

Kant, Rousseau e a modernidade:

Diferenças entre filosofias e contextos de revolução

Lorena da Silva Bulhões Costa¹

Este artigo está licenciado sob forma de uma licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

 <https://doi.org/10.32459/2447-8717e265>

Recebido: 31-07-2023 | **Aprovado:** 24-11-2023 | **Publicado:** 29-12-2023

Resumo: O presente trabalho tem por tema as filosofias de Kant e Rousseau, mas especificamente como essas duas formas de pensamento se relacionam com o contexto de revolução nas quais estavam inseridas. O questionamento principal do trabalho perpassa pela compreensão do contexto dessas filosofias, considerando a amplitude do movimento Iluminista na modernidade. Por isso, por mais que sejam semelhantes, Kant e Rousseau não partem da mesma visão sobre o Estado não chegando, portanto, ao mesmo resultado. O trabalho começa por expor a forma como o mundo ocidental transitou do medievo para a Idade Moderna, para então apresentar a forma como Rousseau formulou seu contratualismo. Em seguida, a mesma teoria é apresentada, mas a partir de Kant, considerando as particularidades desse autor. O trabalho conclui com um último tópico comparando os dois autores, destacando os afastamentos entre ambos, considerando seu contexto de pensamento.

Palavras-chave: Kant; Rousseau; República; Vontade Geral.

Abstract: The present work focuses on the philosophies of Kant and Rousseau, specifically how these two forms of thought relate to the revolutionary contexts in which they were embedded. The primary inquiry of the study revolves around understanding the context of these philosophies, considering the breadth of the Enlightenment movement in modernity. Therefore, despite their similarities, Kant and Rousseau do not share the same view of the State and consequently do not arrive at the same outcome. The work begins by explaining how the Western world transitioned from the medieval era to the Modern Age. It then proceeds to present how Rousseau formulated his theory of contractualism. Following that, the same theory is presented from Kant's perspective, taking into account the particularities of this author. The study concludes with a final section comparing the two authors, highlighting the divergences between them and considering their respective contexts of thought.

Keywords: Kant; Rousseau; Republic; General Will.

¹ Doutoranda em Direito na Universidade Federal do Pará (UFPA), sob a orientação do professor Doutor Saulo de Matos. Mestra em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Especialista em Ciência Política (UNINTER). Bacharela em Direito (Estácio Castanhal) e Filosofia (UNINTER). Bolsista Capes. Possui como área de interesse filosofia kantiana, especialmente sua ética e filosofia do direito.

Introdução:

Kant leitor de Rousseau

O tema desenvolvido no artigo é as influências de Rousseau na filosofia de Kant e, especificamente, como o contexto dos autores ensejou formulações distintas sobre soberania popular, Estado e direito natural. Cumpre destacar que há uma convergência significativa entre as filosofias de ambos. É notório que o genebrino foi, ao lado de Hume, o motivo pelo qual Kant repensou seu sistema filosófico. Na verdade, o motivo pelo qual Kant começou a escrever sobre filosofia política, ainda em 1780, foi seu contato com a teoria de Rousseau. No entanto, entre a publicação dos primeiros escritos sobre esse tema e a versão final da teoria de Kant, passaram-se 17 anos. Seu sistema filosófico, como pretendido pelo autor desde a "Crítica da Razão Pura", ganha elementos cada vez mais preocupados com uma filosofia de ordem prática, e a Revolução Francesa se desenvolve de uma forma não prevista.

Nesse sentido, é importante destacar que, apesar de profundas convergências entre as formas de pensamento de Rousseau e Kant, ambos possuem diferenças significativas, derivadas da própria estrutura de pensamento em que estavam inseridos. Escrever em uma França pré-revolucionária é diferente de escrever em uma Prússia sob a regência de um "déspota esclarecido".

Partindo desse ponto, o trabalho procura, em primeiro lugar, apresentar um panorama geral do momento em que Kant e Rousseau escreveram e o papel do Iluminismo nas transformações que ocorreram ao longo da Modernidade. Em seguida, passa a expor a teoria de Rousseau acerca da soberania popular, do Estado e do direito natural, para então trabalhar com a de Kant, no que concerne a esses elementos. Em sua última etapa, o artigo finaliza a tarefa de reconstrução e aborda a diferença entre os autores, considerando também seus pontos de convergência. Será possível notar que, apesar de possuírem elementos iguais em seus sistemas filosóficos, como a sua vinculação à teoria do contrato social, Rousseau e Kant encontram soluções distintas para pensar a ideia de um Estado ideal, bem como argumentam de forma diversa em relação à ideia de direito natural.

Modernidade:

Contextos de pensamento filosófico

A passagem do medievo para a Idade Moderna é um movimento complexo que não pode ser completamente explicado pela compreensão de que houve uma

descontinuidade repentina em relação à ordem vigente. Nesse sentido, Copleston (1993, p. 1-2) afirma que pensar essa transição é procurar um meio-termo entre continuidade e ruptura. Isso ocorre porque tanto o sistema filosófico emergente do período moderno quanto as estruturas sociais e políticas não surgiram de forma repentina, mas foram formados a partir de elementos que já estavam presentes no pensamento dos séculos anteriores. Em todas as correntes filosóficas a partir do século XVII, é possível encontrar elementos que remetem aos pensadores medievais, ao mesmo tempo em que a própria filosofia, enquanto ciência autônoma, também pode ser pensada apenas quando se tem em mente o período anterior.

Apesar disso, o autor continua, existem também diferenças profundas entre os dois períodos. A filosofia desenvolvida na modernidade foi, em sua maioria, formada fora das universidades, ao contrário do que ocorria no medievo. Nesse processo, a intenção de retomar autores clássicos, presente mesmo no Renascimento, praticamente desapareceu. Além disso, houve um crescente afastamento entre a filosofia e a teologia. Durante a Idade Média, os pensadores eram primariamente teólogos, classificando-se como filósofos apenas de maneira secundária, enquanto na Modernidade houve o movimento inverso.

Habermas (1990, p. 2), utilizando-se da atualização realizada ao pensamento de Weber, compreende a modernização da Europa como um processo multifacetado, cujos elementos se reforçam mutuamente. Esses processos envolvem a formação do capital, com a consequente mobilização dos recursos de produção, que foram aumentados de forma significativa pelo crescimento das forças de produção. O poder político, ao contrário do que ocorria no medievo e mesmo durante o Renascimento, tornou-se centralizado, com a consequente formação de identidades nacionais. Há também a proliferação da ideia de direitos e de participação, com uma prevalência da forma de vida urbana, assim como uma secularização dos valores e normas.

Dessa forma, é importante notar que a modernidade possui alguns marcos que são importantes de serem destacados. Em primeiro lugar, há um interesse crescente na ciência, que agora é pensada também em afastamento dos temas teológicos do medievo. Surge, em conjunto com a ciência natural, a ciência do homem, que aqui pode ser compreendida como o estudo da moral e da ética. A tentativa aqui também era pensar a moralidade sem ou com quase nenhuma referência à ideia de Deus, ocorrendo uma separação primordial entre metafísica e moralidade (COPLESTON, 1993, p. 10-15).

