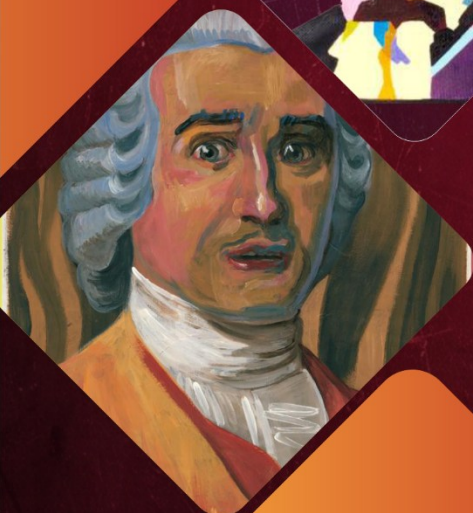


II Seminário de Pesquisa dos GEPIs Rousseau – Kant UFMA

20 anos do GEPI Rousseau
UFMA/FAPEMA/CNPq

EBOOK



ORGANIZADORES

Luciano da Silva Façanha

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Maria do Socorro Gonçalves da Costa

Barbara Rodrigues Barbosa

ORGANIZADORES

Luciano da Silva Façanha
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Maria do Socorro Gonçalves da Costa
Barbara Rodrigues Barbosa

**Ebook do II Seminário de Pesquisa dos GEPIs Rousseau – Kant
UFMA & 20 anos do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq**

São Luís



2026



Editores - chefes

Dr. José Dino Cavalcante – Universidade Federal do Maranhão

Dra. Naiara Sales Araújo Santos – Universidade Federal do Maranhão

Conselho Editorial Internacional

Dr. Alberto Rascht Gómez Padilla - University of Technology and Education - USA

Dr. Álvaro Ramón García Burgos - Universidade do Atlântico - Colômbia

Dr. Ámbar Piña Agámez -University of Technology and Education - USA

Dra. Custódia Alexandra Almeida Martins - Universidade do Minho-Portugal

Dra. Diana Marlén González. - Universidad Nacional Del Nordeste – Argentina

Dra. Josefa Samper Suárez - University of Nebraska Omaha - USA

Dr. Julio Alfonso Escamilla Morales - Universidade do Atlântico - Colombia

Dr. Fredy Hernán Prieto Golinda - Universidad La GranColombia - Colombia

Dr. Francisco Diez Fischer - Universidad Católica Argentina - Argentina

Dra. Jorcemara Matos Cardoso - Friedrich-Schiller Universität Jena - Alemanha

Dra. Luciana Pissolato -PUC-Chile

Dr. Marcelo José Cabarcas Ortega – University of Pittsburgh - USA

Dra. Mary Beth Allen - University of Connecticut - Uconn – USA

Dr. Oswaldo Lorenzo Quiles - Universidad de Granada - Espanha

Dra. Ruth Nayibe Cárdenas Soler - Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Dra. Virginia Irene Rubio Scola - Universidad Nacional de Rosario – Argentina

Conselho Editorial Nacional

Dr. Alex Alves Egido – Universidade Estadual do Paraná

Dr. Cássius Guimarães Chai – Universidade Federal do Maranhão

Dra. Fernanda Alencar Pereira – Universidade de Brasília

Dra. Ilza do Socorro Galvão Cutrim – Universidade Federal do Maranhão

Dr. João Fortunato S. de Q. Júnior – Universidade Federal de Ouro Preto

Dr. Luciano da Silva Façanha – Universidade Federal do Maranhão

Dra. Marcia Manir Miguel Feitosa – Universidade Federal do Maranhão

Dra. Maria Aracy Bonfim – Universidade Federal do Maranhão

Dra. Monica Fontenelle Carneiro- Universidade Federal do Maranhão

Dr. Tiago de Aguiar Rodrigues - Universidade Federal da Paraíba

Dra. Sonia Mariz Correa P. Mugschl - Universidade Federal do Maranhão

Dra. Soraya de Melo Barbosa Sousa – Universidade Estadual do Piauí

© 2026 EDITORA LUMEN VERBI - Todos os direitos reservados

Capa

Sansão Hortegal Neto

Projeto Gráfico

Sansão Hortegal Neto

Revisão

Luciano da Silva Façanha

Fotografia

Os autores

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ebook do II Seminário de Pesquisa dos GEPIs Rousseau [livro eletrônico] : Kant UFMA & 20 anos do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq / organizadores Luciano da Silva Façanha ... [et al.]. -- São Luís, MA : Editora Lumen Verbi, 2026.

PDF

Vários autores.

Vários colaboradores.

Outros organizadores: Zilmara de Jesus Viana de

Carvalho, Maria do Socorro Gonçalves da Costa, Barbara Rodrigues Barbosa

Bibliografia.

ISBN 978-65-84378-16-2

1. Filosofia 2. Interdisciplinaridade e conhecimento 3. Kant, Immanuel, 1724-1804
4. Pensadores 5. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 6. Seminários I. Façanha, Luciano da Silva.
II. Carvalho, Zilmara de Jesus Viana de. III. Costa, Maria do Socorro Gonçalves da. IV. Barbosa, Barbara Rodrigues.

26-385869.0

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Camila Aparecida Rodrigues - Bibliotecária CRB SP-010133/O

CRIADO NO BRASIL [2026]

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida, armazenada em um sistema de recuperação ou transmitida de qualquer forma ou por qualquer meio eletrônico, mecânico, fotocópia, microimagem, gravação ou outro, sem permissão do autor.

EDITORA LUMEN VERBI

20.080.761/0001-08

São Luís - Maranhão

www.editoralumenverbi.com.br

contato@editoralumenverbi.com.br



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	10
EIXO 1 – ROUSSEAU APENAS APRESENTAÇÕES SOBRE O FILÓSOFO JEAN-JACQUES ROUSSEAU	13
A RELIGIÃO CIVIL COMO FUNDAMENTO DA SOBERANIA POPULAR EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU	14
<i>Joás de Jesus Ribeiro</i>	
A VONTADE GERAL EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU: FUNDAMENTO DA SOBERANIA POPULAR	24
<i>José Augusto Borges Vaz</i>	
<i>Luciano da Silva Façanha</i>	
DO EDITOR AO LEITOR: CONTRIBUIÇÕES DE ROUSSEAU AO <i>ROMANCE FILOSÓFICO</i>	38
<i>Elber Alves Ferreira</i>	
<i>Barbara Rodrigues Barbosa</i>	
<i>Luciano da Silva Façanha</i>	
EMÍLIO “EM JOGO”: TRANSPOSIÇÃO DOS PRINCÍPIOS FORMATIVOS DE ROUSSEAU PARA UM JOGO EDUCATIVO	51
<i>Jean Carlos da Silva Monteiro</i>	
<i>Luciano da Silva Façanha</i>	
ENTRE A MÁSCARA E O ROSTO: A METÁFORA DA ESTÁTUA DE GLAUCO E A CORRUPÇÃO DA NATUREZA HUMANA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU	58
<i>Edilene Pereira Boaes</i>	
JÚLIA OU A NOVA HELOÍSA: NATUREZA, MORAL E CULTURA NA ILUSTRAÇÃO	67
<i>Francyhélia Benedita Mendes Sousa</i>	
<i>Lussandra Barbosa de Carvalho</i>	
<i>Sansão Hortegal Neto</i>	
<i>Luciano da Silva Façanha</i>	
ROUSSEAU E O LUXO: COMODIDADE E OSTENTAÇÃO	79
<i>Breno Bertoldo Dalla Zen</i>	
UMA ANÁLISE SOBRE O PROGRESSO HUMANO: DA ANTIGUIDADE AO PENSAMENTO DE ROUSSEAU	88
<i>Roberto Alves da Silva</i>	
<i>Luciano da Silva Façanha</i>	

