Rousseau para que a filosofia kantiana exista; se Kant torna-se intérprete necessário, para que os pensamentos fundamentais de Rousseau adquiram forma, complementarmente os pensamentos fundamentais de Rousseau constituem-se como dado igualmente necessário, para que o ato interpretativo de Kant realize a moldagem. Poderíamos dizer que Weil, em um primeiro momento, leia a própria relação Rousseau-Kant como análoga àquela que fundamenta a *KrV*: há conhecimento desde que se pressuponha como necessária a relação entre sujeito e objeto, sem que se possa clamar por uma primazia de um ou de outro, pois o primeiro só é capaz de dar forma ao segundo na medida em que o segundo é apto a ser moldado só pelo primeiro, permanecendo desconhecido, pois indeterminável, tudo aquilo que for considerado em si, fora da relação. Nesse sentido, é indicador o *incipit* do ensaio de Weil, que de pronto orienta as páginas seguintes: “Há um só Rousseau? Podemos, ao menos, construir uma unidade a partir de Rousseau?” (Weil, 1952, p.115). Parafraçando: Há um Rousseau em si? Se não pudermos responder a essa primeira pergunta, é possível ao menos conhecermos Rousseau a partir de como ele se dá nem tanto a seus intérpretes, mas àqueles cujo pensamento depende das ideias do próprio Rousseau?

Weil percorre convictamente esse segundo caminho e, a partir da sugestão inicial, leva às últimas consequências sua opção hermenêutica. É nessa perspectiva que Kant, segundo Weil, faz deflagrar a única verdadeira revolução da história da filosofia, a que deve a Rousseau a paternidade da nova concepção da razão em todos seus aspectos e usos:

a razão, ao mesmo tempo teórica e prática, é, em sua natureza e destinação mais profunda, liberdade e consciência imediata da lei de liberdade; ela não é teórica senão para poder fugir, por uma tomada de consciência, ao mecanismo e determinismo metafísico dos “philosophes”, ela é e sabe-se moral, e para ela não há outro valor senão o respeito por si mesma como respeito pela universalidade da lei racional, da razão legisladora no tribunal do indivíduo; ela é ação, não se deixa acorrentar por nenhuma ciência do entendimento; ela é vida e escarnece as pretensões de um saber mecânico, de um saber de morte; e, já que ela é vida, qualquer um se quiser participar e ser livre na razão, participa dela, o ignorante bem como o sábio. O indivíduo não determinado: nas determinações sempre relativas e fenomênicas do mundo, ele se

determina de forma absoluta, isto é, de uma maneira que é imediatamente evidente e certa, e que, por isso mesmo, não pode parecer senão loucura aos olhos da ciência desse mundo (Weil, 1952, p.124).

Weil antecipa aqui a mesma linha argumentativa que, com mais vagar, uma dezena de anos depois proporá em *Problèmes kantians* como subjacente à sua leitura da inteira filosofia crítica kantiana.<sup>14</sup> A *KrV*, ao sistematizar o método de investigação do idealismo transcendental, dá, sim, o primeiro passo na direção da compreensão racional do mundo através da possibilidade real da experiência, mas, desde logo, revela a insuficiência do conhecimento científico no que diz respeito à exigência de a própria razão afirmar-se como liberdade. Aliás, é a partir dessa insatisfação para com seu “peculiar destino”<sup>15</sup> que a razão se reconhece, desde a *KrV*, como legitimamente livre, embora em sentido apenas regulativo. Será a *KpV* que mostrará ser a razão realmente autônoma enquanto consciência de si como mera forma da lei, portanto, legisladora absolutamente livre e universal. Mas só a *KU* atenderá, fundamentando-a transcendentalmente, a necessidade subjetiva de o mundo e a vida fazerem sentido para nós, sendo que nós mesmos somos, enquanto seres livres, origem do sentido do mundo. Então a política será o banco de prova da tensão da razão como liberdade em busca de sentido em um mundo que, na esfera da liberdade que desconsidera o sentido insatisfatório do determinismo mecânico, parece não oferecer sentido algum. Mais especificamente, é a tensão que se revela no jogo entre moral e política que torna-se o foco da relação biunívoca entre Rousseau e Kant, conforme a vimos estabelecida por Weil.

Se o homem constitui o fim último da natureza entendida como sistema teleológico, conforme o juízo reflexionante autoriza, isto é, se o mundo, para fazer sentido para nós, deve poder ser concebido por nós como voltado a um fim superior a qualquer fim particular, sendo esse fim o próprio homem como ser racional e livre, então

a condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última, é aquela constituição na relação dos homens entre si, onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme leis num todo que se chama sociedade civil, pois somente nele pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais (*KU*, AA 05: 432.26-32).

É a ideia de contrato social que, afinal, permite a Kant devolver à razão aquele

---

14 Além de Weil repropor, tanto na impostação geral da coletânea, quanto na específica do terceiro ensaio sobre *Histoire et politique*, uma linha argumentativa muito próxima da citada, lembremos também que, nesse mesmo ensaio, Weil voltará à relação entre Rousseau e Kant (cf. Weil, 1963, p.117 nota).

15 “A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana” (*KrV*, A VII.01-05).

papel essencial que o próprio Rousseau, segundo Weil, não conseguira expressar plenamente: a razão, que dá forma à livre atividade humana de procura pelo sentido, manifesta sua função eminente ao fundamentar as relações e as vidas dos homens nas comunidades em que eles se organizam a fim de realizarem sua verdadeira liberdade e, por ela, suas disposições.<sup>16</sup> Talvez Rousseau não apenas tenha pensado a ideia de contrato nesses termos, mas até chegado a expressá-la. No terceiro capítulo, *Du pacte fondamental*, da primeira versão do *Contrat social*, Rousseau se refere ao contrato como a um princípio de razão necessário para que se deem as condições, com a instituição do Estado, de nossa plena realização como seres humanos:

Essa passagem do estado da natureza para o estado social produz no homem uma mudança notável, ao substituir no seu comportamento o instinto pela Justiça, ao dar às suas ações um significado moral que antes não tinham. Só então, quando a voz do dever toma o lugar do impulso físico, e o direito substitui o apetite, o homem, que até então só levava em conta a si mesmo, descobre que está obrigado a agir segundo outros princípios, e a consultar a razão antes de obedecer às suas inclinações pessoais. Mas, embora nesse estado não tenha algumas das vantagens proporcionadas pela natureza, ele se beneficia de outras mais importantes, exercita e desenvolve suas faculdades, amplia suas ideias, enobrece seus sentimentos e eleva toda a sua alma a um ponto tal que, se o abuso da sua nova condição não o degrada a uma situação inferior à de antes, deveria abençoar o momento feliz que dela o afastou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado em um ser inteligente - em um homem (MG [I.iii], OC III, p.292; p.125).

De todo modo, apesar de precisar - ou não - de um Kant para pensarmos os verdadeiros pensamentos de Rousseau, podemos convir com Weil que, só se considerarmos a centralidade da sociedade civil para a vida de um ser racional finito, cuja liberdade o leva ininterruptamente à procura de sentido, talvez compreendamos também o intuito geral e a unidade sistemática do pensamento de Rousseau, por trás de suas discrepâncias.

## Referências

Attridge, A. (1974). The reception of La Nouvelle Héloïse. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 120, pp.227-267.

