

## ROUSSEAU E A ARQUITETÔNICA DA SEGUNDA SEÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES, DE KANT <sup>1</sup>

### ROUSSEAU AND THE ARCHITECTONICS OF THE SECOND SECTION OF KANT'S GROUNDWORK OF THE METAPHYSICS OF MORALS

PEDRO PAULO DA COSTA CORÔA  
Doutor em Filosofia, UFPA  
pcoroa@ufpa.br

#### RESUMO

A *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant, é uma obra preparatória à *Crítica da razão prática*, e tem como objetivo declarado a busca e a determinação do princípio mais elevado da moralidade. Seguindo um procedimento distinto do utilizado na primeira crítica, definido como sintético, Kant se propõe analisar o modo como o entendimento humano vulgar lida corretamente com certas noções de alcance moral, apesar de não as conceber *in abstracto*. Argumentando que é impossível nos guiarmos por simples exemplos, caso queiramos encontrar o princípio a que devem se submeter todas as vontades moralmente orientadas, Kant localiza na razão e nos conceitos que nela têm sua fonte, a possibilidade de estabelecer regras que unificam, incondicionalmente, a possibilidade de nossas ações. Apenas por meio da razão seríamos capazes de nos representar leis que produzissem em nós o sentimento de uma obrigação infalível, anulando, na condição de entes racionais, toda motivação sensível ou natural para nossas escolhas. O nosso objetivo é mostrar que os elementos básicos com que Kant elabora e estrutura sua argumentação, a começar pela ideia de entes racionais, estão postos em *Do contrato social*, de Rousseau. Apesar de não termos, neste artigo, espaço para uma análise comparativa detalhada, cremos ser possível indicar alguns elos entre a concepção, por assim dizer, arquitetônica da *Fundamentação* kantiana, sobretudo em sua Segunda Seção, e a elaboração dos conceitos que dão sustentação à tese do poder soberano da vontade geral, um poder incontornável quando aceita a hipótese do pacto social.

**Palavras-chave:** Rousseau; Kant; moral; liberdade

#### ABSTRACT

Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals* is a preparatory work for the *Critique of Practical Reason*, and its declared objective is the search for and determination of the supreme principle of morality. Following a procedure distinct from that used in the first critique, defined as synthetic, Kant proposes to analyze how ordinary human understanding correctly deals with certain notions of moral scope, despite not conceiving them *in abstracto*. Arguing that it is impossible to be guided by simple examples if we want to find the principle to which all morally oriented wills must submit, Kant locates in reason and the concepts that have their source in it the possibility of establishing rules that unconditionally unify the possibility of our actions. Only through reason would we be able to represent laws that produce in us the feeling of an infallible obligation, canceling, in the condition of rational beings, all sensible or natural motivation for our choices. Our objective is to show that the basic elements with which Kant elaborates and structures his argument, starting with the idea of rational beings, are already present in Rousseau's *On the Social Contract*. Although we do not have space in this article for a detailed comparative analysis, we believe it is possible to indicate some links between

<sup>1</sup> Recebido em 06/09/2025. Aprovado em 05/10/2025.



the, so to speak, architectonic conception of the Kantian *Groundwork*, especially in its Second Section, and the elaboration of the concepts that support the thesis of the sovereign power of the general will, an unavoidable power when the hypothesis of the social pact is accepted.

**Keywords:** Rousseau. Kant. Morality. Freedom.

Um dos momentos argumentativos mais importantes da Segunda Secção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* é aquele em que Kant trata da “ideia da *vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal*” (Kant, 1965, p. 55). Encaminhando-se à conclusão de que o princípio de determinação do nosso comportamento – quando moralmente considerado – é a ideia de autonomia da vontade [*Autonomie des Willens*], Kant nos diz que a única forma de evitar que um homem trate outro homem com meio para a realização de seus desejos pessoais<sup>2</sup>, instrumentalizando-o, é unificar as máximas que orientam nossas deliberações de alcance social em uma legislação universalmente válida, quer dizer: objetiva!

Para que isso ocorra, temos que conceber a nossa capacidade de desejar não apenas determinada, quer dizer, previamente direcionada – pois isso ela sempre haverá de ser. O que importa saber é “se” ela pode mais do que isso. Pergunta-se se ela – a vontade humana – tem a aptidão para ser determinada de tal forma que ela mesma, e por si mesma, possa ser a causa da regra a que deverá, espontaneamente, se submeter – o que faria da nossa faculdade de desejar [*Begehrungsvermögen*], ou seja, da nossa vontade, ao mesmo tempo, um poder legislante soberano e um súdito obediente<sup>3</sup>.

Em sua *Antropologia do ponto de vista pragmático*, Kant aponta para o fato de que a nossa espécie mostra possuir, ainda que imperfeitamente, essa dupla capacidade de, por um lado, ser um princípio determinante (causa) de ações especialíssimas e injustificáveis segundo as leis da natureza e, por outro lado, pôr-se como atividade determinada (efeito) e correlata àquele condicionamento meramente racional e abstratamente estipulado – instituído! Isso, obviamente, quando representamos nossa espécie do ponto de vista civil e pragmático. Afinal,

---

<sup>2</sup> Kant nos diz o seguinte: “O homem, e, de uma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não simplesmente como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*” (Kant, 1965, p. 50).