EIXO 2 - KANT APENAS APRESENTAÇÕES SOBRE O FILÓSOFO IMANUEL KANT.....97

A CAMINHO DA PAZ: A LIBERDADE PRÁTICA NA A METAFÍSICA DOS COSTUMES.....98

Raoni Sousa Santos

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

A CAMINHO DA PAZ: A LIBERDADE PRÁTICA NA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES E NA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA.....112

Raoni Sousa Santos

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

A CAMINHO DA PAZ: PASSAGEM DA FILOSOFIA MORAL CENTRADA NO HOMEM INDIVIDUAL PARA A FILOSOFIA POLÍTICA CENTRADA NA ESPÉCIE HUMANA 130

Raoni Sousa Santos

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

A CAMINHO DA PAZ: SENDA KANTIANA DA LIBERTAÇÃO 142

Raoni Sousa Santos

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

A INVIOABILIDADE DA ORDEM CONSTITUCIONAL EM KANT: UMA LEITURA CONTEMPORÂNEA DE GOLPES DE ESTADO 161

Álvaro Emannoel de Oliveira Costa e Freire

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

DIREITO COSMOPOLITA EM KANT: OS LIMITES DA SOBERANIA ESTATAL DIANTE DAS CRISES MIGRATÓRIAS CONTEMPORÂNEAS.....176

Hudson Vinicius Pereira Silva

Sandy Ellen Sousa dos Reis

Trinne Cristine Pimentel Costa

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

ENTRE A SUBJETIVIDADE E A UNIVERSALIDADE: A NATUREZA DO JUÍZO ESTÉTICO EM KANT 186

Rayane Dutra De Araujo

Tedson Mayckell Braga Teixeira

O COSMOPOLITISMO COMO CONDIÇÃO FACILITADORA DA MORALIDADE: UMA ANÁLISE A PARTIR KANT 196

Thallyson Felipe Alves Campos

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

QUEM LEGISLA? A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA EM KANT	207
---	------------

*Álvaro Emannoel de Oliveira Costa e Freire
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho*

SOBERANIA NACIONAL VERSUS A FEDERAÇÃO DE ESTADOS EM KANT: UMA ANÁLISE A PARTIR DA FILOSOFIA JURÍDICO-POLÍTICA KANTIANA	216
---	------------

*Emilly Rafaele Silva Nunes
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho*

EIXO 3 - ROUSSEAU X KANT DIÁLOGOS ENTRE OS DOIS FILÓSOFOS	227
--	------------

DA PIEDADE NATURAL À DIGNIDADE RACIONAL: CONTINUIDADES E RUPTURAS ENTRE ROUSSEAU E KANT	228
--	------------

*César Henrique de Paula Borralho
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho*

EIXO 4 - DIÁLOGOS DE OUTROS AUTORES COM ROUSSEAU	246
---	------------

A EDUCAÇÃO DE SOFIA NO <i>EMÍLIO</i>, DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU: A CRÍTICA DE MARY WOLLSTONECRAFT	247
---	------------

*Jucilene Mendonça de Almeida
Gabriel Leal dos Santos
Fabiola da Silva Caldas*

A EPÍSTOLA E O SIMULACRO: O AMOR MEDIADO EM JÚLIA, OU A NOVA HELOÍSA E A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL SOB AS LENTES DE ROUSSEAU E BAUDRILLARD	259
---	------------

*Sansão Hortegal Neto
Francyhélia Benedita Mendes Sousa
Luciano da Silva Façanha*

CULTURA ERUDITA E CULTURA POPULAR NA PERSPECTIVA DA MÚSICA: UMA ANÁLISE FILOSÓFICA DAS HIERARQUIAS CULTURAIS A PARTIR DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU E DO BUMBA MEU BOI DO MARANHÃO	268
--	------------

*Luciano da Silva Façanha
Norlan Aragão Lima*

DUAS ALMAS DIANTE DO ESPELHO: A CONFISSÃO COMO LOUVOR EM AGOSTINHO E COMO TRIBUNAL EM ROUSSEAU	291
---	------------

*Fábio Soares Rapôso
Alexandre Jordão Baptista*

LER ROUSSEAU, PENSAR A EDUCAÇÃO: UMA ABORDAGEM INICIAL SOBRE PESTALOZZI	310
--	------------

Fernanda Monteiro

EIXO 5 - DIÁLOGOS DE OUTROS AUTORES COM KANT 322

A FORMAÇÃO MORAL NA BNCC E AS APROXIMAÇÕES DA ÉTICA KANTIANA 323

José Augusto Borges Vaz

Helder Machado Passos

O PROPÓSITO DA EDUCAÇÃO: AUTONOMIA MORAL VS. AMOR MUNDI, DIÁLOGO ENTRE HANNAH ARENDT E IMMANUEL KANT 338

Sandy Ellen Sousa dos Reis

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Bianca Malena do Nascimento Cordeiro

Hudson Vinicius



APRESENTAÇÃO

Há acontecimentos acadêmicos que não se encerram quando terminam suas conferências, mesas, comunicações e debates. Permanecem naquilo que conseguem produzir como encontro, interlocução, formação e conhecimento. É nesse horizonte que apresentamos o **E-book do II Seminário de Pesquisa dos GEPIs Rousseau–Kant UFMA & 20 anos do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq**, publicação que reúne parte significativa das reflexões desenvolvidas em torno de dois dos mais importantes pensadores da Filosofia Moderna: **Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant**.

A presente obra nasce, portanto, de uma experiência coletiva de pesquisa. Mais do que registrar os trabalhos apresentados durante o Seminário, ela testemunha um percurso acadêmico construído por professores, pesquisadores, estudantes de graduação, de iniciação científica e de pós-graduação que encontram, nos pensamentos rousseauiano e kantiano, um campo fecundo para a formulação de questões que atravessam a filosofia e alcançam diferentes áreas das Ciências Humanas e Sociais.

Promovido pelo **Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau – GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq** e pelo **Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Kant – GEPI Kant UFMA/CNPq**, no âmbito da Universidade Federal do Maranhão, o II Seminário reafirma uma vocação que acompanha esses grupos: aproximar pesquisadores em diferentes momentos de sua formação e fazer da Universidade um espaço permanente de circulação de ideias, produção do conhecimento e interlocução entre diferentes instituições e tradições de pensamento.

Esta edição possui, entretanto, um significado particularmente especial. Ao lado da realização do II Seminário de Pesquisa, celebramos os **20 anos do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq**. Duas décadas de existência de um grupo de pesquisa representam muito mais do que uma marca cronológica. Significam a continuidade de um projeto intelectual, a formação de gerações de estudantes e pesquisadores, a constituição de redes acadêmicas e, sobretudo, a persistência de uma comunidade que fez da leitura, da investigação e do debate em torno de Jean-Jacques Rousseau um exercício permanente de produção e compartilhamento do conhecimento.

Celebrar esses vinte anos é, assim, reconhecer uma trajetória construída coletivamente. Ao longo desse percurso, o GEPI Rousseau consolidou um espaço no qual ensino, pesquisa, orientação, iniciação científica, graduação e pós-graduação se encontram. Congressos, seminários, grupos de estudos, publicações, orientações e diferentes formas de intercâmbio acadêmico



contribuíram para fazer desse trabalho uma experiência que ultrapassa os limites institucionais da UFMA e estabelece interlocuções com pesquisadores e instituições de diferentes regiões do país.