Cassirer, E. (1932). Das Problem Jean-Jacques Rousseau. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 41 (1 e 3), pp. 177-213 e 479-513 (versão ampliada do texto da

---

16 Lembremos que a passagem já citada (cf. *infra*, nota 15) justamente continua assim: “Em seus escritos sobre a *Influência das ciências* e sobre a *Desigualdade entre os homens*, ele [Rousseau] mostra, com justeza, o inevitável antagonismo entre a cultura e a natureza do gênero humano como espécie física, no qual todo o indivíduo deve realizar plenamente a sua determinação; mas no *Emílio*, *Contrato social* e outros textos, ele busca resolver um problema ainda mais difícil: saber como a cultura deve progredir para desenvolver as disposições da humanidade, como espécie moral, conforme a sua destinação, de sorte que esta última não se oponha à primeira, à espécie natural” (MAM, AA 08: 116.08-17). Para a centralidade da noção de “bürgerliche Gesellschaft” em relação ao tema do desenvolvimento do homem como ser racional e moral, cf., ainda na década de 80, laG, 08: 122.05-37, e, já na década de 90, TP, AA 08: 289.08-290.25; ZeF, AA 08: 371.01-24; RL AA 06: 340.23-341.22; SF, AA 07: 90.22-91.18.

- conferência de 27 de fevereiro de 1932, publicado como: L'unité dans l'œuvre de J.-J. Rousseau. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 32 (2), pp. 46-66). As indicações das páginas seguem: Kreis G. (Org.), *Über Rousseau* (pp. 7-90). Berlin: Suhrkamp Verlag, 2012.
- \_\_\_\_\_. (1939). *Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert*. Paris: Hermann et Cie. Editeurs.
- \_\_\_\_\_. (1945). *Kant und Rousseau* [1939], aparecido como: Kant and Rousseau. In : *Rousseau Kant Goethe*. Tradução de James Gutman, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall Jr.. Princeton, NJ: Princeton University Press (2ª ed. ampl. 1963).
- Comte, A. (1853). *Système de politique positive*. Tome III. Paris: Carilian-Goeury et Dalmont. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=gA\\_dCYqRZSEC&printsec=frontcover&dq=Sys%20me+de+politique+positive&hl=it&sa=X&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=gA_dCYqRZSEC&printsec=frontcover&dq=Sys%20me+de+politique+positive&hl=it&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)
- Derathé, R. (1948). *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF.
- Kant, I. *Kants Gesammelte Schriften* (AA). Preußische Akademie der Wissenschaften (vol. 01-22); Deutsche Akademie der Wissenschaften (vol. 23); Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (vol. 24-29), 1902ss.. Indica-se apenas os textos kantianos cujas passagens foram citadas diretamente:
- \_\_\_\_\_. (1781) *Kritik der reinen Vernunft* (KrV, A). *Crítica da razão pura*. Trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012 (2015<sup>4</sup>).
- \_\_\_\_\_. (1786) *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (MAM, AA 08: 109-123). *Começo conjectural da história humana*. Trad. de Edmilson Menezes. Editora Unesp, 2009.
- \_\_\_\_\_. (1790) *Kritik der Urteilkraft* (KU, AA05: 167-485). *Crítica da faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010 (2012<sup>3</sup>).
- Labrosse, C. (1985). *Lire au XVIIIè siècle: La Nouvelle Héloïse el ses lecteurs*. Lyon: Presses Universitaires Lyon.
- Rousseau, J.-J. (1959-1995). *Œuvres complètes* (OC). Edição sob a direção de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond, 5 volumes. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1750). *Discours sur les sciences et les arts* (DCA, OC III). Discurso sobre as ciências e as artes. In: *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens precedido de Discurso sobre as ciências e as artes* (pp. 1-40). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1993 (2005<sup>3</sup>).
- \_\_\_\_\_. (1755). *Discours sur l'économie politique* (EP, OC III). Tratado sobre a economia política. In: Gelson Fonseca Jr. (Org.), *Rousseau e as relações internacionais* (pp. 1-43). Trad. de Sérgio Bath. Brasília, DF/São Paulo, SP: Editora UnB/FUNAG-IPRI/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.
- \_\_\_\_\_. (1758). *Lettres morales* (LM, OC IV). Cartas morais. In: \_\_\_\_\_ *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral* (pp. 139-

- 174). Trad. e org. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1761). *Du Contrat social (première version, manuscrit de Genève)* (MG, OC III). Sobre o contrato social (primeira versão). In: Gelson Fonseca Jr. (Org.), *Rousseau e as relações internacionais* (pp. 1-43). Trad. de Sérgio Bath. Brasília, DF/São Paulo, SP: Editora UnB/FUNAG-IPRI/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.
- \_\_\_\_\_. (1761). *La Nouvelle Héloïse* (NH, OC II). *Júlia ou A Nova Heloísa: carta de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes*. Trad. de Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo, SP/Campinas, SP: Hucitec/Ed. Unicamp, 1994.
- \_\_\_\_\_. (1762). *Émile ou De l'éducation* (E, OC IV). *Emílio ou Da Educação*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1995 (2004<sup>3</sup>).
- \_\_\_\_\_. (1762). *Lettre à Christophe de Beaumont* (LCB, OC IV). Carta a Christophe de Beaumont. In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral* (pp. 37-117). Trad. e org. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 2005.
- \_\_\_\_\_. (1782). *Les Rêveries du Promeneur solitaire* (RPS, OC I). *Os devaneios do caminhante solitário*. Trad. de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília, DF/São Paulo, SP: Editora UnB/Hucitec, 1994.
- Taylor, S.S.B. (1963). Rousseau's contemporary reputation in France. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 27, pp. 1545-1574.
- Weil, E. (1952). Jean-Jacques Rousseau et sa politique. *Critique*, 56, pp. 4-28. As indicações das páginas seguem: Weil E. (Org.). *Essais et conférences*. Tome 2 - Politique (pp. 115-148). Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1991.
- \_\_\_\_\_. (1963). *Problèmes kantians*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin. 2<sup>a</sup> ed. ampl. 1970 (1998<sup>4</sup>).

Recebido em: 29.08.2016

Aceito em: 24.11.2016

# *Volonté générale* e a autonomia da vontade. A presença de Rousseau na origem político-jurídica da filosofia moral de Kant

*Volonté générale* and autonomy of the will. Rousseau's influence in the legal-political sources of Kant's moral philosophy

Diego Kosbiau Trevisan

diegokosbiau@hotmail.com  
(Universidade de Campinas, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** O presente artigo explora a influência do pensamento político de Rousseau na formulação do conceito de autonomia da vontade na filosofia moral de Kant. Tomando como recorte cronológico a década de 1770 no desenvolvimento do pensamento kantiano, será argumentado que a noção de um princípio moral absolutamente vinculante toma como modelo - de origem jurídica e nítida matriz rousseauísta - uma comunidade de seres racionais regidos por leis autônomas que harmonizam a liberdade e o arbítrio de cada indivíduo envolvido.

**Palavras-chave:** Rousseau; Kant; autonomia; direito; política.

**Abstract:** This paper explores the influence of Rousseau's political philosophy in the emergence of the concept of autonomy of the will in Kant's moral philosophy. Taking the decade of 1770 as the chronological basis in the development of Kant's thought, it will be argued that the notion of an absolutely binding moral principle takes as a model - whose origin is a juridical and rousseauist one - a community of rational beings governed by autonomous laws which harmonize the freedom and the will of each individual.