<sup>3</sup> Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant define de uma forma bem direta o que vem a ser a vontade, nos seguintes termos: “A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em *conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais” (Kant, 1965, p. 50).

diz-nos o Prefácio à *Antropologia*, “todos os progressos da cultura [civilização], pelos quais o homem se educa, têm como fim” o próprio homem, ou melhor, “o *ser humano*” (Kant, 1980, p. 3); um ser, continua Kant, que conhecemos não apenas por uma perspectiva fisiológica, isto é, em razão do que a natureza fez dele, mas, principalmente, tendo em conta, o “que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (Kant, 1980, p. 3). Tais “progressos da cultura” supõem aquela perfectibilidade<sup>4</sup> de que nos fala Rousseau no *Segundo discurso*, e que, socialmente estimulada, permite-nos desenvolver e expandir o que “o homem natural recebera potencialmente” (Rousseau, 1983, p. 258). Uma ideia, aliás, que haveremos de reencontrar em Kant, ao tratar da história humana em sentido cosmopolita<sup>5</sup>.

Se nós considerarmos possíveis progressos ocorridos relativamente ao homem, enquanto espécie, seguindo um viés científico e não prático-pragmático – na linguagem de Kant, de um ponto de vista estritamente teórico – teríamos de tratar a nossa história buscando nela apenas as causas naturais da memória completa de nossa estirpe. E por serem exatamente “causas naturais”, seríamos obrigados a considerar como memória “humana” – enquanto poder mental de recuperar informações armazenadas com vistas a facilitação da adaptação de nossa existência em um meio físico determinado – apenas “os traços deixados no cérebro pelas impressões das sensações sofridas”, o que faria de nós “meros espectadores nesse jogo de representações” mnêmicas, deixando, porém, à natureza, toda potência ativa para as modificações que nos atingiram ao longo do tempo (Kant, 1980, p. 3). Esse homem, cuja inteligência se traduz em termos de estrutura composta e organizada a partir de “fibras e nervos cefálicos” (Kant, 1980, p. 3) funcionalmente interligados, representa “somente o homem físico”<sup>6</sup>, pré-moral, destituído daquela vontade própria em que, somente, revela-se seu

---

<sup>4</sup> Interessante que o que Rousseau chama de perfectibilidade, ou seja, a capacidade que o homem tem de se aperfeiçoar continuamente, recebe, em Kant, uma fundamentação natural, uma vez que o filósofo alemão observa que são as nossas diferenças individuais e as ambições particulares que geram, quando nos associamos, um ambiente competitivo que impulsiona a cultura humana. A mútua oposição entre os homens, diz, Kant, é o que desperta “todas as forças do homem” e “o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habssucht*), a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não *atura*, mas dos quais não pode *prescindir*. Dão-se então os primeiros e verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem” (Kant, 1986, p. 13).

<sup>5</sup> Após afirmar, na Primeira proposição de *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, que “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim”, Kant complementa na proposição seguinte, dizendo: “No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas ao uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo” (Kant, 1986, p. 11).

<sup>6</sup> Descartes, em *As paixões da alma*, no artigo 16 em que trata de “Como todos os membros podem ser movidos pelos objetos dos sentidos (...) sem a ajuda da alma”, afirma: “... todos os movimentos que fazemos sem que para isso a nossa vontade contribua (como acontece muitas vezes quando respiramos, andamos, comemos e, enfim, quando praticamos todas as ações que são comuns a nós e aos animais) não dependem senão da conformação de nossos membros e do curso que os espíritos, excitados pelo calor do coração, seguem naturalmente no cérebro,

“aspecto metafísico” por excelência, como diria, e disse, o cidadão de Genebra (Rousseau, 1983, 242).

O “animal” homem não opera livremente, caso suas ações, como já nos diz Descartes, dependam não “do pensamento” – embora este lhe seja congênito – e sim de estímulos que “pertencem apenas ao corpo” (Descartes, 1983, p. 218). Afinal, suas “escolhas” seriam ditadas imediatamente pela natureza, pois a voz que o comanda, enquanto ente natural, é articulada pelo instinto. Só o homem “metafísico e moral” “escolhe ou rejeita (...) por um ato de liberdade” (Rousseau, 1983, 243). Essa escolha, como nos ensina Aristóteles é o resultado de um “cálculo” racional, uma *proairesis*, que supõe, como princípio, o tomar em consideração um desejo ou uma vontade de caráter comum (*boulesis*)<sup>7</sup>. É nesse sentido que a vontade e a práxis humanas qualificam-se como ato da razão, pois tem nela a origem do seu movimento real: manifesto em ações efetivas. Por isso, diferentemente dos animais privados dessa capacidade de raciocínio, o homem, a partir do momento – hipotético – que passa do estado de natureza ao estado civil, deve assumir, como máxima válida para o todo da espécie, agir apenas sob a condição de “consultar a razão antes de ouvir suas inclinações” (Rousseau, 1983, p. 36).