A aproximação com o **GEPI Kant UFMA/CNPq** amplia ainda mais esse horizonte. Rousseau e Kant pertencem a universos filosóficos próprios, mas entre suas obras existem aproximações, tensões e deslocamentos que continuam a provocar o pensamento contemporâneo. Educação, liberdade, moralidade, política, cidadania, estética, representação, natureza, cultura e formação humana são algumas das questões que permitem estabelecer entre os dois filósofos um diálogo tão rigoroso quanto intelectualmente fecundo.

A própria estrutura desta coletânea evidencia essa pluralidade. Os textos encontram-se organizados em cinco grandes eixos: estudos dedicados especificamente a **Jean-Jacques Rousseau**; investigações centradas no pensamento de **Immanuel Kant**; trabalhos que estabelecem **diálogos entre Rousseau e Kant**; estudos que aproximam **Rousseau de outros autores e problemas**; e, finalmente, pesquisas que colocam **Kant em interlocução com outros pensadores e questões**.

Essa organização revela uma característica fundamental do E-book: a abertura ao diálogo interdisciplinar. Ao lado de problemas clássicos da filosofia rousseauiana e kantiana, encontram-se questões que alcançam debates contemporâneos. Soberania popular, vontade geral, religião civil, liberdade, moralidade, cosmopolitismo, representação política, educação e juízo estético convivem com discussões sobre crises migratórias, ordem constitucional, inteligência artificial, cultura popular, formação moral e outras inquietações do nosso tempo. O conjunto dos trabalhos demonstra, desse modo, que retornar aos clássicos não significa permanecer no passado, mas interrogá-los a partir das perguntas que o presente continua a nos colocar.

É justamente aí que reside uma das forças de Rousseau e Kant. São autores cuja leitura permanece aberta porque os problemas que enfrentaram, a liberdade, a desigualdade, a autonomia, a educação, a moral, a política, a cultura, a sociedade e as possibilidades da razão, continuam, sob novas configurações, diante de nós. Revisitá-los significa não apenas reconstruir historicamente seus conceitos, mas perguntar em que medida esses conceitos ainda podem iluminar os dilemas das sociedades contemporâneas.

Os textos reunidos neste volume também expressam diferentes momentos da formação acadêmica. Essa diversidade não constitui um aspecto secundário da obra; ao contrário, corresponde à própria concepção dos GEPIs Rousseau e Kant como espaços de formação e pesquisa. Colocar em interlocução pesquisadores experientes, pós-graduandos, graduandos e estudantes de iniciação científica significa compreender a Universidade como comunidade de



investigação, na qual o conhecimento se constrói por meio da leitura, da orientação, do debate, da crítica e do trabalho compartilhado.

Ao publicar este E-book, buscamos igualmente preservar uma memória. A memória de um evento, certamente, mas também a memória de uma trajetória acadêmica que continua sendo construída. Os vinte anos do GEPI Rousseau não constituem um ponto de chegada. Representam a continuidade de um projeto e, simultaneamente, a abertura de novas possibilidades de investigação, cooperação e formação.

Se Rousseau nos ensinou a desconfiar das aparências e a interrogar criticamente as formas pelas quais a sociedade transforma o ser humano, Kant nos convocou à difícil tarefa de pensar por nós mesmos. Entre o cidadão de Genebra e o filósofo de Königsberg permanece um território extraordinariamente fértil para o exercício filosófico. É nesse território que os estudos reunidos nesta coletânea se movimentam.

Desejamos, portanto, que este livro seja recebido não apenas como registro do **II Seminário de Pesquisa dos GEPIs Rousseau–Kant UFMA**, mas como parte de uma história intelectual que permanece em movimento. Que suas páginas possam suscitar novas leituras, perguntas, pesquisas e interlocuções; que possam aproximar pesquisadores e estudantes; e que contribuam para manter vivo aquilo que está na origem de toda comunidade acadêmica: a disposição para pensar conjuntamente.

Ao celebrarmos **20 anos do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq**, celebramos, acima de tudo, as pessoas que construíram e continuam construindo essa história, professores, pesquisadores, estudantes, orientandos, colaboradores e parceiros que, em diferentes momentos, fizeram e fazem parte dessa caminhada.

Que este E-book seja, ao mesmo tempo, **memória de uma trajetória, testemunho de um trabalho coletivo e abertura para os diálogos que ainda estão por vir.**

São Luís, 2026.

Os Organizadores

Luciano da Silva Façanha

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Maria do Socorro Gonçalves da Costa

Barbara Rodrigues Barbosa



EIXO 1 – Rousseau

Apenas apresentações sobre o filósofo Jean- Jacques Rousseau



A RELIGIÃO CIVIL COMO FUNDAMENTO DA SOBERANIA POPULAR EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Joás de Jesus Ribeiro

Mestre em Cultura e Sociedade – UFMA

Graduado em Filosofia – UFMA

RESUMO: A filosofia política de Jean-Jacques Rousseau apresenta uma das mais influentes reflexões acerca da relação entre religião, moral e organização do Estado moderno. Entre os conceitos desenvolvidos pelo filósofo genebrino, destaca-se a religião civil, formulada principalmente na obra *Do Contrato Social*, como resposta ao problema da unidade política diante da pluralidade de crenças religiosas. Em oposição às interpretações que compreendem a religião civil como a instituição de uma religião oficial, este trabalho sustenta que Rousseau propõe um conjunto mínimo de princípios morais destinados à preservação da soberania popular, da vontade geral e da estabilidade das instituições republicanas, sem comprometer a liberdade de consciência dos cidadãos. O objetivo da pesquisa consiste em analisar a função política da religião civil, demonstrando que sua finalidade não reside na imposição de dogmas confessionais, mas na construção de uma moral pública orientada pelo bem comum e pelo fortalecimento do vínculo cívico. Trata-se de pesquisa qualitativa, de natureza bibliográfica, fundamentada principalmente na análise das obras *Do Contrato Social*, *Emílio ou Da Educação*, *Carta a Christophe de Beaumont* e *Cartas Escritas da Montanha*, articuladas com estudos de comentadores da filosofia rousseauiana. A investigação evidencia que Rousseau distingue claramente a religião de fé da religião civil, atribuindo à primeira a esfera da consciência individual e da liberdade religiosa, enquanto reserva à segunda a função de promover os deveres cívicos necessários à preservação do corpo político. A religião civil constitui, portanto, uma moral compartilhada que fortalece a legitimidade das leis, favorece a participação cidadã e impede que interesses confessionais particulares interfiram na soberania popular. Ao defender a separação entre as convicções religiosas privadas e os fundamentos do Estado, Rousseau antecipa princípios que posteriormente influenciariam a consolidação da laicidade política moderna. Conclui-se que a religião civil permanece um dos conceitos mais relevantes da filosofia política contemporânea por oferecer uma compreensão equilibrada entre liberdade religiosa, tolerância, cidadania e unidade política. Sua proposta demonstra que o Estado não necessita estabelecer uma religião oficial para promover a coesão social, mas deve assegurar uma ética pública fundamentada na igualdade dos cidadãos perante as leis e no compromisso coletivo com a vontade geral, preservando simultaneamente o pluralismo religioso e a autonomia das instituições políticas.

Palavras-chave: Religião Civil; Soberania Popular; Vontade Geral.

1. INTRODUÇÃO

A relação entre religião e política constitui uma das questões centrais da filosofia moderna, sobretudo durante o século XVIII, período marcado pelas profundas transformações promovidas pelo Iluminismo, pela consolidação dos Estados nacionais e pelas críticas dirigidas ao absolutismo e à influência institucional das igrejas sobre o poder civil. Nesse contexto, Jean-Jacques Rousseau desenvolve uma reflexão singular ao procurar conciliar a liberdade religiosa com a unidade política necessária à preservação do corpo social.