A modernidade também viu surgir uma compreensão específica sobre política. Kenny (2006, p. 273) afirma que *A Utopia* de More e *O Príncipe* de Maquiavel são os marcos

mais tradicionais do início da filosofia política moderna. Antagônicas aos temas da escolástica, essas duas obras estabelecem os parâmetros para as discussões sobre filosofia política que ocorreriam posteriormente. Ao longo do século XVIII, por sua vez, surge na Inglaterra o pensamento de que os membros da elite intelectual seriam os responsáveis por trazer luz ao pensamento ainda dominado por crenças não justificadas. Apesar da origem, foi na França que tal compreensão ganhou força, principalmente com a publicação da *Encyclopédie* por Diderot e Alembert.

Mas, conforme a visão histórica adotada aqui, é preciso compreender que a obra em comento não surgiu unicamente da inteligência daqueles que a organizaram, mas sim de bases que foram preparadas ao longo de meio século por outros pensadores franceses. Com as mudanças que ocorriam, os filósofos começaram a questionar as verdades teológicas que anteriormente eram inquestionáveis. A ética passou a se tornar mais central do que a verdade revelada, uma vez que se tornava essencial para ela. A crença em Deus e em uma alma imortal não era mais importante per se, mas como uma forma de levar uma vida verdadeiramente virtuosa. Esse tom de ceticismo ditou a forma como o Iluminismo se desenvolveu na França, mas também na Alemanha. Nesse sentido, esse movimento tinha um aspecto positivo, que era a formulação de uma visão sobre o aspecto político e social do ser humano que conseguia ser científica, não mais fundada em bases transcendentais/não racionais de mundo.

Com a independência cada vez maior do sujeito em relação a qualquer autoridade, surge uma nova compreensão de como a organização política de um Estado deve ocorrer. Copleston (1993, p. 38-39) afirma que há a crença de uma intervenção mínima, com a argumentação de que os indivíduos devem ser deixados livres para agir, o que equilibraria a balança social de maneira natural. Surge aqui, portanto, a corrente liberal de pensamento político. Desenvolve-se a ideia de que existem certos direitos naturais, que são anteriores ao Estado e que variam entre os filósofos, mas que podem ser sempre pensados, em alguma medida, com referência à razão e ao individualismo dos sujeitos. O direito natural desenvolvido aqui, portanto, não se refere mais a uma natureza transcendental divina, mas sim humana e racional.

Agora que todos são seres que podem ser diferenciados entre si, é possível falar de distintos planos de vida, de direitos naturais pertencentes a cada sujeito em função de sua individualidade. Em última instância, já não é mais adequado pensar em um Estado cuja função central seja promover a felicidade, pois agora esse elemento é determinado por cada um, considerando de forma singular. O Estado moderno pode ter seu poder concentrado na

figura do executivo, como tinha em Hobbes, mas isso significa estabelecer a liberdade de todos, não mais adequá-los a um certo plano de vida pré-estabelecido.

No entanto, tais formas de pensamento, avançadas para o contexto em que se desenvolviam, não necessariamente procuravam alterar de forma significativa o status quo que vigorava. Os *philosophes* que participaram da construção da *Encyclopédie* tinham ideias que levaram a uma alteração substantiva das formas de vida que existiam até então, mas que não necessariamente eram formuladas para realizar esse intento. De acordo com Kenny (2006, p. 93), a forma como esses pensadores formulavam sua ideia de liberdade era mais semelhante aos revolucionários de 1688 na Inglaterra do que àqueles que deflagravam a Revolução Francesa em 1789. Uma forma de comprovar esse pensamento é lembrar que Diderot aceitava a patronagem de Catarina a Grande, regente da Rússia, e Voltaire foi camareiro de Frederico II, da Prússia. O autor que destoou desse cenário foi Rousseau. O tópico que se segue busca compreender melhor sua filosofia, considerando sua visão acerca do contratualismo e seus elementos principais, bem como as inovações presentes em sua visão de Estado.

O contrato social de Rousseau:

A vontade geral como solução para o problema da instituição da liberdade

Rousseau começou a se distanciar os filósofos que organizaram a *Encyclopédie* em 1750, quando publicou os discursos. O *Discurso sobre a Ciência e as Artes* e *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (doravante primeiro e segundo *Discurso*), iam de encontro as premissas colocadas na época, ou seja, de que forma as artes e a ciência poderiam se benéficas para o desenvolvimento da humanidade. Rousseau discorda da premissa colocada porque, para ele, os seres humanos são bons *naturalmente*, a sociedade seria a responsável por os corromper.

No segundo discurso, Rousseau narra a sua versão do que ficaria conhecido, na doutrina do contrato social, como *estado de natureza*. O contratualismo possui, geralmente, três elementos básicos: um problema, caracterizado pela descrição de uma situação ruim, que é denominada de estado de natureza, um contrato, que os indivíduos firmam para que possam solucionar o problema apontado e um resultado, que é a comunidade política que funciona perfeitamente graças ao contrato original firmado entre os seus membros (KERSTING, 1992).

Os enciclopedistas acreditavam que o desenvolvimento das artes e das ciências seriam elementos que, ao se desenvolver nos seres humanos, seriam justamente o que possibilita a passagem do estado de natureza para a sociedade política. A fé, que antes era somente em Deus, passou a ser na ciência e, portanto, no desenvolvimento das habilidades inerentemente humanas. Esse movimento pode ser visto, de forma clara, quando se retoma os pensadores britânicos que pretenderam formular as primeiras bases para uma nova forma de compreender o Estado.

Hobbes (2016) tem uma teoria política pautada na ideia de que os sujeitos, no estado de natureza, não lobos uns dos outros. Aqui, prevalece o caos e a desordem. O estado surge para garantir a segurança e a vida daqueles que compõem a comunidade política que, de outra forma, não poderia ser mantida. Há, aqui, um pressuposto de *desigualdade*. Como os sujeitos possuem forças diferentes, derivadas da sua própria capacidade física, então não demoraria até que um indivíduo dominasse os demais. Em Locke (2015) o mesmo ocorre, mas aqui em relação a propriedade privada. Para o autor, o fruto do trabalho, que aqui pode ser consubstanciado no conceito em comento, é constantemente ameaçado pela ausência do Estado. Este é necessário, portanto, para que cada sujeito tenha direito ao que é seu.

Rousseau (2012) discorda de todos os pontos colocados pelos dois autores, apesar de concordar com a estrutura básica de pensamento. Sua visão da sociedade pré-estatal não é o cenário catastrófico proposto por Hobbes (2016), mas antes a personificação do bom selvagem. Ao contrário de Locke (2015), a propriedade privada não é o bem a ser protegido, mas antes o movimento que *gera* a desigualdade entre os sujeitos. O objetivo do autor, no segundo *Discurso* é, justamente, demonstrar de que forma desigualdades naturais transformaram-se em desigualdades políticas e morais. Para Rousseau (2012, p. 19, *grifo nosso*):

Concebo na espécie humana *dois tipos de desigualdade*: uma que chamo *natural ou física*, porque é estabelecida pela natureza e consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra que podemos chamar *desigualdade moral ou política*, porque depende de uma espécie de convenção e é estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes privilégios que alguns usufruem em detrimento dos outros, como o de serem mais ricos, mais honrados, mais poderosos que eles, ou mesmo o de se fazerem obedecer por eles.