**Keywords:** Rousseau; Kant; autonomy; right; politics.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i3p129-142>

Em seu já clássico *A Invenção da Autonomia*, Jerome Schneewind escreve logo no início da obra que “Kant inventou a concepção de moralidade como autonomia” (Schneewind, 1998, p.3). Kant teria sido aquele que mais bem formulou a ideia de que o princípio supremo da moral, no ambiente secularizado do Iluminismo ou Esclarecimento, deveria ser concebido como “governo de si”, como *autonomia*. Schneewind nota acertadamente a origem político-jurídica dessa nova concepção da moralidade em Kant<sup>1</sup>, ao mesmo tempo em que reconhece a influência de Rousseau na “virada moral” kantiana nas décadas de 1760 e 1770 (idem, pp.487-92); curiosamente, no entanto, o autor não tenta esboçar uma conexão entre esses dois últimos pontos:

<sup>1</sup> “Kant fala de agentes que, moralmente, governam a si mesmos como autônomos. Ele tomou o termo do pensamento político dos séculos 17 e 18, no qual era usado em discussões sobre a ideia dos Estados como entidades que governam a si mesmas” (Schneewind 1998, p.483).

a presença de Rousseau e a origem político-jurídica do conceito de autonomia como governo de si. Ao invés de sugerir uma influência direta e decisiva da filosofia política de Rousseau no surgimento da concepção de autonomia da vontade ao longo do desenvolvimento do pensamento moral de Kant, Schneewind argumenta ter sido, antes, a ênfase rousseauísta na “dignidade moral do homem comum” aquilo que serviu como impulso decisivo para a virada kantiana em filosofia moral.<sup>2</sup> Sem a pretensão de propor uma “correção” da tese de Schneewind, nesse artigo procuraremos explorar o outro lado da moeda: a influência do pensamento *político* de Rousseau no surgimento da concepção de *autonomia da vontade* na *Entstehungsgeschichte* da filosofia moral crítica de Kant. Trata-se, pois, de desenvolver a conexão entre o direito e a política na formulação do conceito de autonomia da vontade como princípio incondicionado da moral, iluminando, assim, as raízes político-jurídicas dessa revolucionária virada na história da filosofia moral.

### 1. Origem político-jurídica do princípio de autonomia da vontade<sup>3</sup>

Tomemos aqui um recorte preciso do desenvolvimento da filosofia moral kantiana: a década de 1770, conhecida como a “década silenciosa”.<sup>4</sup> O caminho em que Kant se enveredou na busca por um princípio incondicionado da moral girava necessariamente em torno de dois grandes eixos: por um lado, a *recusa da empiria ou do sentimento* (moral, físico, estético) como base normativa válida para aferir o valor moral da conduta, como era o caso dos britânicos (Hume, Shaftesbury, Hutcheson) que serviram de inspiração para Kant na década de 1760; por outro lado, a “descoberta” da *razão pura* como determinante da ação moral, porém, diferentemente das filosofias morais da escola alemã (Wolff, Baumgarten, Crusius), segundo uma prescrição não tautológica ou vazia. As *Reflexões* e *Lições* do período dão mostra de que Kant pensava a obrigação moral, incondicionada e imediatamente vinculante, lançando mão de um modelo de inspiração eminentemente *jurídica* de uma comunidade de seres racionais unificados ou harmonizados por meio de um nexos entre lei prática, liberdade, universalidade e origem na razão pura depurada de elementos empíricos. O princípio da moralidade começa aqui a delinear-se como um

---

2 “Não foi a tese de Rousseau sobre liberdade e governo de si que o [Kant] levou à concepção da moralidade como autonomia. Antes, foi a conversão moral para honrar os *insights* morais do homem comum, operada nele pela prosa mágica de Rousseau” (Schneewind, 1998, p.507). Veremos, mais adiante, como Schneewind parece ter tomado essa ideia de J. Schmucker.

3 As obras de Kant são citadas segundo a edição da Academia (*Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, anteriormente *Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902- ) e de acordo com o seguinte modelo: GMS Ak IV: 388, ou seja, a abreviação do nome da obra seguida do volume e da página da edição da Academia.

4 Tratamos mais detidamente da década de 1760 em Trevisan, 2015.

*princípio de autonomia* de clara influência rousseauísta.

Retomando uma ideia presente já na *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, de 1762-4, Kant opõe uma “necessidade categórica” a uma “necessidade condicional” da ação, agora, porém, atribuindo a primeira não à apreensão imediata do “bom” a partir de algum sentimento moral, como ainda era o caso da *Investigação*, mas antes à sua vinculação a “regras da vontade pura”:

A *necessitas* categórica (objetiva) de ações livres é a necessidade segundo regras da vontade pura, a [*necessitas*] condicional [hipotética: riscada]: segundo leis da vontade afetada (através de inclinações) (Rx 6639. Ak XIX: 122. 1769-1770? (1764-1768?)).

A vontade “afetada” por inclinações apenas pode fornecer uma regra condicionada do dever. A universalidade da prescrição moral, já refletida em sua incondicionalidade, é incompatível com a particularidade e variância das inclinações:

As prescrições morais valem para todos os seres racionais e livres, independentemente das inclinações que eles possam ter (Rx 6698. Ak XIX: 135. 1770-1771? (1773-1775?) (1769?)).

De que maneira, contudo, essas prescrições morais podem determinar categoricamente a vontade de um ser racional livre e, assim, comandá-lo a ações de modo incondicional? O raciocínio de Kant no período é o de que, em oposição à simples necessidade condicional e contingente de algum princípio apoiado na sensibilidade, numa regra moral universalmente válida e estipulada pela razão pura a vontade livre *concorda ou harmoniza-se consigo mesma*:

Em doutrinas pragmáticas, a liberdade está, com efeito, sob regras, mas não sob leis. Pois a regra prescreve as condições sob as quais um fim qualquer pode ser atingido. A lei, contudo, determina a liberdade incondicionalmente.

Leis da liberdade em geral são aquelas que contêm as condições unicamente sob as quais é possível que *ela se harmonize consigo própria* [*mit sich selbst zusammenstimmen*]: condições da unidade no uso da liberdade em geral. Elas são, portanto, leis *racionais e não empíricas ou contingentes*, mas antes contêm *necessidade prática absoluta* (...). A vontade livre, *que se harmoniza consigo mesma* segundo leis universais, é uma *vontade absolutamente boa* [*schlechthin Guter Wille*] (Rx 7063. Ak XIX: 240. 1778. grifos nossos).

À parte a menção à “vontade absolutamente boa” que prefigura o início da primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, notemos apenas que a busca de Kant pelo fundamento da necessidade prática incondicionada o conduz a uma *lei da razão pura que faz com que a liberdade e a vontade livre harmonizem-se consigo mesmas*. A condicionalidade de uma regra prática baseada em algum aspecto da empiria, seja algum sentimento, seja algum elemento externo ao sujeito, reflete

um desacordo da liberdade consigo própria que obstrui seu exercício:

A liberdade segundo princípios de fins empíricos não tem uma concordância completa consigo própria [*durchgängige Einstimmung mit sich selbst*]; por meio disso, não posso me representar nada confiável relativamente a mim mesmo (Rx 7204. Ak XIX: 284. 1776-1783).