Enquanto boa parte dos pensadores iluministas defendia o progressivo afastamento da religião da esfera pública, Rousseau reconhecia que a religião possuía importante função moral na formação dos costumes e na constituição da vida coletiva. Entretanto, o filósofo genebrino também percebia que as instituições religiosas, quando pretendiam exercer domínio sobre o Estado, tornavam-se fonte de conflitos políticos, intolerância e fragmentação da soberania. Essa preocupação aparece de maneira recorrente em obras como *Emílio ou Da Educação*, *Carta a Christophe de Beaumont*, *Cartas Escritas da Montanha* e, principalmente, *Do Contrato Social*, nas quais o autor distingue cuidadosamente a religião enquanto experiência da consciência individual daquela destinada à organização da comunidade política.

É justamente dessa distinção que emerge o conceito de religião civil. Diferentemente das interpretações que compreendem essa categoria como a instituição de uma religião estatal ou de um conjunto de dogmas impostos pelo soberano, este trabalho sustenta que Rousseau concebe a religião civil como um princípio moral indispensável à preservação da soberania popular. Sua finalidade consiste em fortalecer o compromisso dos cidadãos com as leis, com a pátria e com o bem comum, sem interferir na liberdade de consciência ou na diversidade das convicções religiosas existentes na sociedade.

A proposta rousseauiana nasce da percepção de que nenhuma comunidade política consegue manter-se estável apenas pela força coercitiva das leis. Toda ordem política necessita igualmente de elementos morais capazes de despertar nos indivíduos o sentimento de pertencimento à coletividade. Nesse sentido, a religião civil desempenha uma função eminentemente cívica, estimulando a confiança nas instituições, o respeito à vontade geral e a observância dos deveres públicos. Sua preocupação não está voltada para a salvação espiritual dos indivíduos, mas para a conservação da comunidade política.

Essa concepção também representa uma resposta às experiências históricas vivenciadas pelo próprio Rousseau. A Europa do século XVIII ainda carregava profundas marcas das guerras religiosas iniciadas com a Reforma Protestante, além das disputas entre autoridades civis e eclesiásticas que caracterizaram boa parte da história europeia. O próprio filósofo conheceu de perto esses conflitos ao acompanhar a realidade política de Genebra e ao sofrer perseguições após a publicação de suas obras, especialmente *Emílio*, condenada tanto pelas autoridades civis quanto religiosas. Esses acontecimentos reforçaram sua convicção de que a estabilidade política somente seria possível mediante uma clara distinção entre a esfera da fé e a esfera da cidadania.

Embora reconheça a importância moral do cristianismo, Rousseau critica qualquer pretensão de uma religião particular transformar seus dogmas em fundamento exclusivo da



autoridade política. Para ele, a legitimidade das leis decorre exclusivamente da vontade geral, expressão da soberania popular, e não da autoridade eclesiástica ou de revelações confessionais. A religião civil, portanto, não substitui a religião tradicional, tampouco pretende criar uma nova igreja; sua finalidade é estabelecer um conjunto mínimo de princípios éticos compartilhados por todos os cidadãos, independentemente de suas crenças particulares.

O objetivo deste artigo consiste em demonstrar que a religião civil representa um dos fundamentos filosóficos da soberania popular em Rousseau, funcionando como instrumento de integração moral do corpo político e como garantia simultânea da liberdade religiosa e da autonomia do Estado. Defende-se a hipótese de que a religião civil não deve ser interpretada como um mecanismo de controle da religião pelo poder político, mas como uma proposta destinada a impedir que interesses confessionais particulares se sobreponham ao interesse público representado pela vontade geral.

Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa de natureza bibliográfica e abordagem qualitativa, fundamentada na análise das principais obras políticas de Rousseau, especialmente *Do Contrato Social*, *Emílio ou Da Educação*, *Carta a Christophe de Beaumont* e *Cartas Escritas da Montanha*, articuladas com estudos de comentadores da tradição rousseauiana. Busca-se evidenciar que a originalidade da religião civil reside justamente na tentativa de harmonizar liberdade, moralidade e soberania, oferecendo uma resposta filosófica aos desafios da convivência entre pluralismo religioso e unidade política.

2. A FORMAÇÃO DA CONCEPÇÃO DE RELIGIÃO EM ROUSSEAU

Para compreender a elaboração da religião civil é necessário considerar, inicialmente, a maneira pela qual Rousseau interpreta a própria experiência religiosa. Ao contrário de autores que identificavam a religião apenas como instrumento de dominação política ou como simples superstição, o filósofo genebrino reconhece sua importância para a formação moral dos indivíduos e para a preservação dos costumes sociais.

Essa compreensão encontra fundamento na distinção estabelecida entre dogma e moral. Nas *Cartas Escritas da Montanha*, Rousseau afirma que toda religião apresenta uma dimensão especulativa, ligada às crenças e aos dogmas particulares, e outra dimensão prática, relacionada aos deveres morais que orientam a convivência entre os homens. Essa diferenciação permite compreender por que o autor considera que diferentes religiões podem coexistir no interior de um mesmo Estado, desde que contribuam para a paz social e para o respeito às leis civis, sem reivindicar privilégios políticos exclusivos.



Essa perspectiva afasta Rousseau tanto do fanatismo religioso quanto do anticlericalismo radical presente em parte do pensamento iluminista. Para o filósofo, o problema não reside na existência da religião, mas na utilização da religião como instrumento de poder temporal. A fé pertence à consciência; a organização do Estado pertence ao domínio da vontade geral. Essa distinção constitui o ponto de partida para a formulação da religião civil, tema que será desenvolvido no capítulo seguinte.

3. A RELIGIÃO CIVIL EM *DO CONTRATO SOCIAL*: A MORAL CÍVICA COMO FUNDAMENTO DA SOBERANIA

Ao desenvolver a teoria da religião civil no Livro IV de *Do Contrato Social*, Rousseau apresenta uma das reflexões mais originais da filosofia política moderna. Longe de defender uma religião oficial ou de restaurar qualquer forma de teocracia, o filósofo procura solucionar um problema essencial à organização das sociedades políticas: como preservar a unidade do corpo político em uma sociedade composta por indivíduos portadores de diferentes crenças, interesses e costumes.

A resposta apresentada por Rousseau parte da compreensão de que nenhuma comunidade política permanece estável apenas mediante o emprego da força. O poder coercitivo das leis é indispensável, porém insuficiente para garantir a permanência do pacto social. Existe um elemento anterior à própria obediência jurídica: a disposição moral dos cidadãos em reconhecer que pertencem a uma mesma comunidade política.

Nesse aspecto, a religião civil desempenha uma função inteiramente distinta daquela exercida pelas religiões confessionais. Enquanto estas possuem como finalidade a salvação espiritual do indivíduo e estabelecem doutrinas particulares acerca da divindade, da revelação e da vida futura, aquela possui natureza eminentemente política, destinando-se exclusivamente à conservação da comunidade civil.

Essa distinção aparece de maneira explícita quando Rousseau afirma que o soberano não possui competência para julgar aquilo que pertence ao foro íntimo da consciência humana. As crenças particulares permanecem livres, desde que não atentem contra os deveres fundamentais da cidadania. Assim, a preocupação do Estado não consiste em determinar qual religião é verdadeira, mas em assegurar que qualquer manifestação religiosa respeite as leis e contribua para a manutenção da paz pública. Essa interpretação encontra respaldo na análise desenvolvida em sua dissertação, ao demonstrar que Rousseau separa cuidadosamente a religião da consciência individual daquela destinada ao espaço público, preservando simultaneamente a liberdade religiosa e a ordem civil.