Não se pode perguntar qual é a origem da desigualdade natural, porque a resposta estaria enunciada na simples definição da palavra. Muito menos se pode indagar se não haveria uma ligação essencial entre as duas desigualdades, pois seria perguntar, em outros termos, se os que mandam valem necessariamente mais do que os que obedecem, e se a força do corpo ou do espírito, a sabedoria ou a virtude se encontram sempre nos mesmos indivíduos, na proporção do poder ou da riqueza. Questão boa de discutir, talvez, entre escravos ouvidos por seus senhores, mas que não convém a homens racionais e livres que buscam a verdade.

O fato é que, para Rousseau (2012), os indivíduos, no início, viviam sem qualquer contrato significativo uns com os outros, e as diferenças naturais não tinham qualquer importância. Para o autor, autores como Hobbes e Locke descrevem o estado de natureza como um cenário de “necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho” (Rousseau, 2012, p. 20), porque interpretam-no já a partir da sociedade. Ou seja, ao invés de descreverem o sujeito pré-estatal, Hobbes e Locke estariam falando já do indivíduo sob o jugo da ordem civil. Por esse motivo, para Klein (2017, p. 52), dizer que Rousseau argumenta a favor da natureza humana em seu estado original não significa afirmar que existia uma natureza “boa” anterior ao Estado e “má” ou “ruim”, com o advento da sociedade civil. O que o autor coloca é que os seres humanos eram melhores antes de ingressar no estado natural.

O princípio de proteção da propriedade surge, aqui, após a saída do isolamento, com a formação de pequenas comunidades. Esse fenômeno, por sua vez, só foi possível com a criação de um sistema de símbolos que possibilitou tanto a declaração de que determinado pedaço de terra era de uma pessoa específica quanto que os homens pudessem conviver entre si (WOKLER, 2011).

Dessa forma, o direito de propriedade para Rousseau (2012), diferente do que argumenta Locke (2015), não foi a primeira coisa que surgiu no estado de natureza, mas se desenvolveu depois do estabelecimento de uma série de outras regras e normas de convivência mais complexas. De acordo com a argumentação do segundo *Discurso* o direito de propriedade foi, na verdade, o último estágio de desenvolvimento do ser humano no Estado de natureza antes que ele ingressasse na sociedade civil (WOKLER, 2001). Nesse sentido, Rousseau (2012, p. 37) coloca que:

A ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só puderam nascer sucessivamente, não se formou de repente no espírito humano. Foi preciso fazer muitos progressos, adquirir muita indústria e muitas luzes, transmiti-las e aumentá-las de geração em geração, antes de se chegar a esse último termo do estado de natureza.

E é justamente nesse ponto que os problemas começam. O Estado surge e os homens se tornam submissos. Isso é visível em uma conhecida passagem do discurso:

O primeiro que, ao cercar um terreno, teve a audácia de dizer *isto é meu* e encontrou gente bastante simples para acreditar nele foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras e assassinatos, quantas misérias e horrores teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas e cobrindo o fosso, tivesse gritado a seus

semelhantes: “Não escutem esse impostor! Estarão perdidos se esquecerem que os frutos são de a terra é de ninguém!” (ROUSSEAU, 2012, p. 80, grifo do autor)

Tem-se, na passagem indicada, os dois elementos que foram colocados: o ser humano é naturalmente bom, a sociedade, aqui representada pelo surgimento da propriedade, gera os conflitos. O contrato social surge, então, como uma cilada para submeter aqueles que são mais pobres à vontade daqueles que possuem mais bens, oferecendo uma paz que, em verdade, serve somente aos interesses desses últimos. Dessa forma, os indivíduos foram aprisionados sob a promessa de liberdade (WOLDER, 2001). Em *Contrato Social*, obra na qual fica clara a forma como Rousseau (2010, p. 23) compreende a organização da comunidade política, esse pensamento continua. A primeira frase da obra é, justamente “O ser humano nasce livre e em toda parte está a ferros”. As correntes são, justamente, os truques utilizados para garantir uma suposta liberdade.

Nesse sentido, pergunta central de Rousseau (2010) não será como garantir que os seres humanos podem viver harmonicamente, porque isso é respondido pela hipótese do estado de natureza, mas antes como será como legitimar uma ordem estatal que surge a partir da destruição da harmonia entre os sujeitos. Um ponto importante, aqui, é compreender que a liberdade descrita antes do surgimento da sociedade civil não pode ser recuperada. Isto é, o filósofo não está argumentado a favor de um retorno ao estado de natureza. Existem, contudo, formas de submissão que podem ser consideradas moralmente justificadas e é isso que procura ser argumento no *Contrato Social* (BERTRAM, 2004).

Na parte terceira do capítulo primeiro da obra em comento, Rousseau (2010) coloca a sua definição desse tipo de pacto. A argumentação começa com a afirmação de que o uso da violência dos sujeitos no estado de natureza acaba tornando impossível sua continuidade. Assim, é necessário formular algum tipo de acordo para enfrentar os problemas surgidos da instituição da propriedade, sem negligenciar o fato de que cada um deve cuidado a si mesmo. Tendo isso em mente, Rousseau (2010, p.29, *grifo do autor*) conclui:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os seus de cada associado e pela qual um se unindo a todos obedeça, todavia, apenas a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes. Eis o problema para o qual o contrato social oferece a solução.

O ponto de dificuldade aqui, contudo, é verificar como essa liberdade pode ser lida dentro de uma ordem estatal que tem por escopo, justamente, limitá-la. É aqui que surge a ideia de vontade geral, ou soberania popular. O conceito de soberania sofreu uma brusca

mudança com os escritos de Rousseau. Ele surgiu como uma forma de determinação dos reis frente ao poder de instituições como a Igreja, fazendo surgir o conceito moderno de Estado com o consequente exercício de poder sobre um determinado território. Rousseau (2010), entretanto, reformulou esse conceito ao associá-lo à noção de vontade popular, isto é, à decisão acerca da feitura de normas pelo povo e não mais tão somente ao soberano de forma absoluta. Nesse sentido, lê-se no *Contrato Social*:

[...] só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado em conformidade com o objetivo de sua instituição, que é o bem comum: pois, se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, foi o acordo desses mesmos interesses que o tornou possível. O vínculo social é formado pelo que há de comum nesses diferentes interesses, e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordam, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente com base nesse interesse comum que a sociedade deve ser governada (ROUSSEAU, 2010, p. 33).