Mas para que possamos – como a história nos mostra que realmente ocorre – conceber uma ordem de preceitos e regulações da vida exclusivamente humana, logo, “estranha”<sup>8</sup> a tudo que a natureza nos indica diretamente, e que, sem o recurso da força física imediata, se nos impõe; e a que, além disso, voluntariamente nos submetemos, é necessário admitir em nós uma capacidade especial de abstração. Uma habilidade intelectual muito mais radical e ampla que aquela pela qual concebemos a ordem da natureza e que empregamos quando fazemos ciência ou lidamos com situações empíricas bem determinadas. Essa capacidade abstrata – especial e alargada – se manifesta no homem não enquanto ente da natureza – e nela absolutamente integrado – e sim como ser da cultura e da civilização. Nós não a desenvolvemos por razões externas à nossa espécie, mas por fundamentos atinentes a ela mesma, em função do que a interessa em particular. Não é uma habilidade de que necessite o

---

nos nervos e nos músculos, tal como o movimento de um relógio é produzido pela exclusiva força de sua mola e pela forma de suas rodas” (Descartes, 1983, p. 224).

<sup>7</sup> A temática relativa à ação voluntária e à escolha racional das máximas de nossas ações, é especialmente tratada no Livro III, de *Ética a Nicômaco*. Conferir a edição bilíngue, recente, da Editora 34, que nos permite, pelo cotejamento com o texto na língua original, dar mais precisão à utilização dos conceitos. Aristóteles.

<sup>8</sup> No capítulo dedicado ao Legislador, em *Do contrato social*, comentando a mudança de atitude que comportamental implicada com a passagem da existência física (natural) à moral, resume essa transposição da seguinte forma: “Em uma palavra, é preciso que [o Legislador] destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas [francês] e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio” (Rousseau, 1983, p. 57).

homem primitivo para simplesmente sobreviver. Trata-se de um outro *telos* em sua existência. E essa particularidade não escapou ao discernimento de Rousseau, que nos diz com justeza que “o homem selvagem, privado de toda espécie de luz, só experimenta as paixões” que estão conformes a essa condição ancestral, “não ultrapassando, pois, seus desejos e suas necessidades físicas” (1983, p. 244).

Aproveitando o jargão kantiano: não se trata de uma capacidade abstraente – logo, pensante – que possamos chamar meramente de analítica e catalográfica, por assim dizer: voltada para a nossa necessidade em dispor de forma organizada as diferentes classes de coisas encontradas no mundo. Está-se falando de uma capacidade lógico-dialética de abstrair – voltada, portanto, à representação indistinta do todo. Corretamente compreendida, a ideia de um poder de julgar dialético, em Kant, é um poder de representar a realidade das coisas segundo a ótica exclusiva da razão [*Vernunft*], cujo foco – tecnicamente definido pelo filósofo – é absolutamente aberto, e cujas regras, como as da justiça pública, são cegas frente aos seus casos eventuais, interditando assim qualquer possibilidade de casuísmo<sup>9</sup>.

Diferente da analiticidade da ciência, sempre voltada a fatos (casos) particulares como condição de confirmação da validade de leis abstratas com as quais explicamos o comportamento da matéria, a abstração dialética só “enxerga”, melhor, entrevê, fatos “totais”, como podemos reconhecer que são aqueles tipificados por Durkheim como “fatos sociais”. Fatos cuja validade independe de quem os efetiva empiricamente, pois: “Estamos em presença de modos de agir, de pensar e de sentir que apresentam a notável propriedade de existirem fora das consciências individuais (Durkheim, 1978, p. 88). Não são fatos da nossa subjetividade já que têm interesse comum e supõem uma unidade lógica à qual é acrescida um “espírito” público. Tais fatos, explica Durkheim, têm “uma existência própria, independente das suas manifestações individuais” (Durkheim, 1978, p. 93).

E o que essa visão ou perspectiva dialética – abrangente, pública, objetiva, racional, social – significa? Significa, dirá Kant, que a razão humana é um poder de pensar que, por ir além da aplicação do pensamento à experiência imediata, nos capacita a uma unidade de ideias e cogitações que nada contribui ao nosso conhecimento científico, estritamente determinado. O único interesse humano que podemos perceber no desenvolvimento da razão no homem – que, repetidamente, Rousseau nos diz só emergir quando da nossa entrada na

---

<sup>9</sup> Ao definir a razão em sua função mais geral, na Dialética Transcendental, Kant nos diz ela é uma capacidade de unificadora do nosso pensamento superior ao que podemos nos representar pelos sentidos e pelo entendimento. Nesse sentido ela é a faculdade que possibilita a “suprema unidade do pensamento”, daí ser denominada “*faculdade dos princípios*” (Kant, 1998, B 355-356).

vida em sociedade –, diz-nos Kant, é prático<sup>10</sup>, quer dizer, relativo à ação, porém não à ação individual, e sim àquela que ele se vê obrigado a manifestar em contextos comuns de vida (Kant, 1998, B 825). Assim, a razão como um “tipo” abstrante de pensar é inerente à vida social. Ela é, na verdade, uma capacidade social de pensar. Ela é uma modalidade de abstração que supõe a possibilidade de harmonizar e pôr em acordo o conjunto das vontades e das ações realizável em comum. Por isso ela não é uma inteligência que possamos atribuir ao homem primitivo, muito menos considerar de forma individualizada.