Essa separação representa uma ruptura significativa com a tradição política europeia. Durante séculos, a legitimidade do poder esteve vinculada à autoridade religiosa, de modo que reis, príncipes e imperadores frequentemente fundamentavam seu governo na vontade divina ou na mediação das instituições eclesiásticas. A própria história do cristianismo ocidental revela o intenso entrelaçamento entre poder político e poder religioso, especialmente após sua consolidação no Império Romano. Conforme discutido em sua pesquisa, esse processo permitiu que a Igreja deixasse de constituir apenas uma comunidade de fiéis para assumir características institucionais e políticas, influenciando diretamente a organização dos Estados europeus.

Rousseau reconhece a importância histórica desse processo, mas considera que a modernidade exige uma nova fundamentação da autoridade política. A legitimidade das leis já não pode depender de uma determinada confissão religiosa, pois a sociedade moderna caracteriza-se pela coexistência de diferentes crenças e interpretações da fé. Em consequência, somente a vontade geral pode servir como fundamento da soberania.

A religião civil nasce exatamente para fortalecer esse novo princípio de legitimidade. Ela não pretende produzir novos dogmas nem estabelecer um novo sistema teológico. Seu objetivo consiste em consolidar valores comuns indispensáveis à existência da comunidade política, como o respeito às leis, a fidelidade ao pacto social, a defesa da pátria, a justiça e o compromisso com o bem comum.

Percebe-se, portanto, que Rousseau desloca o fundamento da unidade política da ortodoxia religiosa para a moral cívica. A coesão social deixa de depender da uniformidade doutrinária e passa a apoiar-se na participação dos cidadãos na construção da vontade geral. Trata-se de uma transformação profunda na filosofia política, pois permite preservar simultaneamente o pluralismo religioso e a estabilidade institucional.

Outro aspecto relevante consiste na compreensão rousseauiana acerca da tolerância. Frequentemente, interpreta-se a tolerância apenas como uma obrigação das religiões diante do Estado. Entretanto, Rousseau propõe uma exigência recíproca. O Estado também deve ser tolerante em relação às crenças particulares, desde que estas não comprometam a ordem pública nem atentem contra os deveres da cidadania. Essa compreensão aparece claramente nas *Cartas Escritas da Montanha*, quando o filósofo defende que os elementos úteis presentes nas religiões devem ser preservados em benefício da paz social, enquanto questões estritamente especulativas permanecem restritas ao âmbito privado da consciência.

A religião civil, portanto, não substitui a religião tradicional. Ela tampouco procura eliminar a espiritualidade. Sua finalidade consiste em estabelecer um mínimo consenso moral capaz de unir cidadãos pertencentes às mais diversas tradições religiosas. Nesse sentido, ela pode



ser compreendida como uma ética pública compartilhada, cuja função consiste em proteger o contrato social e assegurar a continuidade da comunidade política.

É justamente por essa razão que Rousseau afirma que o soberano não possui qualquer competência sobre o destino eterno dos indivíduos. A responsabilidade do Estado limita-se à preservação da vida civil, da liberdade e da igualdade entre os cidadãos. As questões referentes à salvação, à graça ou à revelação pertencem exclusivamente ao domínio da consciência individual. Ao estabelecer essa distinção, Rousseau antecipa importantes princípios que posteriormente seriam incorporados à concepção moderna de Estado laico, preservando simultaneamente a autonomia política e a liberdade religiosa.

A religião civil constitui, assim, o elo entre moralidade e cidadania. Sua importância não reside na definição de uma verdade religiosa, mas na construção de um espaço comum onde diferentes crenças possam coexistir sob a autoridade das mesmas leis. Dessa forma, a soberania popular torna-se verdadeiramente independente de qualquer fundamento teológico, encontrando sua legitimidade apenas na vontade geral expressa pelos próprios cidadãos.

4. RELIGIÃO CIVIL, VONTADE GERAL E ESTADO LAICO: A ATUALIDADE DO PENSAMENTO POLÍTICO DE ROUSSEAU

A elaboração da religião civil somente pode ser plenamente compreendida quando relacionada ao conceito de vontade geral. Em Rousseau, ambos os conceitos são complementares, pois expressam o esforço do filósofo em construir uma ordem política cuja legitimidade decorra da participação dos próprios cidadãos e não da autoridade de um governante, de uma tradição ou de uma instituição religiosa. Assim, a religião civil não possui existência autônoma; sua finalidade consiste em fortalecer o compromisso moral dos indivíduos com a vontade geral, garantindo a estabilidade do pacto social.

A vontade geral representa o interesse comum da coletividade. Diferentemente da soma das vontades particulares, ela corresponde àquilo que beneficia igualmente todos os membros da comunidade política. É precisamente por essa razão que Rousseau afirma que a soberania pertence ao povo e não pode ser alienada ou representada por qualquer autoridade externa. A legitimidade das leis nasce do consentimento coletivo e da participação cidadã, sendo incompatível com privilégios políticos fundamentados em critérios religiosos ou confessionais.

Nesse contexto, a religião civil exerce uma função eminentemente educativa. Ela forma cidadãos conscientes de que a liberdade política somente pode ser preservada quando acompanhada pelo cumprimento dos deveres públicos. A obediência às leis deixa de ser resultado do



temor à punição para transformar-se em expressão do compromisso assumido livremente pelos próprios cidadãos ao integrarem o corpo político.

Essa interpretação aproxima a religião civil de uma ética republicana. Rousseau compreende que nenhuma república pode sobreviver se seus cidadãos forem orientados exclusivamente pelos interesses privados. O individualismo absoluto conduz inevitavelmente ao enfraquecimento da vida pública, tornando impossível a preservação da igualdade e da liberdade política. Por esse motivo, a religião civil fortalece sentimentos como patriotismo, responsabilidade coletiva, respeito às instituições e compromisso com o bem comum.

Importa observar que esse patriotismo não possui natureza nacionalista nem expansionista. Rousseau não defende a superioridade de um povo sobre outro, tampouco pretende justificar guerras religiosas ou conquistas territoriais. Seu patriotismo possui natureza cívica. Amar a pátria significa preservar as instituições que garantem a liberdade, a igualdade perante a lei e a participação política de todos os cidadãos. Trata-se, portanto, de uma fidelidade aos princípios republicanos e não de um sentimento de exclusão em relação aos demais povos.

Essa compreensão torna-se particularmente relevante quando Rousseau distingue o cristianismo primitivo da religião civil. Em diversos momentos de sua obra, o filósofo manifesta profundo respeito pelos ensinamentos morais do cristianismo, especialmente aqueles relacionados à humildade, à fraternidade e ao amor ao próximo. Sua crítica dirige-se menos ao conteúdo moral do Evangelho do que à transformação histórica das instituições religiosas em centros de poder temporal. Conforme evidenciado em sua pesquisa, Rousseau reconhece o valor moral da religião cristã, mas entende que a autoridade política deve permanecer independente de qualquer estrutura eclesiástica.

Essa distinção permite compreender por que Rousseau pode afirmar simultaneamente que o cristianismo constitui uma das religiões moralmente mais elevadas e, ao mesmo tempo, sustentar que o Estado não deve fundamentar sua legitimidade em qualquer confissão religiosa específica. O filósofo não rejeita a religião; rejeita sua instrumentalização política.