Riley (2011) argumenta que o conceito de liberdade é central dentro da teoria de Rousseau e que a sua filosofia se tornaria irreconhecível sem ela como cerne. A vontade geral, em verdade, é a transposição da vontade humana para esfera pública. É ela quem determina o fazer do legislador, aquilo que ele pode ou não impor aos cidadãos. Por isso é que a leitura de uma autoridade que simplesmente impõe certos ditames ao povo em função de uma vontade nacional na verdade não representa a teoria de Rousseau (WOKLER, 2001). A vontade geral passa a representar não mais a vontade de Deus, como os criadores desse termo ora argumentavam, mas sim é um elemento produzido de forma artificial, com o passar do tempo, por meio de um processo de educação contínua. (RILEY 2011).

De acordo com Riley (2011) compreender o que significam os termos “vontade” e “geral” é importante dentro do pensamento de Rousseau. “Geral” diz respeito ao governo da lei e aos cidadãos não particularizados, fazendo referência às virtudes da polis antiga. “Vontade” tem ligação com o caráter voluntário da associação civil. Segundo Rousseau, extirpar a vontade da liberdade é o mesmo que retirar das ações toda a moralidade. O autor acredita que, caso fosse possível generalizar a boa vontade, então só seria possível escolher o direito, a cidadania e o bem comum, evitando o amor próprio e o egoísmo.

Dessa forma, sem a vontade não haveria autodeterminação e sem a generalidade todas as ações poderiam ser guiadas por preceitos egoístas. Rousseau segue a linha de raciocínio voluntarista, de autores como Hobbes e Locke, com a crença de que todos os deveres do homem são originados, de sua vontade. É isso que o leva a negar o uso da força como forma legítima de uma constituição civil (RILEY, 2011).

Aqui é importante destacar o modo como o autor entende o conceito de comunidade política, bem como qual o seu ideal em relação a esse tipo de associação. O tipo de liberdade que deve ser adotada pelos homens em uma sociedade política é aquela experimentada pelos antigos, ou seja, não há meramente obediência, mas sim a participação de forma livre e autônoma na pólis. Para o autor, a liberdade moderna é baseada tão somente na posse, e não gera uma vontade geral, sem a possibilidade de convergência para a formulação do bem comum (WOKLER, 2011). Esse conceito é formulado por meio de uma educação geral, que primeiro leva em consideração a formação do sujeito de um ponto de vista unificado com a comunidade e desconsiderando seu egoísmo (RILEY, 2011).

Dessa forma, a vontade geral constitui-se o ponto central de todo o sistema de Rousseau. Somente através do seu respeito, por meio de um sistema de democracia direta, é possível estabelecer um tipo de contratualismo que seja moralmente correto e preserve a liberdade dos indivíduos, mesmo dentro de uma comunidade política. Aqui alguns não estão mais sob a dominação de outros, mas todos fazem parte do mesmo grupo que escolhe os princípios de um Estado verdadeiramente em acordo com a liberdade. Compreende-se que Rousseau, aqui, utiliza um conceito específico de liberdade, que mais tarde será desenvolvido ainda mais por Kant. Ao contrário de Hobbes (2016) que possuía uma visão mecânica desse conceito, isto é, a mera ausência de amarras, Rousseau (2010; 2012) o compreende de forma mais ampla, como uma verdadeira autodeterminação. Um dos herdeiros desse conceito de Rousseau foi Kant. Conforme a organização exposta na introdução, agora o contratualismo desse autor será explicitado, para que se entenda quais foram as contribuições de sua teoria para aquilo que foi exposto no contrato social.

O contratualismo kantiano:

Autonomia e a comunidade política como realização última da humanidade

Apesar da época que Kant escreveu, isto é, no auge das transformações experimentadas durante a modernidade, sua filosofia política é constantemente rechaçada a um segundo plano. Ela não foi objeto direito de nenhuma das três críticas e a sua delimitação na *Metafísica dos Costumes* é normalmente tomada como uma mera repetição dos dogmas de seu tempo, como o direito natural ali desenvolvido (HÖFFE, 2005). Contudo, colocar seu pensamento acerca da comunidade humana para um local secundário não parece ter sido o plano principal de Kant, apesar da morna recepção de suas ideias nesse campo.

Uma formulação inicial da teoria política de Kant nessa seara pode ser vislumbrada em alguns ensaios como *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo*, *Teoria e Prática* e *Paz Perpétua*. Nos textos dessa época, é possível verificar que foi a partir da leitura de Rousseau que Kant começou ter por foco o estabelecimento dos direitos da humanidade e é isso que Aramayo (2013) chama de “giro político”. O caráter essencial da determinação da comunidade política dos homens, que Kant coloca na *Ideia de uma História Universal*, é essencialmente derivada das preocupações de Rousseau a respeito desse tópico.

O contratualismo que Kant herda de Rousseau tem por base o conceito de autonomia, que Beck (1999) argumenta ser a pedra de toque da filosofia política kantiana, fornecendo um ponto de contato entre a moralidade, o direito e a política. *Autonomia* aparece, em primeiro lugar, como um conceito da moralidade kantiana, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Ali, esse conceito é exposto em oposição ao de heteronomia da vontade, na passagem da segunda para a terceira parte da obra. Nesse ponto do livro, a discussão trata da especificação das etapas para chegar a um Imperativo Categórico e a última parte desse processo tem como objetivo tornar a normal moral viável de ser cumprida por seres humanos. Em Kant (2009) isso acontece por meio do conceito de autonomia, isto é, a capacidade de todo ser racional possui de não depender que qualquer regra seja imposta a si, mas que provenha de sua própria vontade.

Essa proposta desenvolvida por Kant (2009) no campo da moralidade é aplicada ao seu primeiro escrito de cunho mais político, *Resposta à Pergunta: O que é o Iluminismo?* No texto, Kant (2015, p. 10) argumenta a favor de uma concepção de ser humano que, eivado de dignidade, realiza-se por meio do pensamento próprio, sem depender do jugo de qualquer autoridade: “Esclarecimento (Aufklärung) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro.” Esse pensamento que, conforme foi afirmado tem, nessa fase, inspiração em Rousseau, é derivado justamente das mudanças ocorridas no período moderno e, se aplicado à filosofia política, significa a perda de poder de toda e qualquer autoridade estabelecida de forma autoritária. E esse seria um movimento necessário não apenas em relação ao sujeito, mas à própria comunidade política:

Quando, portanto, a natureza libertou de seu duro envoltório o germe sobre o qual ela vela mais ternamente, isto é, a inclinação e a vocação para pensar livremente, então essa inclinação age por sua vez sobre a sensibilidade do povo (graças à qual este se torna cada vez mais capaz de ter a liberdade de agir) e finalmente, também sobre os princípios do governo, que encontra o seu próprio interesse em tratar o homem, que

doravante é mais do que uma máquina, na medida de sua dignidade (KANT, 2015, p. 18).

Mas a formulação da filosofia política de Kant (2015) não se restringe às opiniões emitidas pelo autor no campo do conceito de Iluminismo. A sua argumentação contratualista exclui argumentos de ordem pragmática, empírica e antropológica. Em conformidade com o restante do seu sistema, aquilo que fundamenta o Estado de natureza deve ser um conceito objetivo e universal, independente das características de cada indivíduo. O estado de natureza será, portanto, uma ideia *a priori*. Longe de tentar construir um argumento que alguma vez possuiu uma existência histórica ao longo do desenvolvimento da raça humana, o que Kant faz é argumentar a partir de uma hipótese, assim como faz Rousseau no primeiro *Discurso* (DÁVILA, 2011).