Vem daí que, por meio desse tipo de abstração, deveria ser interdito todo modo de pensar que desmembra e separa os elementos sobre os quais reflete<sup>11</sup>. E é esse o caso que estamos tratando, pois o que está em questão é o poder que supostamente tem a vontade humana, moralmente (politicamente) definida, de se autodeterminar. Tomando um rumo contrário ao da ciência analítica, tão eficaz no tratamento dos mecanismos da natureza física, o pensamento voltado ao ordenamento humano da vida é uma espécie de esforço para unificar seus elementos característicos de forma tão radical e englobante que simplesmente anula todas as diferenças que os marcam empiricamente. No caso: as diferenças parciais reconhecíveis nas vontades individuais, uma vez que se trata de pô-las, logo após qualquer ato associativo, sob um único sistema ordenante – para além do que nelas se deixa comandar fisiológica ou patologicamente. Nesse modo de propor uma antropologia<sup>12</sup>, o homem nunca é considerado individualmente em sua vontade, pois as máximas que o orientassem sob essa perspectiva – privada e exclusiva – só teriam e só poderiam ter valor subjetivo.

Colocar-se do ponto de vista do todo (universal), quando abordamos o conceito de vontade, exige um esforço intelectual que Kant abordou, primeiramente, por uma perspectiva formal, na *Crítica da razão pura*<sup>13</sup>. Sem os mesmos cuidados – inclusive desconfiado em

---

<sup>10</sup> No “cânon da razão pura”, após desqualificar o uso teórico da razão que a obrigaria a assumir as funções determinantes do entendimento científico, Kant define, de forma ainda geral, o que devemos chamar de prático: “Prático é tudo que é possível por meio da liberdade” (Kant, 1998, B 828).

<sup>11</sup> Em seu *Contrato social*, Rousseau chega a afirmar quando a vontade do particular se confronta com o interesse público, “é preciso obrigar” que ela venha a conformar-se “à razão”, uma vez que é “das luzes públicas” que resulta “a união do entendimento e da vontade no corpo social” (Rousseau, 1983, p. 56).

<sup>12</sup> Até mesmo o mais importante representante do empirismo moderno, bem conhecido tanto por Rousseau quanto Kant, David Hume, chama a “ciência da natureza humana” [*science of human nature*], logo, a antropologia, de “filosofia moral” [*Moral philosophy*]. Dado o objeto dessa “ciência”, que certamente não é o homem enquanto mero animal, mas como ser pensante, dotado de entendimento (*Understanding*), a tradução alemã da *Investigação sobre o entendimento humano* (*Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*), traduz “*Moral philosophy*” como “*Philosophie des Geistes*” (Hume, 1990, p. 17).

<sup>13</sup> Como a “razão” é uma modalidade, entre outras, de pensamento, ela supõe uma organização lógica fundamental da qual ela é uma derivação. Por isso, na Dialética Transcendental, Kant distingue os passos da exposição que o levarão à ideia de uma razão pura prática da seguinte forma, na primeira crítica: 1. Da razão em geral; 2. Do uso lógico da razão; 3. Do uso puro da razão (Kant, 1998, B 355-366).

relação a qualquer ideia de purismo lógico-especulativo –, Rousseau faz uso do mesmo procedimento ao defender a igualdade geral decorrente da “alienação total” das vontades, no *Contrato social* (Rousseau, 1983, p. 32). Ele não está a nós falar de um “fato” e sim de uma “necessidade” que o nos imaginarmos em sociedade impõe. Trata-se sempre de um artifício do pensamento a exigir a coordenação de ações análogas a de um organismo vivo, porém, em se tratando da vontade, não físico. Por isso, o próprio Estado será definido como um “ente de razão” (Rousseau, 1983, p. 35). E como nos explica Kant: “a razão (...) reúne o múltiplo (...) mediante ideias ao pôr uma certa unidade coletiva” das coisas por meio de suas ações, enquanto o entendimento, que lida com fatos empíricos dados, só se ocupa “com uma unidade distributiva” (Kant 1998, B 671). Daí nos referirmos acima, no que diz respeito às nossas formas objetivas de pensar, a um tipo analítico de abstração frente a outro, amplo e totalizante, que é o tipo dialético-abstraente.

Pensar o homem do ponto de vista dialético, ou seja, como unidade indistinta, é ignorar – daí, abstrair – toda a singularidade empírica que diferencia um indivíduo de outro indivíduo, mesmo que o representemos no interior de uma mesma família, com a mesma base genética. Ora, se usar a razão é pôr-se de um ponto de vista social e comum, então, só por meio dela, e enquanto fazemos uso dela ao refletirmos, que nos transpomos à condição que faz de nós entes metafísicos. E isso apenas quer dizer que nos deixamos mover não por impulsos naturais e sim permitimo-nos guiar pelo que a nossa inteligência determina como razoável num contexto de convivência e interdependência. Por isso, há um elo direto entre a ideia de uma vontade considerada do ponto de vista geral – na verdade universal –, de que nos fala Rousseau em seu *Contrato social*, e o ser racional que deve servir de fundamento (ou princípio) na figuração de um hipotético legislador universal, segundo o modo kantiano de se expressar.