Lei é a limitação da liberdade por meio de condições universais da concordância da mesma consigo própria (Rx 6767. Ak XIX: 155. 1772? 1769? 1764-1768?).

A submissão da liberdade à legislação da razão pura (partir das condições universais dos fins em geral para chegar às dos fins particulares). A razão pura, isto é, depurada de todos os móveis (sensíveis), tem, em relação à liberdade em geral, um poder legiferante que precisa ser conhecido por todo ser racional, pois, sem as condições do acordo universal [de todo ser racional] consigo mesmo em relação a si próprio e aos outros, não pode existir nenhum uso da razão em relação a ela mesma (Rx 6853. Ak XIX: 179. 1776-1779?).

Essa concordância da liberdade do arbítrio escapa, para Kant, do vazio formalismo e da particularidade dos sentimentos ao permitir que haja, sob um *ponto de vista universal*, a *unificação* dos fins visados, tornados, assim, “*públicos*” e “*compartilhados*”<sup>5</sup>.

O principal problema em moral é este: a razão mostra que a *unidade completa* [*durchgängige Einheit*] de todos os fins de um ser racional em relação tanto a si mesmo quanto aos outros, portanto a *unidade formal no uso de nossa liberdade*, ie, a *moralidade* [*Moralität*], caso fosse exercida por todos, produziria a felicidade através da liberdade e seria derivada do universal para o particular; a razão também mostra que, inversamente, quando o *arbítrio universal* deve determinar cada arbítrio em particular, ele somente poderia proceder segundo *princípios morais* (...).

[A]s condições restritivas do uso da liberdade são absolutamente necessárias. Moralidade [*Moralität*] a partir do *principium* de unidade. (...). Que se obedeça a um princípio que se possa admitir *publicamente* [*öffentlich*], portanto, que valha para todos. *Perfeição segundo a forma: harmonização* [*Zusammenstimmung*] da liberdade com as condições essenciais de todos os fins, ie, *conformidade a fins a priori* (Rx 7204. Ak XIX: 283-4. 1776-1783, grifos nossos).

Aquele que age de forma particular, segundo um princípio que impede, de saída, a possível unificação formal de fins, contraria a necessária universalização presente em toda ação moral e, com isso, deixa a liberdade em desacordo consigo mesma. A comunidade de seres racionais livres e em harmonia se submeteria dessa

5 Sobre algo análogo, cf: Rx 6598 Ak XIX: 103. 1769-1770 (1764-1768?): “[S]e a liberdade é uma faculdade de agir, mesmo se isso não nos apraz, ela então não está ligada à condição de um sentimento *privado*; visto que, contudo, ela não obstante se refere sempre ao que é desejado [*beliebt*], ela então tem uma relação com o sentimento e pode ter uma *relação universalmente válida* com o sentimento em geral”. E Rx 6796. Ak XIX: 163-164. 1773-1775? 1772? “A moralidade [*Sittlichkeit*] repousa na regra das ações a partir do ponto de vista [*station*] de um participante [*Teilnehmer*] ou representante [*Stellvertreter*] universal: 1) Do participante da natureza em relação a si próprio. 2) Do participante da liberdade em relação aos outros. No último caso, ou o representante da liberdade do arbítrio de outros, ou do bem-estar [*Wohlfahrt*] dos mesmos”.

maneira a particularismos que rompem o vínculo que une seus membros. O bem moral partilhado deve ser identificado com aquilo que pode ser compartilhado publicamente, ou seja, de forma universal e não contraditória:

Bom é aquilo cuja máxima pode ser sustentada publicamente. Portanto, todo moralmente mau está em oposição à verdade, pois assume tacitamente outra máxima do que a que ele confessa (Rx 6642. Ak XIX: 122-123. 1769).

A noção de uma *comunidade de seres racionais e livres* determinados segundo leis morais públicas e incondicionalmente vinculantes é, assim, condutora no percurso de purificação da razão e de formulação de um princípio moral incondicional. A “concordância” da liberdade consigo mesma ocorre por meio de uma lei prática cujo modelo é o da lei que rege uma sociedade “bem-ordenada”, na qual a vontade de cada indivíduo concorda formalmente com a dos demais ao ser publicamente formulada e, assim, acolhida *potentialiter* por todos. Como afirma Kant, por meio da universalidade de sua lei pura tornada comunitária, a “autossatisfação da razão compensa a perda por parte dos sentidos” (Rx 7204. Ak XIX: 283. 1776-1783).

O vínculo entre a *comunidade de seres racionais* sob leis morais e uma possível *comunidade jurídica* sob leis coercitivas é flagrante. Segundo Christian Ritter, faz-se presente aqui a clara marca *jurídica* do formalismo kantiano em moral, e não apenas isso: o “conceito de direito” seria a “*raiz do formalismo da filosofia moral kantiana*”<sup>6</sup>. Para o comentador, já na negação do recurso ao sentimento moral estaria presente a incondicionalidade atribuída por Kant inicialmente ao dever jurídico: a opacidade da “interioridade” e da “materialidade” do fundamento da ação exigidas pelo sentimento moral contrasta com a exatidão e o rigor extraídos da “exterioridade” e da “formalidade” do princípio do direito. Com efeito, há *Reflexões* que sugerem fortemente esta conexão:

Os juízos sobre direito [*Recht*] e devido [*Schuldigkeit*] consideram as regras da *voluntatis purae*, e são, portanto, os mais fáceis; aqueles sobre o que é bom [*Gütigkeit*] tratam de inclinações, relações de bem-estar [*Wohlbefinden*] e são difíceis. A *praecisio iustitiae* é direta e reta. (Rx 6672. Ak XIX: 129-130. 1769-1770? (1764-1768?)).

As leis morais, visto que elas valem para a vontade pura em geral, são também válidas para a humana; contudo, as regras puras do dever, aplicadas às fraquezas da natureza humana, não permitem, com efeito, nenhuma exceção ou atenuação (estas ocorreriam também para prejuízo da natureza humana e dos outros homens),

6 Cf. Ritter, 1971, pp.97ss. Busch, 1979, pp.76ss e Sängner, 1982, pp.28ss. Trata-se de uma tese cuja completa extensão infelizmente teremos de deixar aqui em aberto. Segundo Sängner, “os resultados da investigação genética sobre a filosofia prática não apenas fazem conhecer uma independência do direito em relação à ética, mas também demonstram o desenvolvimento do imperativo categórico a partir do princípio do direito, e, por conseguinte, garantem a este último o primado em relação ao princípio moral. Disso pode ser inferido que a problemática da liberdade desenvolvida na doutrina das antinomias da *Crítica da Razão Pura* surgiu do trabalho filosófico-jurídico de Kant” (Sängner, 1982, p.30).

mas elas, através da consciência de sua própria injustiça, não meramente a partir de um ser-bom [*Gütigkeit*], mas sim a partir de *fundamentos do direito* [*Gründen des Rechts*], não servem para levantar todas as pretensões que, do contrário, teriam sido levantadas segundo as rígidas autorizações [*Befugnissen*] da justiça de uma pessoa que seria, por si mesma, justa. Por exemplo, constituição do Estado [*Staatsverfassung*]. Não se deve exigir que todos sejam justos para conosco caso nós mesmos não o sejamos, com toda certeza, para com os outros (Rx 6715 Ak XIX: 139. 1772? (1771?)).