A influência de Rousseau a filosofia de Kant faz surgir, em 1786, o texto *Início conjectural da história humana*. Klein (2017, p. 53) afirma que a obra é uma tentativa de Kant de organizar o seu entendimento sobre a obra de Rousseau, conferindo a esta filosofia uma argumentação mais sistemática. Ainda segundo essa interpretação, Kant compreende que os *Discursos* de Rousseau são uma forma de compreender duas disposições contrárias dos seres humanos, isto é, entre a natureza e a cultura. O projeto de Rousseau avançaria nesse sentido, sendo *Emílio* e *Contrato Social* a conclusão desse processo. Nesse sentido, Kant (2010, p. 26-27) afirma:

[...] mas, em *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 mais à primeira, à espécie natural. Desse antagonismo (porquanto a cultura, segundo verdadeiros princípios da *educação* do homem e, ao mesmo tempo, do cidadão, talvez não tenha ainda começado direito, nem muito menos acabado) nascem todos os verdadeiros males que pesam sobre a humanidade e todos os vícios que a desonram, devendo-se ter presente que as incitações que nos levam ao vício mas que nos tornam responsáveis, são em si mesmas boas e, como disposições naturais, adequadas; todavia, como essas inclinações estavam preparadas para o estado natural, são contrariadas pelo progresso da cultura e, reciprocamente, trazem prejuízo a esse progresso, até o momento em que a arte, atingindo a perfeição, se torna de novo natureza, que é a meta derradeira da destinação moral da espécie humana.

A forma como Kant compreende a filosofia de Rousseau, segundo Klein (2017, p. 53), é um reflexo da construção do seu próprio projeto filosófico e, assim como Rousseau, o autor se vincula à visão contratualista de filosofia política. Na sua filosofia, o estado de

natureza pode ser caracterizado por duas propensões opostas, existentes nos seres humanos e que são inevitáveis, na senda do raciocínio que foi colocado acima. A primeira delas é viver em isolamento, sem desenvolver a sua razão ou qualquer das suas disposições naturais. Porém, nesse estado o ser humano não alcança a sua posição enquanto tal, vez que não desenvolve as capacidades que a natureza lhe concedeu. Além disso, o não desenvolvimento de uma disposição natural é contra qualquer ordem da natureza, que possui um caráter teleológico.

É por isso que, mesmo não apreciando a companhia dos demais indivíduos o homem tende a entrar em sociedade, vez que somente nesta ele desenvolve as suas características essenciais. Os indivíduos não conseguem viver em sociedade, mas tampouco podem prescindir dela. É sociabilidade insociável kantiana (KANT, 2015). Nesse sentido, a solução kantiana se afasta daquela proposta por Rousseau. De acordo com Klein (2017, p. 56) a relação entre natureza e cultura é melhor desenvolvida por Kant, vez que ele concebe este último conceito dentro da própria ordem na natureza.

É por isso que, em última instância e apesar do primeiro impulso para que o ser humano não se una em sociedade, Kant afirma que ele somente consegue se desenvolver quando o faz. Retomando Rousseau: se o primeiro indivíduo não tivesse demarcado um pedaço de terra como seu e se os símbolos já criados com a saída do isolamento não possibilitassem que esse movimento se transformasse no surgimento da sociedade, então os indivíduos nunca poderiam desenvolver. Dessa forma, na tese kantiana, a forma final da liberdade e da racionalidade humanas serão concluídas, tão somente, com a instituição da república ideal.

Apesar do estado de natureza kantiana não ser dramático como o de matriz hobbesiana, existe sempre uma ameaça de hostilidades nessa convivência inevitável. Isso ocorre não porque os sujeitos são necessariamente ruins, mas porque a convivência experimentada por eles é formada de influências recíprocas. Esse cenário, por sua vez, dá origem a injustiças, vez que os sujeitos, considerando a falta de um Estado que solucione de forma justa os conflitos, resolvem suas demandas apelando para a violência. Desse raciocínio, conclui-se que a vida pré-estatal possui três elementos problemáticos: a possibilidade de conflito; a influência mútua e a ausência da autoridade judicial. (DÁVILA, 2011).

É importante ressaltar, contudo, que na *Metafísica dos Costumes* fica claro que o estado de natureza kantiano não é um estado sem garantias, mas contempla uma série de direitos privados que determinam o conteúdo das normas estatais. Mas, mesmo antes de seu trabalho final no tema, as bases da filosofia política kantiana já eram estabelecidas em escritos

menores. No texto *Teoria e Prática*, Kant (2015) estabelece três princípios básicos que formam a sua compreensão do que deve ser estabelecido em uma comunidade política. O primeiro deles é a liberdade externa. Há, aqui, a demanda de que o Estado não estabeleça qualquer bem a ser seguido pelos indivíduos ou qualquer ideal de felicidade a ser cumprido. Sob a determinação das normas do Estado todos possuem a liberdade de buscar a sua realização pessoal, sem que isso seja controlado. O pressuposto da modernidade encontra-se, portanto, completamente representado nesse ponto.

A igualdade determina que todos estejam sujeitos, em termos de paridade, à mesma legislação, sem a criação, por parte desta, de qualquer tipo de privilégio ou punição a um determinado grupo ou indivíduos. Kant (2015) deixa claro no texto ora citado, e Kersting (1992) também argumenta nesse sentido, que ele não está preocupado com a vida dos cidadãos de um ponto de vista social. É por isso que a sua teoria política não serve para fundamentar uma teoria de bem estar social, por exemplo².

O terceiro conceito é o de independência e trata da cidadania. É a capacidade de cada indivíduo de participar da criação das normas estatais. Kant (2015) faz, contudo, uma separação entre cidadãos ativos e passivos, com uma possível passagem de um status ao outro, mas o importante aqui é notar que cidadão é aquele que é senhor de si, ou seja, que não depende de outrem para se determinar no seio social. Nesse sentido, a cidadania, aqui, torna-se fortemente vinculada à propriedade, sendo profundamente restritiva.

Há, assim, um dever de abandonar o Estado de natureza e ingressar em uma sociedade civil, e o caráter obrigatório das normas impostas pela razão exige esta passagem. Aqui, ao contrário das teorias anteriores, Kant não fundamenta a necessidade do Estado em uma teoria voluntarista. O estado precisa existir, ele é legalmente necessário como um ditame da razão (KERSTING, 1992). Ele é, portanto, uma norma *a priori* que não possui uma necessidade meramente prudencial, ao contrário das teorias que o precedem.