Esse ser racional, nós o vemos descrito, com todas as dificuldades que temos em imaginá-lo, no Capítulo VII, Livro II, do *Contrato social*. Aí ele é descrito como “uma inteligência superior”, capaz de conceber “as melhores regras de sociedade que convenham às nações” (Rousseau, 1983, p. 56). É a compreensão da necessidade de imprimir uma exigência extraordinariamente elevada à nossa representação do que deve ser tomado aqui como princípio da ordenação da vida autenticamente comum, é exatamente isso que diferencia a obra de Rousseau de qualquer proposta política que redunde em direito positivo, quer dizer, histórico. A perspectiva de Rousseau é tão radicalmente filosófica, quer dizer racional, que ele chega a afirmar o seguinte: “O direito político ainda está por nascer, e é de pressupor que

nunca venha a nascer” (Rousseau, 1999, p. 646)<sup>14</sup>, quer dizer, positivar-se, fazer-se enquanto “sistema” legal empírico. Como Kant afirma, seres racionais não são, como os indivíduos empíricos o são, criaturas “sob condições contingentes e com exceções”, por isso “nenhuma experiência pode dar motivo para concluir sequer a possibilidade de (...) leis apodíticas” (Kant, 1965, p. 27), quais sejam, aquelas derivadas de uma vontade universal e, como que, divina<sup>15</sup>.

Todos esses pensamentos, cuja ordenação lógica se dá num horizonte racional em sentido muitíssimo estrito, são embaraçosos para o chamado senso comum – mas também para o entendimento científico, na medida em que ele não pode abrir mão da experiência como condição de validação dos seus juízos. A questão é: como compreender e validar – considerando, assim, legítimos – conceitos como “pessoa pública” ou “corpo político”; ou a possibilidade de uma vontade que seja a síntese absoluta de todas as vontades?

Uma vantagem que podemos apontar em Kant relativamente a Rousseau na abordagem dessas dificuldades vem do esforço que este último empreendeu em mostrar que nossa inteligência possui internamente diferentes possibilidades de uso, e que cada um deles está em conformidade com nossas necessidades. Ora, estas ou dizem respeito à nossa sobrevivência como animais da natureza, ou a existirmos segundo nossas próprias capacidades – complementando, por intermédio da cultura, o que, por natureza, nos foi dado. Nesse sentido, e levando em consideração nosso assunto, podemos extrair uma passagem significativa da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant, em que lemos:

Quando consideramos as disposições naturais dum ser organizado, isto é, dum ser constituído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos, como princípio, que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente a adequado à finalidade a que se destina. Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra, a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado suas disposições ao escolher a razão [*Vernunft*] da criatura como executora destas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão (Kant, 1965, p. 12)

Devido a essa diferença entre instinto e razão em um ser que é, de todo modo, capaz de pensar, ou seja, representar o mundo e a si mesmo de modo a orientar-se de maneira reflexiva, Kant viu a necessidade de explicitar como se configura cada domínio de objetos em

<sup>14</sup> Em *Emílio*, Rousseau escreve: “O único moderno em condições de criar essa grande e inútil ciência [direito político] teria sido o ilustre Montesquieu. Mas ele não se preocupou com tratar dos princípios do direito político; contentou-se com tratar do direito positivo dos governos estabelecidos, e nada no mundo é tão diferente quanto esses dois domínios” (Rousseau, 1999, p. 647).

<sup>15</sup> Ao nos apresentar ao “Legislador”, melhor, ao ente racional enquanto legislante, Rousseau anota: “Seriam precisos deuses para dar leis aos homens” (Rousseau, 1983, p. 56).



nosso entendimento. Isso basicamente quer dizer: como pensamos as coisas cuja realidade independe de nossa vontade e caem na conta exclusiva da natureza – o que nos inclui como meros organismos vivos –, e como, na medida em que idealizamos certos objetos, pomo-nos mais além do que a realidade dada nos indica? Dito com os recursos linguísticos caros aos empiristas: como diferenciar a atividade do nosso pensamento relativamente a “entes de fato” e a “entes de razão”, quer dizer, a um tipo específico de objeto cuja concepção só pode ter como responsável nossa “pura” atividade anímica, nosso espírito? Afinal, diz-nos o próprio Rousseau: “Toda ideia geral é puramente intelectual” (Rousseau, 1983, p. 249).

Como já vínhamos dizendo em relação ao pensamento, que é um ato de abstração, faz com que as ideias que lhe servem de conteúdo, obviamente, também o sejam. De um jeito menos “técnico” que o de Kant, Rousseau escreve no *Segundo discurso*:

... as ideias gerais só podem introduzir-se no espírito com o auxílio das palavras e o entendimento só as apreende por via de proposições. É essa uma das razões pelas quais não poderão os animais formar tais ideias, nem jamais adquirirem a perfectibilidade que depende delas (Rousseau, 1983, p. 249).