Apenas segundo “fundamentos do direito” seria possível manter a pretensão de universalidade e reciprocidade que exclui considerações particulares, “exceções e atenuações”, presentes em considerações a respeito de inclinações e outras “fraquezas da natureza humana”. Universalismo e reciprocidade são as marcas próprias ao direito que fazem deste o modelo ideal para as “leis puras do dever” pertencentes à “vontade pura em geral”.

Outra prova do lastro jurídico da filosofia moral kantiana seria justamente a exigência jurídica correlata de “harmonização das vontades” numa determinada comunidade humana reconfigurada em exigência da moralidade. A concordância da vontade com o “princípio formal de identidade da moral”, isto é, a exigência de “universalidade” da vontade, é condição não apenas da concordância do indivíduo consigo mesmo, mas também da concordância de “todos os homens como seres racionais entre si” (cf. Rx 6802. Ak XIX: 166-167. 1773-1776? 1772?), ou ainda, o “princípio de identidade” da liberdade como a “ideia do todo” de uma *vontade (comunitária) comum* de todos os homens como seres livres.

Toda ação livre é conforme ao direito ou correta [*recht*] a não ser na medida em que se opõe à vontade dos outros e torna impossível a ação segunda a regra da *vontade comunitária* [*gemeinschaftlichen Willens*] (Rx 6666. Ak XIX: 127-128. 1769-1770? 1772).

Ou seja, nesse período Kant vê um vínculo íntimo entre, por um lado, a concordância da liberdade do arbítrio consigo mesma em sua submissão a leis universais da razão pura, e, por outro, a “união social” da comunidade político-jurídica exemplificada na “*vontade comunitária*” que possibilita que todos os arbítrios “entrem em harmonia”<sup>7</sup>.

## **2. A raiz rousseauísta da concepção de autonomia da vontade - um “contrato social” entre seres racionais**

Qual seria a fonte concreta dessa concepção eminentemente político-jurídica de um acordo da liberdade consigo mesma em uma comunidade harmonizada de

<sup>7</sup> Para Busch, o formalismo da filosofia moral crítica tem como matriz não apenas o “formalismo da obrigação intelectual e jurídica”, mas também o conceito crítico de liberdade tanto negativa quanto positiva. Ambos, por sua vez, seriam tomados como condição de possibilidade da sociabilidade de seres racionais (Busch, 1979, p.80).

vontades? Segundo Josef Schmucker, é possível retrair essa ideia a Christian Thomasius e ao movimento do Esclarecimento alemão de secularização de uma noção originariamente *teológica*. Para Thomasius, a pretensão de harmonização das vontades aparece inicialmente sob a forma de uma comunidade religiosa de amor recíproco: encontramos aqui a exigência fundamental de amor racional ao próximo estendida a uma teoria da vontade comum como princípio constitutivo da vida comunitária civil:

o homem é destinado [*bestimmt*] a abdicar de sua vontade privada em prol da vontade comum (...). Por conseguinte, segundo Thomasius a moralidade [*Sittlichkeit*] consiste diretamente na transformação do homem em cidadão, isto é, em um ser que se sente como parte de uma comunidade e encontra sua maior realização servindo-a. Sem dúvida, esta concepção permanece mais próxima à ética kantiana do que a de Rousseau, pois se refere à vontade [*Wollen*] enquanto tal e não meramente ao uso externo da liberdade (Schmucker, 1961, p.253).

Contudo, apesar de julgar que tal concepção de acordo de vontades encontra um paralelo mais claro em Thomasius do que em Rousseau, Schmucker localiza no filósofo genebrino o “estímulo decisivo” para a noção kantiana de acordo da liberdade consigo mesma em uma vontade comunitária. Segundo ele,

a solução kantiana do problema da obrigação incondicional da lei moral aparece (...) como uma mera *transposição* da concepção político-filosófica de Rousseau ao mundo interno dos seres espirituais de vontade livre (Schmucker, 1961, p.254).

De acordo com Schmucker, portanto, se Thomasius representa uma secundária inspiração “ético-religiosa” para a concepção kantiana de moralidade como o acordo universal das vontades livres, teria sido Rousseau a central inspiração de matriz “político-jurídica”.

Com efeito, Rousseau foi decisivo para a incipiente *concepção da autonomia dos seres racionais* que começava a se consolidar no pensamento moral de Kant.<sup>8</sup> A

8 Curiosamente, para Schmucker, Kant, a partir dessa “intuição inicial” acerca de uma vontade comunitária como fonte da obrigação incondicional para seres racionais e livres, teria desenvolvido sua definitiva concepção de autonomia da vontade *independentemente* de Rousseau: “Kant encontra *independentemente* de Rousseau o princípio de autonomia da vontade em sentido genuíno como o único princípio possível de uma obrigação incondicional” (Schmucker, 1961, p.251). O motivo para tanto seria uma diferença crucial que oporia a concepção kantiana de autonomia à vontade geral de Rousseau: ao passo que este aceita um “acordo autointeressado” dos homens no pacto social, Kant exige que a razão prática pura e autônoma seja determinada tão-somente pela ideia de dever e não por alguma inclinação ou interesse empiricamente determinado. Segundo Schmucker, a exigência rousseauísta de alienação dos direitos naturais em prol da comunidade política somente ocorre com base no “princípio *naturalista* do amor-de-si e de instinto de conservação de si”; nessa perspectiva, “o direito da natureza precisaria permanecer um simples devaneio caso fosse fundado na mera razão, e não em uma carência natural do coração humano” (idem, p.250). De fato, à diferença de Rousseau, para Kant tanto a exigência moral de concordância da vontade privada com a vontade comunitária, formulada no período aqui analisado, quanto a pretensão normativa de determinação desinteressada da vontade por uma lei autoimposta e válida para todos os seres racionais, exposta inicialmente na *Fundamentação*, estão fundadas em uma pretensão *racional* não dependente das particularidades empíricas da natureza humana. Contudo, não acreditamos ser possível concluir

concepção de uma educação moral voltada à independência e à autodeterminação do indivíduo, desenvolvida no *Emílio*, bem como a pretensão de Rousseau em seu *Contrato Social* de fornecer os “princípios do direito político”, isto é, as diretrizes normativas para uma convivência política justa e livre, marcaram profundamente o pensamento moral kantiano durante seu desenvolvimento durante os anos 1760<sup>9</sup>. No que particularmente nos interessa aqui, a saber, a concepção de autonomia sendo deslindada a partir de intuições *político-jurídicas* ao longo da década de 1770, a concepção rousseauísta de uma *volonté générale* pode ser considerada uma fonte central para o pensamento moral de Kant.

Em seu *Contrato Social*, Rousseau tomava como base de uma sociedade política legítima a ideia de uma *vontade geral*, surgida de um ato de associação, um pacto ou *contrato social* por meio do qual cada indivíduo aliena seus direitos naturais em nome da comunidade política assim erigida. A vontade geral formada por meio desse processo não seria uma “vontade de todos”, mas, antes, seria constituída pelo que “existe de comum”, universal e recíproco, nos vários interesses particulares dos membros associados, formando, assim, o “liame social” [*lien social*] que une as vontades privadas numa comunidade (Rousseau, 1999, p.85). Percebe-se que aquilo que caracteriza a essência da vontade geral rousseauísta é a *universalidade* e a *reciprocidade* das relações políticas obtidas a partir do despojamento de particularidades que impossibilitariam o acordo entre os cidadãos:

(...) aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os [cidadãos] une, pois nesta instituição *cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros* (idem, p.70. Cf. Gr Ak IV: 431. p.137).