A filosofia política de Kant é pautada em uma linguagem normativa que envolve direito e justiça e que encontra fundamento na pura lei do Estado, ou seja, o princípio universal do direito. Assim, a comunidade kantiana torna-se o desenvolvimento desse princípio normativo que invoca a construção de uma sociedade livre e de seres humanos iguais, baseada na racionalidade. Nesse sentido, cai por terra a divisão entre política e moralidade e a filosofia política kantiana acaba sendo guiada pela razão prática pura. Existe

² Nesse sentido, Fleischacker (2006) aponta uma diferença fundamental entre Kant e Rousseau. Enquanto a filosofia do primeiro não teria qualquer indício de preocupação com a ideia de uma justa distribuição de bens entre os sujeitos, a filosofia de Rousseau teria, em sua base, uma ideia mais clara sobre economia e justiça distributiva.

uma ligação lógica entre a filosofia política kantiana e o princípio universal da razão prática pura (KERSTING, 1992).

O Contrato original kantiano não é um documento histórico, mas da razão. Por conta disso todo e qualquer Estado deve se adequar a este. Isso significa que a sua organização e o seu exercício de poder devem ser feitos de tal modo que possam ser derivados da vontade geral da comunidade. Segundo Kersting (1992, p. 149, *tradução nossa*):

Nesse sentido (o contrato original) é a contraparte do imperativo moral, o imperativo categórico do poder do estado, por assim dizer: do mesmo modo que o Imperativo Categórico, como um princípio moral, nos permite julgar a legitimidade das nossas máximas, então o contrato original pode como um princípio de justiça política, informar acerca da legitimidade das leis positivas.

Isso significa que todo legislador empírico possui um dever *a priori* de fazer as leis de modo tal que estas possam derivar da vontade geral. Assim, o legislador empírico deve adequar as suas ações à vontade dos verdadeiros detentores da soberania: a vontade do povo unida. Somente assim uma lei pode ser aprovada (KERSTING, 1992).

É importante notar que em Kant existem dois conceitos de Estado. Aquele noumenal, que encerra o conceito total de república e o fim ideal dos Estados empíricos e os Estados fenomênicos, que são aqueles entes que atualmente existem e que devem se adequar aos princípios ideais que a ideia de República impõe. Assim, segundo Kersting (1992), a teoria política de Kant se encontra entre o desenvolvimento histórico dos Estados reais e a sua ideia pura de acordo com os ditames da razão. Nesse ponto há uma diferença fundamental em relação aos contratualistas anteriores. A teoria de Rousseau, com quem Kant dialoga nesse trabalho, sempre diz respeito a um estado ideal, que não pode ser colocado em prática por qualquer legislador, bem como deriva de conceitos empíricos de Estado, diferente da ideia *a priori* de Kant.

O caráter puramente procedimental do Estado kantiano gera uma divisão entre os três poderes. A vontade geral do povo é unida em três diferentes “pessoas” que Kant (2013, p. 119, *grifo do autor*) denomina de *trias política*:

Cada Estado contém em si três poderes, isto é, a vontade universal unificada em uma tríplice pessoa (*trias política*): o poder *soberano* (a soberania) na pessoa do legislador, o *poder executivo* na pessoa do governante (seguindo a lei) e o *poder judiciário* (adjudicando o seu de cada um segundo a lei) na pessoa do juiz (*potestas legislatória, rectoria at iudiciaria*), como as três proposições de um silogismo da razão prática – a premissa maior, que contém *lei* daquela vontade, a premissa menor, que contém o comendo de proceder segundo a lei, isto é, o princípio de subsunção sob

a maior, e a conclusão, que contém o *veredicto jurídico* (a sentença) daquilo que é de direito no caso em questão.

Essa divisão de Kant segue a lógica da realização da justiça no estado, que deve ser derivada o conceito de estado de direito. É uma divisão racional de realização do poder unido dos indivíduos quando da formação do contrato original, que confere realidade ao ideal da razão. Todos esses poderes incorporam a dignidade e a autoridade do estado, possuindo uma identidade comum, que permanece a mesma em substância, apesar a divisão externa (KERSTING, 1992). Isso fica claro na última parte da citação acima quando Kant (2013) diz que todos os três poderes fazem parte do mesmo silogismo. Kersting (1992) afasta, nesse ponto, qualquer semelhança com o sistema de pesos e contrapesos. Aqui o foco não é a limitação do poder, mas tão somente uma divisão lógica.

Na *Metafísica dos Costumes*, Kant (2013) deixa claro que somente a vontade unida do povo, na construção das leis, fornece leis justas. Isso porque nesse caso todas as limitações da vontade são necessariamente aprovadas por todos. Kant (2013) argumenta que quando alguém escolhe uma lei para outrem, então essa lei pode ser injusta, mas isso não ocorre quando o indivíduo ou, nesse caso, a comunidade, escolhe uma lei para si. Kersting (1992) ressalta que aqui há uma semelhança com o contratualismo de Hobbes, mas especificamente em relação ao conceito de infalibilidade. A diferença é que, ao contrário do autor do *Leviatã*, Kant, assim como Rousseau, não fundamenta a infalibilidade do Estado no executivo em si, mas na vontade geral.

Isso porque ambos sustentam um conceito procedimental de justiça, que somente precisa preencher certos critérios na sua criação, mas não possui questões materiais de julgamento. Segundo Kersting (1992, p.157, tradução nossa), “fica claro que para Kant e Rousseau os conceitos de soberania, justiça e democracia estão sistematicamente interligados, que a justiça da lei e da participação política dos cidadãos são mutuamente dependentes.”

A diferença entre os dois filósofos, contudo, é que Rousseau acredita que deve existir uma democracia direta, enquanto Kant argumenta que o soberano pode fazer um experimento mental, semelhante àquele do imperativo categórico, para determinar se a lei é efetivamente de acordo com a liberdade externa, igualdade e independência. Assim para Kant essa forma de governo não é, efetivamente, necessária (KERSTING, 1992). Apesar disso, o filósofo argumenta a favor de uma espécie de republicanismo bastante semelhante a uma ideia de democracia. Por isso, é possível argumentar que, na verdade, ele esteja refutando a participação popular em sua acepção antiga, não moderna.

Também em oposição a Rousseau, Kant diz que a forma como a realização do governo ocorre não é relevante. Isso significa que para o filósofo alemão não importa quantas pessoas efetivamente detém o poder. Para Kant, portanto, existe aquele Estado que é idealmente desejado, ou seja, a República e aquele que deve ser rechaçado, ou seja, Despotismo. Ambos podem ser realizados a partir de qualquer esquema de governo (KERSTING, 1992).

Assim, do mesmo modo de Rousseau, o conceito de vontade geral em Kant também fundamenta a maneira como o legislador decide e funciona como o ponto basilar do conceito de Estado em função do conceito de autonomia com o qual Kant estava profundamente comprometido. Porém, é importante ressaltar que a teoria de Kant ficou aquém dos valores revolucionários com os quais parecia se comprometer. À época da *Fundamentação*, os seguidores mais radicais de Kant, isto é, os democratas, acreditavam que a filosofia política do autor seria formulada na senda daquilo que foi colocado na fundamentação, considerando a dignidade igual de todos os sujeitos. Mas a situação na Prússia não era a mesma da França e os primeiros resultados da Revolução Francesa começaram a desestimular os ideais mais revolucionários de Kant. Os impactos do desenrolar da modernidade para a filosofia de Kant e a comparação com a teoria de Rousseau serão explicitados no tópico que se segue.