A originalidade dessa posição torna-se ainda mais evidente quando comparada ao contexto histórico europeu do século XVIII. A experiência das guerras de religião demonstrara que a identificação entre Estado e confissão religiosa frequentemente produzia perseguições, intolerância e instabilidade institucional. Ao separar claramente a esfera da consciência da esfera da cidadania, Rousseau oferece uma solução capaz de preservar simultaneamente a liberdade religiosa e a unidade política.

Nesse aspecto, sua concepção antecipa importantes elementos do Estado laico contemporâneo. É necessário, entretanto, evitar interpretações anacrônicas. Rousseau não utiliza a



expressão "Estado laico" nos moldes atuais, tampouco propõe uma completa exclusão da religião da vida pública. Sua preocupação consiste em assegurar que nenhuma religião exerça supremacia sobre o poder civil e que o Estado igualmente não invada o espaço reservado à consciência individual.

A laicidade, sob essa perspectiva, não significa hostilidade à religião. Ao contrário, representa condição indispensável para que todas as crenças possam coexistir em igualdade de direitos perante a lei. A neutralidade estatal protege simultaneamente a liberdade dos indivíduos religiosos, daqueles que professam outras tradições e também daqueles que não adotam qualquer religião.

Essa compreensão demonstra a atualidade do pensamento rousseauiano. Em sociedades caracterizadas pela pluralidade cultural e religiosa, a convivência democrática depende precisamente da existência de instituições públicas capazes de tratar igualmente todos os cidadãos, independentemente de suas convicções particulares. A religião civil oferece justamente esse fundamento moral comum, sem eliminar a diversidade existente na sociedade.

Outro aspecto de grande relevância consiste na relação entre religião civil e tolerância. Rousseau compreende que a tolerância não pode significar indiferença diante da ordem pública. Toda liberdade encontra seus limites quando ameaça destruir as condições que tornam possível a convivência coletiva. Assim, o filósofo admite ampla liberdade religiosa, desde que nenhuma organização pretenda substituir a autoridade das leis civis ou comprometer a unidade do corpo político.

Esse entendimento permanece extremamente atual diante dos desafios contemporâneos relacionados ao crescimento dos fundamentalismos religiosos, da polarização política e das tentativas de instrumentalização da religião para fins eleitorais ou governamentais. A proposta rousseauiana demonstra que a estabilidade democrática exige a existência de princípios compartilhados capazes de unir cidadãos pertencentes às mais diversas tradições culturais e religiosas, preservando simultaneamente a liberdade individual e a soberania popular.

Assim, a religião civil pode ser compreendida como uma categoria filosófica destinada a proteger a democracia contra duas ameaças igualmente perigosas: de um lado, a submissão do Estado às instituições religiosas; de outro, a perseguição estatal às manifestações legítimas da religiosidade. Sua finalidade consiste precisamente em manter o equilíbrio entre liberdade, moralidade pública e autoridade das leis, tornando possível a coexistência entre pluralismo religioso e unidade política.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão desenvolvida ao longo deste trabalho permitiu compreender que a religião civil ocupa posição central na arquitetura da filosofia política de Jean-Jacques Rousseau. Longe



de representar uma tentativa de instituir uma religião oficial ou de submeter a consciência individual ao poder do Estado, esse conceito constitui um mecanismo de integração moral destinado à preservação da soberania popular e da unidade do corpo político.

Demonstrou-se que Rousseau distingue rigorosamente duas dimensões da experiência religiosa. A primeira pertence ao âmbito da consciência individual, compreendendo a fé, os dogmas e as convicções particulares de cada cidadão. A segunda refere-se à vida pública, espaço no qual todos os indivíduos, independentemente de suas crenças, assumem deveres comuns voltados à conservação da comunidade política. Essa distinção impede tanto a supremacia das instituições religiosas sobre o Estado quanto a interferência indevida do poder político na liberdade de consciência.

A religião civil revela-se, portanto, como uma moral cívica compartilhada. Sua finalidade não consiste em definir uma doutrina religiosa verdadeira, mas em consolidar valores indispensáveis à permanência do pacto social, tais como o respeito às leis, o compromisso com a vontade geral, a igualdade entre os cidadãos e a defesa do bem comum. Sob essa perspectiva, a estabilidade política não decorre da uniformidade religiosa, mas da existência de princípios éticos capazes de fortalecer o vínculo entre os membros da coletividade.

Outro aspecto evidenciado consiste na relação entre religião civil e soberania popular. Em Rousseau, a legitimidade política não provém da autoridade eclesiástica, da tradição ou de qualquer fundamento metafísico imposto externamente ao povo. Toda autoridade legítima nasce da vontade geral, expressão da liberdade coletiva e da participação cidadã. A religião civil contribui precisamente para fortalecer esse compromisso moral com a soberania, impedindo que interesses privados — sejam eles econômicos, políticos ou confessionais — capturem as instituições públicas.

Essa interpretação permite compreender a atualidade do pensamento rousseauiano. Em sociedades marcadas pela pluralidade religiosa, pelo crescimento dos conflitos identitários e pela constante tentativa de instrumentalização política da religião, a proposta de Rousseau continua oferecendo importantes elementos para a reflexão democrática. Sua defesa da liberdade religiosa, associada à autonomia do Estado e à centralidade do interesse público, permanece compatível com os fundamentos constitucionais dos Estados Democráticos de Direito.

Ao mesmo tempo, a religião civil demonstra que a laicidade estatal não significa hostilidade à religião. O Estado não deve estabelecer privilégios confessionais, mas também não pode impedir que a experiência religiosa seja vivenciada livremente no âmbito privado. Sua responsabilidade consiste em assegurar igualdade jurídica entre todos os cidadãos, preservando



a neutralidade institucional e impedindo que divergências religiosas comprometam a estabilidade da ordem política.

Conclui-se, assim, que a religião civil representa uma das maiores contribuições de Jean-Jacques Rousseau para a filosofia política moderna. Sua originalidade reside na construção de um modelo capaz de harmonizar liberdade religiosa, moralidade pública e soberania popular, demonstrando que a democracia depende não apenas de instituições jurídicas, mas também da existência de uma ética compartilhada que fortaleça a cidadania e preserve o compromisso coletivo com o bem comum.

A análise realizada reafirma, portanto, que a religião civil permanece um conceito indispensável para compreender os desafios contemporâneos relacionados à convivência entre pluralismo religioso, participação democrática e legitimidade política. Ao deslocar o fundamento da unidade social da autoridade religiosa para a vontade geral, Rousseau inaugura uma perspectiva que continua oferecendo importantes contribuições aos estudos sobre Estado, democracia e cidadania.

REFERÊNCIAS

Do Contrato Social. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Emílio, ou Da Educação. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Carta a Christophe de Beaumont. Tradução brasileira. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

Cartas Escritas da Montanha. São Paulo: UNESP, 2006.

Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1995.

Ernst Cassirer. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: UNESP, 1999.

Paul Hazard. *O Pensamento Europeu no Século XVIII*. Lisboa: Presença, 1989.

Charles de Montesquieu. *O Espírito das Leis*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.