---

disso que Kant tenha retirado de Rousseau a exigência de universalidade da vontade, como é a tese de Schmucker, mas *não* o princípio de autonomia - a despeito das diferenças que possa haver entre as formulações de ambos, o núcleo da questão é o mesmo: a normatividade de determinada situação prática não pode ser extraída dos particularismos de uma “vontade privada”, mas apenas a partir da universalidade e reciprocidade da lei de uma vontade que, ao propô-la, impõem-na a si e aos demais seres racionais. Que Kant tenha desenvolvido essa exigência normativa de forma distinta da de Rousseau (como de fato o fez, o que, de resto, marca sua posição central no interior da história da filosofia moral) não implica que essa influência de base possa ser apagada, como quer Schmucker - e, acrescentemos aqui, também como quer Schneewind.

<sup>9</sup> Cf. sobretudo Velkley, 1989. Embora Velkley argumente que a obra de Rousseau que de fato marcou Kant foi o *Emílio*, preferimos aqui discutir o *Contrato Social*, sobretudo para ressaltar a origem político-jurídica da noção de autonomia que se desenha neste período, talvez em oposição ao que ocorria nos anos 1760 - de resto, a discussão empreendida no *Emílio* a respeito da vontade geral conserva o mesmo tom presente no *Contrato Social*. Mencionemos aqui também a interessante análise de Gerhard Krüger (1961, pp.83-88). Para o autor, Rousseau seria o responsável não apenas por uma decisiva inflexão no pensamento moral de Kant, mas também para a sua própria concepção mundana de filosofia [*Weltbegriff der Philosophie*] e, por conseguinte, a nova visada crítica da metafísica como “ciência dos limites da razão humana”, exposta já nos *Sonhos de um visionário*. Como veremos, trata-se de uma interpretação semelhante à de Delbos e que ressalta o valor de Rousseau na “nova metafísica prática” kantiana, entendida no sentido lato de uma filosofia para a liberdade que se baseia “na experiência moral fundamental [na qual] se encontra a unidade original da filosofia kantiana” (idem, p.88). Preferimos, aqui, limitar-nos à marca rousseauísta na concepção kantiana de autonomia, sem pretender estender o alcance metafísico dessa influência.

Analogamente à busca de Kant por um princípio da moral universal e positivo, portanto, Rousseau propunha em seu *Contrato Social*

encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual *cada, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes* (idem, p.70. Cf. MS Ak VI: 315-316. p.182).

Tratava-se da exigência de que fosse formada uma *comunidade política* regida por leis *autônomas* emanadas da vontade geral que une seus membros, cada qual, desse modo, se reconhecendo tanto como autor quanto como endereçado da norma comum a todos. Para Kant, essa *exigência político-jurídica fundamental* proposta por Rousseau se transverte em *exigência moral suprema* - em outras palavras, as condições estipuladas por Rousseau para a existência de uma liberdade civil plena em uma comunidade política de cidadãos livres são redefinidas por Kant como condições para a possibilidade mesma da liberdade positiva de um ser racional numa possível e ideal comunidade racional regida por uma “vontade comunitária”. Em suma, em uma comunidade idealizada, pedra de toque da legitimidade de uma condição moral fundamental, cada ser livre e racional deve necessariamente considerar as leis que a regem como originadas de si e como endereçadas a si mesmos - em outras palavras, as leis da vontade comunitária da qual participa seriam leis *autônomas*, produzidas pelos próprios concernidos e que permitem o acordo recíproco e universalmente válido das vontades particulares.

Desse modo, a incipiente teoria da autonomia e a concepção de liberdade política de Rousseau exerceram uma influência decisiva para a “virada” kantiana sobre a incondicionalidade do dever moral e do “*pathos* da liberdade da autodeterminação” como marca do valor absoluto na pessoa humana (Schmucker, 1961, pp.254-255), em contraponto à filosofia prática de Wolff, que “via no conhecimento teórico e no desenvolvimento das capacidades de pensamento o sentido genuíno e o verdadeiro objetivo da natureza espiritual” (idem, p.35). A exigência crítica, esboçada no período aqui analisado, de que a boa vontade seja aquela determinada tão-somente por uma lei universal e autonomamente imposta, teria como sua “genuína raiz (...) a condição de que a vontade, quando tomada universal e reciprocamente, não possa anular-se” (idem, p.247), numa clara referência à vontade geral de Rousseau transposta ao núcleo normativo da filosofia moral.

Quem faz um juízo semelhante é Victor Delbos, que ressalta a centralidade de Rousseau para o pensamento moral de Kant. Segundo ele, muito mais do que os britânicos, teria sido Rousseau o responsável pela ruptura definitiva de Kant com a escola wolffiana e a conseqüente radicalização da *autonomia da filosofia prática* em relação aos parâmetros da filosofia teórica ou especulativa.

Se Kant, de fato, já havia experimentado a dificuldade de justificar pelos procedimentos do racionalismo ordinário os conceitos fundamentais da moral, ele não havia admitido durante um longo tempo, sem criticá-la diretamente, uma noção da moralidade que ele considerava como um dado real, apenas mal explicado. Essa noção supunha a superioridade do pensamento especulativo até mesmo na ordem da ação; ela tendia a representar a ciência como a virtude *par excellence* da qual derivam todas as outras virtudes; ela estabelecia, entre os princípios imediatos da vontade moral e as verdades suprassensíveis que pareciam ser a justificação deles, ligações antes de tudo intelectuais de significação, suscetíveis de serem determinadas pelo entendimento teórico (Delbos, 1969, p.97).

Para Delbos, portanto, os escoceses, a exemplo dos racionalistas, ainda permaneceriam presos a uma visada teórica, limitando-se a observar os homens e discernir os sentimentos nos quais se baseia a moralidade humana; teria sido primeiramente Rousseau que, desde os anos 1760, despertara Kant de seu sono “moral-dogmático”, fazendo-o introjetar a consideração moral do homem e tornar motrizes aqueles sentimentos morais antes apenas observados de forma externa e indiferente, e, por fim, mostrando-lhe como “erigir sobre fundamentos indestrutíveis a nova metafísica, a metafísica da liberdade e da razão prática” (Delbos, 1969, p.106)<sup>10</sup>.