Como tudo em nós passa pela representação – e até mesmo pela nossa vontade, como diz Schopenhauer –, transformamos os objetos diante de nós e até aqueles que apenas imaginamos, em palavras e conceitos – graças às operações do espírito. Operações que se mantêm mesmo sem a presença desses objetos nomeamos. Por isso dizemos que as palavras e as ideias são abstratas, uma vez que continuamos a fazer usos delas em separado, só pelo fato de pensarmos<sup>16</sup>. Sem nenhuma obsessão sistemática, Rousseau vai nos conduzindo àquilo que preocupa Kant intensamente, que é o desejo de provar a autonomia do pensamento (sua espontaneidade) em sua pura discursividade: sua estrutura lógica, meramente formal. E isso acaba por preparar o caminho para a demonstração da autonomia da vontade. Uma vontade que – como “as ideias gerais” – realiza in abstracto a mais elevada das sínteses, reunindo, por meio de princípios, as máximas individuais – regras (pensamentos normativos) subjetivas – em favor dos interesses compartilhados pelos homens.

Quando se diz, com Kant, que uma ideia, quer dizer, um conceito, é a unidade do múltiplo, isso significa que ela é a referência mental que regula nossa forma de entender uma variedade de casos em função de um padrão que os unifica e os faz, apenas no nosso

---

<sup>16</sup> Preocupado com a ordenação formal interna ao próprio pensamento, de modo a separar nele os conteúdos diversos e as operações regulares com as quais elabora tais conteúdos, Kant escreve na *Crítica da razão pura*, Introdução, que “embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso ele se origina *da* experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa faculdade de conhecimento (apenas provocada por impressões sensíveis) fornece por si mesma, cujo aditamento não distinguimos daquela matéria-prima antes que um longo exercício nos tenha chamado a atenção para ele e nos tenha tornado aptos a abstrai-lo” (Kant, 1998, B 1-2), separando a forma do pensamento do conteúdo pensado.

pensamento, valerem “como se” fossem a mesma coisa. A perspectiva é a mesma quando Rousseau escreve: “Numa legislação perfeita, a vontade individual [sempre múltipla] e particular deve ser quase nula” (Rousseau, 1999, p. 656). Isso porque embora nossas regras subjetivas – as máximas individuais – não desapareçam jamais, elas devem ser tomadas como subsumíveis e coordenáveis tendo por base um único critério, oriundo da soberania – instituída – da vontade geral<sup>17</sup>.

Esse tipo de consideração, para muitos de nós, é dada como ausente na obra de Rousseau. Ledo engano! Mas Kant não foi um leitor ingênuo do genebrino. Há nos textos de Rousseau uma base lógico-conceitual que sua eloquência e talento retórico encobrem a um leitor mais literal. Isso apesar de ele deixar bem claro que as ideias que utiliza pretendem representar e fazer entender “entes de razão”<sup>18</sup>, não meros fatos; apesar de ele escrever, para quem sabe ler, que “uma justiça universal emana somente da razão”, (Rousseau, 1983, p. 53); e, também, apesar de ser uma obviedade que o “*eu* comum”, aquele que dá vida e unidade ao “corpo moral e coletivo” (Rousseau, 1983, p. 33), nada mais é que uma mera ideia, não uma realidade empírica.

A verdade é que mesmo o homem empírico e individual, pelo fato de ser um ente existente representado como uma espécie entre outras, deve ser considerado como expressão fática – perceptível, portanto – de uma síntese classificadora a que damos o nome de “conceito”. Se o ser material é um organismo vivo, é pelo termo “homem” que nós agrupamos os semelhantes de sua espécie e o separamos de outras, também existentes. Quando passamos desse ser real ao ser moral, não se trata mais do reconhecimento de uma unidade visível dos homens representada por conceito. Como na religião, tratar-se-ia de uma unidade que se dá – quando se dá – apenas e unicamente *no* pensamento, como unidade mental – ou melhor: racional.

E quando isso ocorre? Quando chamo um homem, por exemplo, de “ser humano”. “Ser humano” é um ente de razão. Ninguém nasce “ser humano”, como nos prova *Emílio*.

---

<sup>17</sup> No comparativo entre “pessoa moral”, pública, e “as pessoas particulares”, Capítulo IV do Livro II, do *Contrato social*, que trata “Dos limites do poder soberano”, Rousseau esclarece: “Deve-se compreender (...) que, menos do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une, pois nessa instituição cada um necessariamente se submete às condições que impõe aos outros”, ou seja, todos estão subsumidos ao mesmo critério. Isso não é um dado natural nas relações humanas. É, isso sim, “um admirável acordo” que “dá às deliberações comuns um caráter de equidade” que sempre desaparece quando da “discussão de qualquer negócio particular, pela falta de um interesse comum que una e identifique a regra do juiz à da parte” (Rousseau, 1983, p. 50).

<sup>18</sup> “Considerando a pessoa moral que constitui o Estado como ente de razão, porque não é um homem...” (Rousseau, 1983, p. 35).

Nós nos humanizamos, quer dizer, nos tornamos humanos em sociedade, se bem-educados para isso.