A VONTADE GERAL EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU: FUNDAMENTO DA SOBERANIA POPULAR

José Augusto Borges Vaz¹

Mestrando em Filosofia – UFMA

jab.vaz@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Luciano da Silva Façanha

Doutor em Filosofia – PUC-SP

luciano.facanha@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: O presente artigo analisa o conceito de vontade geral na filosofia política de Jean-Jacques Rousseau, tomando como referência principal a obra *Do Contrato Social*. O estudo parte da compreensão de que a vontade geral constitui o fundamento da soberania popular e da legitimidade do poder político, distinguindo-se da simples soma das vontades particulares e orientando-se pela realização do bem comum. Inicialmente, examina-se o contexto histórico e filosófico do século XVIII, destacando os elementos que influenciaram a formação do pensamento político de Rousseau. Em seguida, analisam-se as categorias de natureza, liberdade e sociedade, evidenciando sua importância para a compreensão do contrato social e da constituição do corpo político. Na sequência, investigam-se a origem da vontade geral, sua relação com a soberania, a distinção entre vontade geral e vontade de todos, bem como sua articulação com os princípios da liberdade, da igualdade e do bem comum. Metodologicamente, a pesquisa caracteriza-se como bibliográfica, de abordagem qualitativa e natureza teórico-filosófica, fundamentada na análise hermenêutica das obras de Rousseau e no diálogo com comentadores especializados. Os resultados demonstram que a vontade geral representa um princípio normativo essencial da filosofia política rousseauiana, por meio do qual a soberania pertence ao povo enquanto corpo político e as leis somente adquirem legitimidade quando expressam o interesse comum. Conclui-se que esse conceito constitui o eixo estruturante da teoria política de Rousseau e permanece como uma das mais relevantes contribuições da filosofia moderna para a compreensão da legitimidade do poder político.

Palavras-chave: Jean-Jacques Rousseau; vontade geral; soberania; contrato social; filosofia política.

1. INTRODUÇÃO

A filosofia política de Jean-Jacques Rousseau ocupa lugar de destaque na história do pensamento moderno por apresentar uma das mais influentes formulações acerca da origem e da legitimidade do poder político. Entre os diversos conceitos desenvolvidos pelo filósofo, a vontade geral constitui o eixo central de sua teoria política, especialmente em *Do Contrato Social*, obra publicada em 1762. Por meio desse conceito, Rousseau procura responder ao problema de como conciliar a liberdade individual com a constituição de uma ordem política legítima, na qual os cidadãos permaneçam livres ao mesmo tempo em que se submetem às leis por eles próprios instituídas.

¹ Artigo apresentado II Seminário de pesquisa dos GEPIS Rousseau – Kant, na UFMA, em 2026.



A relevância filosófica da vontade geral decorre de sua posição estruturante no sistema político rousseauiano. Longe de representar a simples vontade da maioria ou a soma das vontades particulares, a vontade geral expressa o interesse comum do corpo político e fundamenta a soberania popular. Nesse sentido, compreender esse conceito significa compreender a própria arquitetura da teoria do contrato social desenvolvida por Rousseau, bem como sua concepção de liberdade, igualdade, cidadania e bem comum.

Embora amplamente discutida na tradição da Filosofia Política, a vontade geral permanece objeto de interpretações distintas, muitas vezes reduzidas a leituras simplificadas que a identificam com decisões majoritárias ou com formas de poder absoluto. Essas interpretações desconsideram a complexidade conceitual da obra de Rousseau e tornam necessária uma investigação que retome diretamente suas formulações originais, situando-as no conjunto de seu pensamento político.

Diante desse contexto, este trabalho tem como problema de pesquisa a seguinte questão: como o conceito de vontade geral é formulado por Jean-Jacques Rousseau e qual sua função na constituição da soberania e da legitimidade política em *Do Contrato Social*? Parte-se da hipótese de que a vontade geral constitui o fundamento da soberania popular por expressar o interesse comum do corpo político, distinguindo-se das vontades particulares e tornando possível a construção de uma comunidade política fundada na liberdade, na igualdade e na observância das leis legitimamente estabelecidas.

O objetivo geral consiste em analisar o conceito de vontade geral na filosofia política de Rousseau. Especificamente, busca-se contextualizar a formação de seu pensamento político; compreender a relação entre natureza, liberdade e sociedade; investigar a origem da vontade geral em *Do Contrato Social*; examinar sua relação com a soberania; distinguir vontade geral e vontade de todos; e analisar sua articulação com os princípios da liberdade, da igualdade e do bem comum.

A pesquisa caracteriza-se como bibliográfica, de abordagem qualitativa e natureza teórico-filosófica, fundamentada na análise hermenêutica das obras de Rousseau, especialmente *Do Contrato Social*, complementada pelo diálogo com comentadores clássicos da filosofia rousseauiana. A investigação privilegia as fontes primárias, buscando interpretar o conceito de vontade geral em sua coerência interna e em seu contexto filosófico, em conformidade com os procedimentos próprios da pesquisa em Filosofia.

O artigo está organizado em duas seções principais, além da Introdução e das Considerações Finais. A primeira apresenta os elementos fundamentais da formação da filosofia política de Rousseau, abordando o contexto intelectual do século XVIII e a relação entre natureza,



liberdade e sociedade. A segunda dedica-se ao exame do conceito de vontade geral, analisando sua origem em *Do Contrato Social*, sua vinculação à soberania, sua distinção em relação à vontade de todos e sua articulação com os princípios da liberdade, da igualdade e do bem comum. Por fim, apresentam-se as considerações finais, nas quais são retomados os principais resultados da investigação à luz dos objetivos propostos.

2. A FORMAÇÃO DA FILOSOFIA POLÍTICA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

As transformações intelectuais e políticas do século XVIII constituíram o horizonte histórico no qual Rousseau elaborou sua filosofia política. Contudo, a originalidade de seu pensamento não reside apenas na crítica às instituições de seu tempo, mas, sobretudo, na maneira como compreende a natureza humana, a liberdade e a passagem do estado de natureza para a sociedade civil. Esses elementos constituem o fundamento teórico de sua concepção de contrato social e, posteriormente, do conceito de vontade geral. Desse modo, torna-se necessário examinar, na subseção seguinte, como Rousseau articula as categorias de natureza, liberdade e sociedade na construção de sua teoria política.

2.1 O contexto do século XVIII

O pensamento político de Jean-Jacques Rousseau desenvolveu-se em um período marcado por profundas transformações intelectuais, sociais e políticas na Europa. O século XVIII, conhecido como o Século das Luzes, caracterizou-se pela valorização da razão como instrumento privilegiado para compreender a realidade e promover o progresso humano. Nesse contexto, o movimento iluminista defendia a crítica às estruturas tradicionais de poder, especialmente ao absolutismo monárquico e aos privilégios aristocráticos, ao mesmo tempo em que difundia ideais de liberdade, igualdade jurídica e autonomia da razão.

Embora compartilhasse com diversos filósofos iluministas a crítica às instituições políticas de seu tempo, Rousseau ocupou uma posição singular dentro desse movimento intelectual. Enquanto muitos pensadores identificavam o progresso das ciências, das artes e da civilização como expressão do aperfeiçoamento humano, Rousseau questionava os efeitos morais desse progresso. Em seu *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, publicado em 1750, sustenta que o desenvolvimento das ciências e das artes não conduziu necessariamente ao aprimoramento moral dos indivíduos, mas contribuiu para a expansão do luxo, da vaidade, da desigualdade e da corrupção dos costumes (ROUSSEAU, 2000).

Essa crítica foi aprofundada posteriormente no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, no qual Rousseau investiga a passagem do estado



de natureza para a sociedade civil. Segundo o filósofo, a desigualdade moral e política não decorre da natureza humana, mas constitui resultado histórico da vida em sociedade, especialmente após o surgimento da propriedade privada e da institucionalização das relações de dominação (ROUSSEAU, 1999a). Dessa forma, Rousseau desloca o problema político do plano exclusivamente jurídico para uma reflexão acerca das condições históricas que permitiram a formação das desigualdades sociais.