Lewis White Beck chega mesmo a mencionar uma “revolução rousseauísta”

---

10 Por mais que a influência de Rousseau tenha sido *de fato* central nos aspectos acima mencionados por Delbos e Schmucker, acreditamos que a ruptura de Kant com a tradição ensejada, dentre outras coisas, pelo pensamento político-moral de Rousseau, não ocorre ainda em definitivo no momento sugerido pelos dois comentadores, a saber, 1765, nos *Comentários às Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, e tampouco que, embora decisiva, a influência genebrina tenha sido a única. Contra a tese geral de Delbos e Schmucker (cf. Schilpp, 1998, pp.49-50). Segundo ele, não é possível dar todo crédito a Rousseau pela ideia kantiana sobre o “valor absoluto da dignidade do homem” e, por conseguinte, a “virada moral” no pensamento de Kant: “muito antes que travasse conhecimento com Rousseau, Kant, como um jovem pietista, havia sido doutrinado com a noção do valor inerente a todo ser humano” (idem, p.49). Contra Schilpp, cf. Kuehn, 2001, pp.34-45. esp.p.40. Kuehn defende a relativização da influência da criação pietista de Kant em suas concepções morais. Dieter Henrich defende que já em Hutcheson está presente a ideia de que o “valor moral” do homem não depende de suas capacidades intelectuais, e, que, portanto, Kant poderia ter retirado dele esta “intuição moral” (Henrich, 2009, p.44). Ademais, como já foi dito acima, teria sido Hutcheson quem deu o impulso para Kant romper o “monismo” da escola wolffiana e entrar definitivamente no caminho para “autonomizar” o âmbito moral em relação ao teórico (idem, pp.49ss). (Contudo, em outro lugar, [Henrich, 1994, p.9], Henrich destaca o papel decisivo de Rousseau na ideia kantiana de que o “homem comum” pode reconhecer o *principium diiudicationis* da moral). Quem tem uma posição semelhante à de Henrich é Vinícius de Figueiredo. Para ele, teriam sido os moralistas britânicos aqueles que deram o impulso decisivo para que Kant reconhecesse “que os aspectos relativos às questões prático-morais não devem ser reconduzidos a uma abordagem teórico-especulativa”, ou seja, para que “o fundamento da filosofia teórica” se emancipasse “da função anteriormente atribuída à razão teórica em determinar a vontade” (Figueiredo, 1998, pp.99-100). Preferimos localizar a ruptura definitiva de Kant com a tradição e a consequente autonomização da filosofia prática no momento analisado: década de 1770. Numa perspectiva estritamente “prática”, levaram a ela tanto a influência inicial dos britânicos quanto a “intuição” rousseauísta, mas a “consecução teórica” se deu apenas com o diagnóstico do contágio entre conhecimento sensível e intelectual e a distinção dos mundos, ambos ocorridos no final da década de 1760 e desenvolvidos ao longo da década de 1770. Os esboços do princípio de autonomia da vontade, que apresentamos aqui, seriam o produto concreto e “crítico” da autonomia da filosofia prática em relação à teórica.

em filosofia moral, numa analogia com a revolução copernicana em filosofia teórica. Segundo ele, Kant teria aprofundado o “cerne ético” da concepção eminentemente política de Rousseau, dando-lhe contornos não apenas morais, mas também metafísicos e religiosos:

ao passo que Rousseau estabelecia o laço essencial entre lei e liberdade primordialmente no domínio político, onde sua doutrina foi adotada com algumas mudanças por Kant, a doutrina do governo autônomo pelos cidadãos livres de uma república é aprofundada por Kant em uma concepção moral, metafísica e mesmo religiosa (Beck, 1960, p.130).

Com efeito, a multifacetada “intuição rousseuista” ocorrida nos anos 1760 desvencilha-se das impregnações sensualistas, presentes, por exemplo, nos *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, de 1766, e em reflexões do final dos anos 1760, até atingir na década de 1770 o molde *político-jurídico* delineado aqui e base para a futura concepção *moral* de autonomia da vontade<sup>11</sup>.

Assim, Rousseau serve a Kant como um modelo para conceber a *normatividade* inerente ao acordo livre possibilitado através da unificação das vontades em uma comunidade de seres racionais, a exemplo do que ocorre por ocasião da vontade geral na condição política legítima. A própria racionalidade “pura” desse acordo não se caracteriza como alguma espécie de constatação factual a respeito das relações efetivas (jurídicas ou éticas) dos homens entre si, mas antes como uma exigência normativa que torna primeiramente possível uma convivência justa, ou ainda, “correta” [*recht*] entre os arbítrios:

Direito [*Recht*] (...) é o que é possível através da *vontade comunitária* [*gemeinschaftlichen Willen*]. (Dever [*Schuldigkeit*] é denominado o que é necessário através da mesma). Alguém tem um direito (afirmativo) em relação a outrem quando sua vontade privada [*Privatwille*] pode ser considerada idêntica à comunitária. A necessidade de uma ação por virtude da regra do direito chama-se dever formal [*formale Schuldigkeit*], e, por virtude do direito de outrem, porém, dever material [*materiale Schuldigkeit*]. *A regra que se liga de modo necessário à vontade comunitária em geral é encontrada ao se buscar a condição da vontade considerada necessária para que esta seja universalmente válida* (Rx 6667. Ak XIX: 128. 1769-1770? 1772).<sup>12</sup>

11 A noção rousseuista de uma vontade geral como índice normativo da legitimidade da condição jurídico-político é igualmente tomada por Kant em sua filosofia do direito: “Somente a vontade concordante e unificada de todos, portanto, na medida em que cada um decida a mesma coisa sobre todos e todos sobre cada um, isto é a vontade do povo [*Volkswille*] universalmente unificada, pode ser legisladora” (MS Ak VI: 314-315. p.179). Cf. dentre outros, *Gemeinspruch* Ak VIII: 297. Trata-se de mais um indício de que um tema político-jurídico se transforma numa “pista” utilizada por Kant para desenvolver seu princípio de autonomia da vontade. Ritter localiza a influência inicial da *volonté générale* de Rousseau para a formulação do conceito kantiano político de *allgemeine Wille* entre os anos de 1764-1765, concluindo disso que já aqui estaria formulado, ao menos *in nuce*, o princípio de autonomia da vontade. Cf. Ritter, 1971, pp.78-86.

12 A Reflexão prossegue: “é possível comparar as relações do direito com aquelas dos corpos. Cada corpo está em repouso em relação aos demais a não ser na medida em que é movimentado através de outros, e, de fato, cada pessoa tem um dever de omissão para com os demais a não ser na medida em que estes ou bem constituam com ela uma vontade unânime [*mit ihm einen Einstimmigen*”

Como afirma Werner Busch, trata-se de algo como um “*imperativo categórico da sociabilidade*” que funda a condição de possibilidade de um acordo universal entre vontades livres: “Aja racionalmente segundo as regras da sociabilidade e de modo tal que não seja impedida a possibilidade do teu próprio uso da razão e do uso da razão dos outros” (Busch, 1979, p.81)<sup>13</sup>. A sociabilidade aqui evocada não se esgota em uma perspectiva meramente jurídico-política, mas antes constitui o núcleo normativo em que deve basear-se toda e qualquer pretensão *moral* evocada em uma situação *prática* relevante. Torna-se claro como desse hipotético imperativo da sociabilidade Kant possa ter passado a seu imperativo categórico e ao princípio de autonomia da vontade.