O contexto necessário para uma revolução do pensamento filosófico:

por que Kant decepcionou como revolucionário?

Decisivo como foi, o impacto do movimento gerado pela Revolução Francesa, não foi sentido somente na própria França, mas também impactou diretamente na vida intelectual da Alemanha. Por esse motivo, a opinião do filósofo mais influente da região, Kant, era decisiva. Uma parte significativa dos pensadores liberais alemães, defensores também do Iluminismo, defendiam um direito à Revolução e, portanto, esperavam que Kant aderisse a esse mesmo pensamento. Além disso havia, como já foi comentado, uma suposta derivação direta entre os princípios que Kant colocava na *Fundamentação* e o processo revolucionário.

A dignidade, na filosofia de Kant, implica dizer que já não existem mais os privilégios do antigo *Reich*. E esse parecia ser o raciocínio dos primeiros escritos, surgidos na década de 1780. A constituição civil perfeita era defendida, considerando uma ideia de justiça que tinha em seu cerne o pressuposto da liberdade igual. Por esse motivo, segundo relatos,

Kant teria dito, com felicidade, ao saber da Revolução Francesa: “Deus, agora o seu servo pode ir em paz; Sua palavra se cumpriu.” (MALIKS, 2012, p. 648).

Mas, quando *Teoria e Prática* foi publicado, em 1793, os seguidores mais radicais de Kant ficaram surpresos. Conforme foi explicitado acima havia, de fato, uma defesa da igualdade, liberdade e independência, na forma de cidadania, mas o direito à revolução é negado, mesmo na supressão dos princípios mais básicos do Estado, ou seja, mesmo se o executivo se comportar de forma flagrantemente violenta. Os seguidores de Kant ficaram profundamente confusos. Isso porque a proibição da revolução, aqui, é uma consequência da constituição baseada no direito à liberdade (MALIKS, 2012, p. 649).

Nesse sentido, Kant se comporta de forma oposta à Rousseau. O genebrino rompeu com os *philosophes*, com os quais havia contribuído para a *Encyclopédie*. Com a publicação de *Emílio* e *O Contrato Social* o autor gerou um frenesi completo. *Emílio* foi condenado pelo Arcebispo e o Parlamento de Paris, e a segunda obra foi queimada em Genebra. Após a expedição de dois mandados de prisão, um em cada capital, Rousseau fugiu para a Suíça. Após, conseguiu asilo na Inglaterra, protegido por David Hume, com quem também se desentendeu depois. Após sua morte, a França convulsionou em Revolução, o que foi, em muito, atribuído às ideias de Rousseau e Voltaire (KENNY, 2006, p. 95).

Kant também sofreu repressão, como Rousseau, mas sua reação foi diferente. Ao sofrer censura, ele parou de publicar qualquer tipo de tema que pudesse ocasionar outro processo desse tipo. Dessa forma, a teoria de Kant, assim como a de Rousseau, não faz completo sentido sem levar em consideração o contexto ideológico no qual ela foi formulada, e mesmo os aspectos mais conservadores de sua filosofia devem ser observados sob essa ótica. Kant não tinha, aparentemente, qualquer pretensão em ser um radical nos moldes de Rousseau, conforme sua oposição aos seus seguidores demonstra. Em verdade, a publicação de seus textos em revistas desse tipo, na época, era meramente uma escolha de eficiência acadêmica (MALIKS, 2012, p. 650)

A questão aqui é saber se essas diferenças históricas entre Rousseau e Kant geraram uma diferença profunda em suas filosofias. Um primeiro ponto a ser apontado é a questão do direito natural. Note-se que acima, quando as teorias de ambos foram descritas, se falou em direito, na filosofia kantiana. Isso porque, apesar de haver uma diferença entre esse campo e a filosofia de Kant, nos primeiros escritos, essa diferença desaparece, em grande medida, na *Metafísica dos Costumes*. Ali, a filosofia política do autor passa a ser trabalhada, em grande medida, com referência, ou em ligação, à sua filosofia do direito.

O mesmo não acontece em Rousseau. Vargas (2008, p. 26) afirma que a ideia de um direito natural, anterior ao Estado e a qualquer lei de natureza arbitrária, não é uma ideia inocente. Quando se tem em mente uma teoria da lei natural, significa, aqui, que há um certo conjunto de deveres e direitos que é anterior e superior a qualquer tipo de lei positiva, mas falar em direito natural, independente de sua formulação, significa argumentar a favor de um elemento universal. Rousseau nega isso. Ao contrário de Kant, ele afirma que este é um assunto que pode ser determinado em cada Estado. Não há, aqui, uma transcendência no que diz respeito ao corpo político do povo, tendo em vista que a vontade geral determina aquilo que pode ser considerado justo. Uma ideia como a de Kant, de um direito transnacional é, portanto, inadmissível.

Não há aqui, portanto, um direito natural, no sentido de uma lei geral que deve ser conhecida por todos os Estados, como um ideal *a priori*. Quando Rousseau faz uma concessão nesse sentido, de acordo com Vargas (2008, p. 31), é uma versão positivista desse conceito, com a concordância de todos os Estados no sentido de uma determinada norma e, portanto, natural. Uma lei natural anterior a qualquer Estado, como o direito privado que Kant coloca na primeira parte da *Metafísica dos Costumes* é impossível porque, para o autor, não existe qualquer tipo de razão antes do desenvolvimento da própria sociedade. Sendo assim, não haveria como qualquer sujeito conhecer qualquer direito. A lei natural é, em Rousseau, no máximo, uma transcrição das mentalidades práticas jurídicas das sociedades positivas. É, portanto, uma ideologia puramente social, não natural, anterior e sem qualquer tipo de interferência humana.

Kant não se opõe de forma tão comentada à ideia de direito natural, como o faz Rousseau. Apesar de haver controvérsias sobre a posição exata do autor no debate entre positivismo e jusnaturalismo, o autor acredita que o conceito de direito, apesar de ser aplicado à prática, pode ser compreendido como uma ideia *a priori*, que surge a partir, unicamente, da razão humana, que aqui é anterior à formulação do Estado. Nesse sentido, direito natural seria um conjunto de leis que *precisam* ser aplicadas na formação de um Estado. A vontade geral em Kant não é algo que ocorre na prática, como a democracia direta exige na filosofia de Rousseau, mas um dever e, portanto, um mandamento *a priori* da razão (TOMASSINI, 2018).

O que afasta Kant de Rousseau é, portanto, um ponto de construção que perpassa por toda sua filosofia: a divisão entre noumeno e fenômeno. Rousseau, como o revolucionário que era, falava, ao tratar sobre seus problemas políticos, de questões reais e, portanto, ao formular seu conceito de Estado, falava sobre a impossibilidade de um Estado

perfeito na prática, mas a partir de conjunturas concretas. Mas Kant possui outros pressupostos em seu sistema, que o afastam dessa forma de argumentação. O aspecto fenomênico do mundo perpassa pelos sentidos. É vinculado àquilo que conhecemos na realidade, aos Estados nacionais em que vivemos. “Noumeno”, por outro lado, diz respeito àquilo que não se pode conhecer. É a natureza verdadeira das coisas. Essa é a República ideal. O meio de se realizar essa República, que nunca vai poder realmente ser conhecida, é o direito, aqui ainda em sua concepção moderna, pré-positiva.