Na *Crítica*, Kant faz a seguinte consideração: “Os lógicos dizem com razão que no uso dos juízos em silogismos, os juízos singulares podem ser tratados tal como os universais”, isso porque, como os juízos singulares não têm qualquer extensão – ou seja: não têm função classificante –, “seu predicado não pode referir-se apenas à parte do que está contido sob o conceito do sujeito, sem referir-se à outra parte” (Kant, 1998, B 96). Na verdade, para o juízo singular não há parte alguma, a não ser em decorrência do arranjo formal que possibilita todo e qualquer ato de julgar ou pensar, como nos explica Kant na *Crítica da faculdade de julgar*, por meio da ideia de juízo de reflexão<sup>19</sup>. Explicando a construção que propôs do quadro lógico dos juízos na *Crítica da razão pura*, Kant percebe no juízo singular, ou seja, no pensamento sobre o que poderíamos considerar algo único, a reunião das qualidades do juízo universal e das qualidades do juízo particular, o que nos daria o universal-concreto. Um todo indistinto e real, quer dizer: objetivo.

É assim que podemos discernir esse entendimento de que propomos como predicado certos conceitos que não simplesmente subsumem casos contidos nele com o fim de pô-los sob classes sucessivas de coisas, mas os coordenam como que organicamente num único ser: obviamente, um ente do pensamento. É justamente o caso quando chamo um homem, faticamente, um indivíduo, de “ser humano”, pois isso denota imediatamente que ele encarna de forma efetiva toda a ideia de Humanidade, de modo que, o que quer que eu faça com ele, atinge, ainda que simbolicamente, toda nossa espécie. Por isso, qualquer agressão a um indivíduo em contexto socialmente configurado e civilizado é um crime contra a Humanidade.

Temos uma ideia clara disso quando lemos, na Segunda Proposição da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, que no homem, justamente por ser a “única criatura racional sobre a Terra”, a aptidão para usar as “disposições naturais” de forma racional só se desenvolvem na espécie, nunca no indivíduo. O indivíduo tem as habilidades lógicas do entendimento, mas só a Humanidade tem na razão a função abstraente que nos unifica metafisicamente: moralmente! E Kant explica: “Numa criatura, a razão é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos [quer dizer: os fins] do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural” (Kant, 1986, p. 11). E é por isso que o homem é um animal a quem podemos apor, como essencial, o ser um ente racional. A razão não coordena só as vontades,

---

<sup>19</sup> Resumidamente falando, para pensar um objeto qualquer, é necessário atribuir a ele um predicado, mesmo que este não funcione como um conceito, quer dizer, tenha o poder de o determinar, dando um limite semântico à compreensão do tal objeto sobre o qual atua a reflexão.

ele coordena o uso de nossa inteligência individual no interesse da Humanidade. Rousseau fala o mesmo nas *Cartas morais*, quando afirma que a razão é a faculdade de coordenar faculdades<sup>20</sup>.

Embora haja uma extensa tradição à disposição de Kant e da qual certamente ele se alimenta – como nos mostra, por exemplo, a associação do conceito de Ideia em Platão e sua delimitação funcional ao contexto semântico próprio às questões de ordem moral<sup>21</sup> –, é o cidadão de Königsberg, ele mesmo, quem nos diz que Rousseau é o Newton que revolucionou a filosofia prática na modernidade. Logo é ele a referência para pensarmos a unificação as diversas vontades numa vontade universal pura, transformando as regras individuais de conduta, quer dizer, as máximas que subjetivamente nos determinam, em leis, ou seja, em normas de alcance geral, ou seja, objetivo. Daí a ideia de uma vontade geral legisladora e reguladora do conjunto das nossas ações em sociedade. Ideia que, para muitos, é um conceito demasiado problemático.

Creio que Kant trata isso de modo a acentuar exatamente o que há aqui de problemático. Ele afirma ao final do Prefácio à *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que sua intenção é buscar e fixar o “princípio supremo da moralidade”. Para isso há de haver uma necessidade. E ela existe: a regulação justa e isonômica da conduta pública, dando alcance geral a certas ações que, aparentemente, não passam de manifestações de intenções individuais, logo, empíricas e estreitamente determinadas. Mas Kant, como sabemos, recusa-se a apoiar os princípios da ação pública nas máximas empírica e historicamente delimitadas, porque não se trata, para ele, de um esforço reflexivo voltado à legislação social positiva que encontramos, por exemplo, num sistema jurídico estabelecido. Já que minha intenção é comparar Kant e Rousseau, não custa nada relembrar o que o genebrino escreve sobre Montesquieu, em *Emílio*, comentando o que de fato resultou de *O espírito das leis*, obra que, ao fim, mantendo-se na letra da questão, matou-lhe o espírito.

A ideia que orienta a reflexão do *Bürger* alemão assim como do *citoyen* genebrino é que, apesar dos princípios da moralidade terem por finalidade sua aplicação às vontades dos

---

<sup>20</sup> “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 da alma de forma adequada à natureza das coisas e suas relações conosco” (Rousseau, 2005, p. 149).