Com efeito, algumas ideias presentes já nos *Sonhos de um visionário* são retomadas com modificações significativas<sup>14</sup>: *analogon* do “mundo material” regido por leis newtonianas, o “mundo moral” de então, no qual a “vontade privada” concordava com a “vontade universal” através de uma força de ligação representada pelo “sentimento moral” (Cf. *Träume Ak II*: 335. pp.166-7), é agora reconfigurado numa espécie de *comunidade racional e formal publicamente unificada* em que se faz presente a exigência normativa de que a liberdade do sujeito concorde consigo mesma e com a dos demais ao determinar-se segundo leis que em nada dependem da sensibilidade ou do sentimento, mas antes apenas da *racionalidade, reciprocidade e universalidade* decorrentes da mesma:

A lei prática suprema e universal da razão é a seguinte: a razão precisa determinar as ações livres. Nós somente podemos ter um agrado [*Wohlgefallen*] com isso assim que a vejamos concordar com ele. É necessário a um ser racional trazer, antes, a liberdade sob a *lei universal da razão*. Isso consiste em que a intenção [*Gesinnung*] da ação universalmente tomada concorde com o livre arbítrio (consigo mesma) e que a liberdade primeiramente deixe de ser sem leis [*Gesetzlosigkeit*] e sem limites [*Ungebundenheit*]. *Appetite* não dão nenhuma lei universalmente concordante [*stimmig*]; *ou a natureza ou o arbítrio em geral fornece o fundamento de conexão* [*Beziehungsgrund*] em relação ao qual pode ocorrer uma *concordância universal das ações*. Em que, pois, repousa o agrado na concordância das ações com aquilo que, universalmente tomado, necessariamente agradaria? E por que essa universalidade nos agrada? De onde somos determinados a derivar o particular do universal? Ora, o motivo é que nós, tanto no juízo prático quanto no juízo teórico, consideramos a

---

*Willen machen*], ou bem alterem o estado dela contra sua vontade. *Actio est aequalis reactione*. Quanto mais um corpo grande afeta um pequeno, tanto mais este reage ao maior. O centro de gravidade comunitário [*gemeinschaftliche Schwerpunkt*], i.e, a vontade comunitária, é idêntico antes e depois da ação”.

13 Cf. também Ritter: “A denominação ‘regra de uma vontade comunitária’ não significa que ela dependa de um consenso detectável empiricamente; ela aponta apenas para uma precondição racional de *toda sociedade possível*: a subordinação geral à lei *universal* da razão prática” (Ritter, 1971, p.270).

14 Schilpp vê já na referência à “vontade geral” e a uma “comunidade imediata dos espíritos” dos *Sonhos de um visionário* (*Träume Ak II*: 336. p.168) a cada vez mais aparente “natureza social e autotranscendente” da “concepção kantiana de reflexão moral” (Schilpp, 1998, pp.78-87. esp. p.84).

*razão como sua condição necessária.*

As ações não são corretas [*richtig*] [e] a liberdade é sem regras [*regellos*] quando esta não permanece sob tal limitação a partir da *ideia do todo*. Nós mesmos a desaprovamos. Isto é a condição necessária da forma [*Form*] prática, assim como o espaço o é da intuição (Rx 6802. Ak XIX: 166-167. 1773-1775; 1772?, grifos nossos).

Como se percebe, nessa “ideia do todo” de uma comunidade de seres racionais a concordância da vontade livre de cada um segundo uma lei que comanda universal e incondicionalmente somente pode ocorrer através da “purificação” da fonte dessa lei, a *razão*, tornada, assim, *autônoma*:

Quando considero meu arbítrio livre, há uma *concordância do arbítrio livre consigo próprio e com os outros*. Trata-se, portanto, de uma *lei necessária do arbítrio livre*. Os princípios, contudo, que são universalmente constantes [*beständig*] e devem valer necessariamente não podem ser derivados da experiência, mas antes da *razão pura* (Vorl. Coll. Ak XXVII: 254, grifos nossos).

Portanto, lançando mão de um modelo jurídico eminentemente rousseauísta, Kant chega a contornos significativos de sua nova concepção da moralidade como decorrendo de leis autônomas da *razão pura*. O princípio da moral em geral, por enunciar como a “vontade pura” concorda consigo mesma através de leis objetivas e categoricamente necessárias, deve ser *uno* - dele devem depender os princípios da ética e do direito, que, enquanto tais, tomam a liberdade “purificada” de impulsos sensíveis como sua base judicativa.<sup>15</sup> O que começa a ser esboçado no período é o próprio *princípio de autonomia* dos seres racionais sob leis da liberdade como base normativa de um sistema de deveres. O princípio basilar da comunidade política justa para Rousseau torna-se, em Kant, a base normativa última de toda a filosofia moral.

## Referências

- Beck, L. W. (1960). “Deux concepts kantians du vouloir dans leur contexte politique”. In: *La Philosophie Politique de Kant*. Paris: PUF.
- Busch, W. (1979). *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*. Berlin/ New York: De Gruyter.
- Delbos, V. (1969). *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris: PUF.
- Figueiredo, V. (1998). *1762-1772. Estudo sobre a relação entre método, teoria e prática na gênese da Crítica kantiana*. FFLCH/USP. Tese de Doutorado.
- Henrich, D. (2009). “Kant and Hutcheson”. In: K. Ameriks & O. Höffe (orgs). *Kant’s Moral and Legal Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1994). “Ethics of Autonomy” In: *The Unity of Reason*. Cambridge &

<sup>15</sup> “Isso, contudo, coage Kant (...) à ampliação do princípio jurídico à filosofia moral em geral” (Ritter, 1971, p.227).

- London: Harvard University Press.
- Kant, I. (1902-). *Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter.
- \_\_\_\_\_. (1984). “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. In: *Textos Seleccionados. Volume II (Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.
- Kant, I. (2005a). *A Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- \_\_\_\_\_. (2005b). “Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral”. In: *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Editora Unesp.
- \_\_\_\_\_. (2005c) “Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica”. In: *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Editora Unesp.
- Krüger, G. (1961). *Critique et morale chez Kant*. Paris: Beauchesne.
- Kuehn, M. (2001). *Kant. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritter, C. (1971). *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Rousseau, J.J. (1999). *Do Contrato Social*, In: *Textos Seletos, Vol. I (Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural.
- Sänger, M. (1982). *Die kategoriale Systematik in den ‘Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre’*. Berlin: De Gruyter.
- Schilpp, P.A. (1998). *Kant’s Pre-Critical Ethics*. Bristol: Thoemmes Press.
- Schmucker, J. (1961). *Die Ursprünge der Ethik Kants*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain Kg.
- Schneewind, J. (1998). *The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trevisan, D. K. (2015). Isolating Reason. Kant’s Way to the Critical Moral Philosophy. *Kant Studies Online*, 1, pp.103-131.
- Velkley, R. (1989). *Freedom and the End of Reason. On the moral foundations of Kant’s critical philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Recebido em: 05.10.2016

Aceito em: 20.11.2016

# Summary

Editorial	9
<b>Articles</b>	
Fichte as a reader of Rousseau: Critique of civilization or critique of culture? JOÃO GERALDO CUNHA	13
A renewal of Jean-Jacques Rousseau's political theory INARA MARIN	25
Rousseau and his autobiographies: beyond self-portrait ADRIANO MEDEIROS MARTINS	51
Popular sovereignty revisited: self-government as way of life RÚRION MELO	57
On Rousseau's Second Discourse LUÍS FERNANDES DOS SANTOS NASCIMENTO	69
Republican Thinker or Revolutionary Nationalist? Rousseau through the lens of Schmitt and Arendt RAPHAEL NEVES	77

## Summary

Philosophical history against Rousseau PEDRO PAULO PIMENTA	91
The rationalist Rousseau: three readings EMANUELE TREDANARO	107
<i>Volonté générale</i> and autonomy of the will. Rousseau's influence in the legal-political sources of Kant's moral philosophy DIEGO KOSBIAU TREVISAN	129
Summary	143