É por isso que *vontade geral* em Kant não será um movimento particular, empírico. *Geral*, em Kant, significa, assim como ao longo de toda sua filosofia moral, que a vontade aqui não é, meramente, fruto de um desejo individual transitório. Assim como ocorre no primeiro movimento do Imperativo Categórico, há um processo de universalização da vontade política, vez que aqui não pode existir, tão somente, um elemento unilateral ou particular. Algo desse tipo não consegue garantir a estabilidade de um conceito normativo de direito, como aquele que fundamenta os direitos privados pré-estatais e, posteriormente, o direito público kantiano. Assim, deve haver aqui uma vontade geral legisladora que é, completamente, *a priori*.

Apesar de semelhantes entre si, por pertencerem ao mesmo círculo de pensamento e aderirem ao mesmo arcabouço teórico, os dois autores, portanto, se distanciam. O contexto francês permitiria a formulação de teorias mais extremas, ao passo que aquele no qual Kant estavam inserido não tinha tal arcabouço histórico e, tampouco, político. Se Kant continuasse derivando suas ideias da forma como elas poderiam ser argumentadas a partir da fundamentação, talvez a sua teoria fosse tão extrema como aquela proposta por Rousseau, ou talvez não. Em verdade, a sua diferença entre noumeno e fenômeno, que já foi apontada como um problema mesmo dentro do Idealismo Alemão, talvez não consiga formular uma filosofia prática como aquela de Rousseau, que parte de uma oposição completa à sociedade, para então oferecer uma solução com base na educação dos sujeitos. A teoria de Kant, nesse sentido, é mais abstrata e metafísica.

Considerações finais

As teorias de Kant e Rousseau, portanto, apesar de guardarem similitudes e influências profundas, não podem ser consideradas, meramente, como idênticas. Isso seria desconsiderar que os autores viveram em períodos semelhantes, mas não iguais e em contextos de pensamentos parecidos, mas não no mesmo Estado. Enquanto Rousseau era

considerando o ponto que iniciou uma Revolução determinante na França, rompendo com toda e qualquer autoridade anterior, Kant conseguia escrever no contexto daquilo que lhe era permitido, sob o risco de censura.

Os autores não compartilham o pessimismo estatal profundo que ronda a teoria de Rousseau e, nesse sentido, esse elemento não será “o melhor que se pode fazer”, em Kant, mas “aquilo que se deve buscar”. Kant possui uma teleologia, ausente em Rousseau, que consegue lhe fornecer embasamento para essa forma de raciocínio. O ser humano se realiza no Estado porque há uma providência que subsidia essa forma de raciocínio, mesmo que, no momento, pareça, como era para Rousseau, a pior das ideias.

Vale ressaltar também, que o filósofo genebrino não viu o desenrolar da revolução francesa, ao contrário de Kant, que começou a se decepcionar profundamente com o movimento, a medida em que este se tornava cada vez mais caótico e violento. Talvez, e acerca disso só é possível especular, Rousseau nesse contexto se tornasse como o Rúdin, de Turgniev, um revolucionário de armas desgastadas, enquanto a filosofia de Kant fornece uma visão, praticamente simultânea, acerca daquilo que o movimento se tornou, e como isso impactou o pensamento da época.

E, como foi dito, apesar de não colocar isso de forma explícita, bem como negar um direito à revolução, mas não à oposição, Kant não estava argumentando com base em ideias tão inocentes, ou mesmo sem força. Quando se lê a *Metafísica dos Costumes* de forma isolada, o livro parece, de fato, uma tentativa desengonçada de um filósofo terminar seu sistema. Mas dentro de uma filosofia que tem como pontos de força a ideia de dignidade, liberdade do sujeito e de uma teleologia bem fundamentada, a teoria política de Kant ganha muito mais força, e sua ideia de uma soberania popular se torna algo necessário, no sentido kantiano do termo. Esse processo, nem os mais profundos reveses práticos poderiam abalar.

Referências

- ARAMAYO, R.R. “La política y su devenir histórico en el pensamiento de Kant”. Bogotá: **Ideas y Valores**, 2013, Vol.62(1), pp.15-36
- BECK, Gunnar. “Autonomy, History and Political Freedom in Kant's Political Philosophy”. **History of European Ideas**, 1999, Vol.25(5), pp.217-241
- BERTRAM, Christopher. **Rousseau and the Social Contract**. London: Routledge, 2004.
- COPLESTON, Frederick. **A History of Philosophy: Volume IV, Modern Philosophy: From Descartes to Leibniz**. New York: Doubleday, 1993.

- DÁVILA, Johnny Antonio. “Sobre el papel del estado natural en el pensamiento jurídico y político de Kant”. **Ideas y Valores**, 01 January 2011, Vol.60(147), pp.65-88
- FLEISCHACKER, Samuel. **Uma breve história da justiça distributiva**. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- HABERMAS, Jürgen. **The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures**. Traduzido por Frederick Lawrence. Oxford: Polity Press, 1990
- HOBBS, Thomas. **De Cive**. São Paulo: Edipro, 2016
- HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Tradução da primeira parte por Cecília Aparecida Martins e da segunda parte por Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013
- KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2015
- KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana**. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução e notas Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; São Paulo: Barcarolla, 2009.
- MALIKS, R. “Revolutionary epigones: The debate between Kant and his radical followers”. **History of Political Thought**, vol. 33, no. 4, Imprint Academic Ltd., 2012, pp. 647–71.
- KENNY, Anthony. **The rise of modern philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- KERSTING, Wolfgang. “Kant’s Concept of State”. In: **Essays on Kant’s Political Philosophy**. Howard Williams (Ed). Cardiff: University of Wales Press, 1992.
- KLEIN, Joel Thiago. “A Questão Da Teleologia: Kant Leitor De Rousseau”. **Cadernos De Filosofia Alemã**, 22.1, p. 51-70, 2017.
- LOCKE, John. **Dois tratados sobre o Governo Civil**. Trad. de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2015.
- RILEY, Patrick. “Rousseau’s General Will”. In **Cambridge Companion to Rousseau**. Ed. Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 2011
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

TOMASSINI, Fiorella. “La Voluntad General En El Derecho Público Y Su Idealización Normativa”. *Las Torres De Lucca* 7.13, p. 201-21, 2018.

VERGAS, Yves. “Rousseau Et Le Droit Naturel”. **Trans/Form/Ação** 31.1, p. 25-52, 200

WOKLER, Robert. *Rousseau: A very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2001.

WOLKER, Robert. “Ancient Postmodernism in the Philosophy of Rousseau”. In **Cambridge Companion to Rousseau**. Ed. Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.