<sup>21</sup> Escreve Kant na Dialética Transcendental: “Platão encontrou suas ideias predominantemente em tudo o que é prático, isto é, no que se funda sobre a liberdade, a qual por sua vez faz parte de conhecimentos que são um produto peculiar da razão. Quem quisesse tirar o conceito de virtude da experiência e quisesse constituir como modelo da fonte de conhecimento (como muitos realmente o fizeram) o que quando muito pode servir somente de exemplo para uma elucidação imperfeita, esse faria da virtude um equívoco não-ente, variável segundo o tempo e as circunstâncias e imprestável como regra” (Kant, 1998, B 371).

homens, a ciência que disso trata não pode ser a antropologia em sentido pragmático, quer dizer, histórico-empírico. Caso o fosse, as consequências seriam as mesmas apontadas por meio dos argumentos do *Segundo Discurso*, e o *Contrato Social* seria, então, inútil. Afinal, a pureza dos princípios – Rousseau diria: sua sacralidade! – está na possibilidade de isolar, ao tipificar aquilo que devemos socialmente considerar objetivo em nossas ações, todos os nossos estímulos individuais limitados. Esses autênticos princípios que tanto se busca e que dificilmente alcançaremos, são destinados não a entes privados, mas à reunião orgânica da totalidade de seres dotados de razão, condensados numa “pessoa pública” e denominado Estado (Rousseau, 1983, p. 48).

De todo modo, seria impossível até mesmo a concepção da ideia de “pacto social” – que, não esqueçamos, funda o Estado e institui a “pessoa pública” – sem o que chamei de “abstração lógico-dialética”, pois a unidade que ele supõe não pode ser, no mínimo que seja, empírica descrita. Ele é, para usar uma ideia que está no *Segundo Discurso*, uma síntese metafísica de vontades, tanto é que não se trata de agregar indivíduos: não está em jogo aqui “a força e liberdade<sup>22</sup> de cada indivíduo” – o que serviria, diz Rousseau, apenas à sua “conservação” (Rousseau, 1983, p. 32). Trata-se de convertê-los todos no que Kant chama de entes racionais em geral. Seres cuja existência, sob leis socialmente estabelecidas, jamais pode ser relativizada, afinal, deve concentrar, em tese, todas as vontades organicamente unanimemente articuladas. Portanto, estamos falando de um ente que só pode ser representado sob aquela singularidade da nossa capacidade de julgar que abandona a pluralidade dos particulares em benefício do todo.

O que pode significar a afirmação estampada no *Contrato*, no começo do Cap. IX, Livro I, em que se lê: “Cada membro da comunidade dá-se a ela no momento de sua formação”? Não tem como não falar aqui de transformação espiritual impossível a um animal irracional, dada a radicalidade dessa *metanoia*, dessa conversão meramente mental – intelectual – do indivíduo empírico em um ser racional, nos termos de Kant. Aqui dá para perceber o espírito que anima a letra do Imperativo Categórico, já que é a universalização da máxima que dá validade de Lei à ação de integra-se ao todo, de valer como um todo e não como parte adjuntada. E essa atitude mental, representativa, nada mais é que aquela que cria a pessoa do Cidadão, cria aquele que, como podemos ler na Dedicatória do *Segundo discurso*, procurava “as melhores máximas que o bom senso possa ditar acerca da constituição de um Governo” (Rousseau, 1983, p. 218).

---

<sup>22</sup> Eu diria independência, não liberdade, uma vez que está é uma instituição social.

Portanto, é graças a esse poder ampliado de abstração – lógico-dialético –, próprio ao pensamento moral, que só se desenvolve pela necessidade de nos fixarmos em um objeto que se deixe representar enquanto totalidade, é ele que nos explica a possibilidade, por exemplo, de Jean-Jacques se deixar apresentar, simbolicamente, por meio de uma epígrafe: o Cidadão<sup>23</sup> de Genebra!

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nocômaco* (Edição bilíngue). Trad. André Malta São Paulo: Editora 34, 1924.
- DESCARTES, R. *As paixões da alma*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DURKHEIM, E. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hambrug: Felix Meiner, 1965.
- KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (Edição bilíngue). São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Felix Meiner, 1980.
- HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- HUME, D. *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Stuttgart: Reclam, 1990.
- ROUSSEAU, J-J. *Contrato social*. São Paulo: Abril Cultura, 1983.
- ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultura, 1983.
- ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ROUSSEAU, J-J. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

---

<sup>23</sup> O nexos existencial do cidadão com o todo político ou civil que molda o *lôcus* único em que um “ente racional” pode ser reconhecido como “real”, mas no contexto de uma abstração dialética que a tudo engloba, deixa-se notar nas seguintes palavras de Rousseau, que opõe o que podemos individualmente e coletivamente: “Na medida em que tais forças naturais estiverem mortas e aniquiladas, mais as adquiridas serão grandes e duradouras, e mais sólida e perfeita a instituição, de modo que, se cada cidadão nada for, nada poderá senão graças a todos os outros...” (Rousseau, 1983, p. 57). Cidadão, enfim, é o conceito pelo qual reconhecemos uma realidade instituída e não empiricamente dada, pois não vejo esse ente de razão em nenhum indivíduo. Muito ao contrário, afinal, “se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, podemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir” (Rousseau, 1983, p. 57). O cidadão em nós anula o indivíduo! O nível de abstração aqui nos conduz aos “limites” do todo...