É nesse contexto que se desenvolve sua filosofia política. Diferentemente de concepções que legitimavam o poder com base na força, na tradição ou no direito divino dos reis, Rousseau procura estabelecer um fundamento racional para a autoridade política. Seu objetivo consiste em explicar como é possível constituir uma comunidade política na qual os indivíduos permaneçam livres mesmo ao submeterem-se às leis. Essa questão encontra sua formulação mais elaborada em *Do Contrato Social*, obra publicada em 1762, na qual o conceito de vontade geral assume posição central como princípio da soberania popular e fundamento da legitimidade do Estado (ROUSSEAU, 1999b).

Ao formular essa teoria, Rousseau dialoga criticamente com a tradição contratualista representada por Thomas Hobbes e John Locke. Embora compartilhe com esses autores a ideia de que a sociedade política resulta de um pacto, afasta-se de ambos ao afirmar que a soberania pertence exclusivamente ao povo e não pode ser representada, alienada ou dividida. Essa originalidade faz de Rousseau um dos principais formuladores da filosofia política moderna e uma referência indispensável para as reflexões posteriores sobre cidadania e participação política.

2.2 Natureza, liberdade e sociedade

A compreensão do conceito de vontade geral exige, inicialmente, o exame da concepção antropológica desenvolvida por Jean-Jacques Rousseau. Diferentemente de uma tradição filosófica que atribuía à natureza humana uma inclinação permanente para o conflito, Rousseau parte da hipótese metodológica do estado de natureza para investigar aquilo que o homem seria antes da constituição da sociedade civil. Essa reconstrução filosófica não pretende descrever um período histórico efetivamente vivido, mas identificar os princípios originários da natureza humana que permitam compreender o surgimento da desigualdade, da vida política e da ordem social.

No *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Rousseau caracteriza o homem natural como um ser livre, dotado de amor de si (*amour de soi*) e de piedade natural, disposições que asseguram sua conservação sem levá-lo à dominação de seus semelhantes. Nesse estágio, a liberdade manifesta-se como independência em relação à



vontade de outros indivíduos, enquanto a igualdade decorre da inexistência de relações permanentes de poder. Como afirma Rousseau (1999a, p. 213), "é manifestamente contra a lei da natureza, de qualquer maneira que a definamos, que uma criança mande num velho, que um imbecil conduza um homem sábio e que um punhado de pessoas nade no supérfluo enquanto a multidão faminta carece do necessário". Essa passagem evidencia que a crítica rousseauiana dirige-se menos às diferenças naturais e mais às desigualdades produzidas pela organização social.

Ao interpretar esse aspecto da filosofia de Rousseau, Ernst Cassirer (1999) observa que o estado de natureza não deve ser entendido como uma descrição histórica da humanidade primitiva, mas como um recurso filosófico destinado a revelar as condições fundamentais da liberdade humana. Para Cassirer (1999), Rousseau utiliza essa construção teórica para evidenciar que a corrupção moral resulta das instituições sociais e não da essência do homem. A referência ao comentador torna-se relevante porque esclarece uma das interpretações mais recorrentes e equivocadas da obra rousseauiana: a de que o filósofo defenderia um retorno efetivo ao estado natural, quando, na realidade, seu objetivo consiste em explicar criticamente a origem das formas históricas de desigualdade.

À medida que a população cresce e as relações sociais tornam-se mais complexas, surgem a propriedade privada, a divisão do trabalho e a comparação entre os indivíduos. Nesse processo, o amor de si transforma-se progressivamente em amor-próprio (*amour-propre*), sentimento que leva os homens a buscar reconhecimento, prestígio e superioridade social. Rousseau identifica nesse movimento a origem das rivalidades e das desigualdades morais que caracterizam a sociedade civil. A liberdade natural, antes compreendida como independência, torna-se insuficiente diante das novas relações sociais, exigindo uma forma de organização política capaz de compatibilizar a convivência coletiva com a preservação da liberdade.

É precisamente nesse ponto que a filosofia política de Rousseau adquire sua originalidade. Em *Do Contrato Social*, Livro I, cap. VI, o filósofo rejeita tanto a submissão ao arbítrio de um governante quanto a simples prevalência dos interesses particulares. A solução proposta consiste na formação de um corpo político cuja autoridade derive do consentimento de todos os cidadãos. Rousseau sintetiza esse problema logo no início da obra ao afirmar: "Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça senão a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes" (ROUSSEAU, 1999b, p. 20). Essa formulação representa o núcleo de sua teoria contratualista e estabelece as bases para o desenvolvimento do conceito de vontade geral.



Segundo Robert Derathé (2009, p. 156), a originalidade do contrato social reside justamente no fato de que a liberdade não é renunciada em favor da autoridade política, mas reconstruída em uma dimensão civil, na qual cada cidadão participa da formação da vontade soberana. A contribuição de Derathé é fundamental para este estudo porque demonstra que a teoria política de Rousseau não busca justificar o poder do Estado em si mesmo, mas explicar como a autoridade política somente adquire legitimidade quando expressa o interesse comum dos cidadãos.

Dessa forma, natureza, liberdade e sociedade constituem categorias inseparáveis na arquitetura da filosofia política rousseauiana. A passagem do estado de natureza para a sociedade civil não representa apenas uma transformação histórica ou institucional, mas a necessidade de construir uma ordem política em que a liberdade deixe de ser exclusivamente individual para tornar-se uma liberdade compartilhada, fundada na igualdade jurídica e na participação de todos na formação das leis.

A reflexão sobre a natureza humana, a liberdade e a constituição da sociedade civil evidencia que a legitimidade política, para Rousseau, depende da criação de um vínculo coletivo capaz de conciliar autonomia individual e interesse comum. É justamente para responder a esse desafio que o filósofo desenvolve, em *Do Contrato Social*, o conceito de vontade geral, concebido como princípio da soberania popular e fundamento da ordem política legítima. Assim, a seção seguinte examinará a origem desse conceito, destacando seu significado no interior da teoria contratualista rousseauiana e sua função na constituição do corpo político.

3. O CONCEITO DE VONTADE GERAL

O conceito de vontade geral constitui o núcleo da filosofia política de Jean-Jacques Rousseau. É por meio dele que o filósofo procura resolver um dos problemas fundamentais da tradição contratualista: como conciliar a liberdade individual com a existência de uma autoridade política legítima. Em oposição às teorias que fundamentavam o poder na força, na tradição ou na vontade de um soberano, Rousseau sustenta que somente a vontade geral, entendida como expressão do interesse comum, pode legitimar a soberania e assegurar a liberdade dos cidadãos. Dessa forma, a vontade geral não representa apenas um princípio jurídico, mas a própria condição de existência de uma comunidade política fundada na igualdade, na liberdade e na participação dos cidadãos na elaboração das leis.

3.1 A origem da vontade geral em *Do Contrato Social*



A formulação da vontade geral encontra sua expressão mais elaborada em *Do Contrato Social*, publicado em 1762. Logo no início da obra, Rousseau apresenta o problema que orientará toda a sua reflexão política: encontrar uma forma de associação que permita aos indivíduos viverem em sociedade sem perder a liberdade que possuíam no estado de natureza. O filósofo sintetiza essa questão ao afirmar, no Livro I, cap. VI: "Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça senão a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes" (ROUSSEAU, 1999b, p. 20).

Essa passagem evidencia que o contrato social não representa um ato de renúncia à liberdade, mas sua transformação. Ao ingressar na comunidade política, o indivíduo deixa de exercer apenas sua liberdade natural para adquirir a liberdade civil, fundada na participação coletiva na elaboração das leis. Nesse sentido, a vontade geral nasce do pacto social e corresponde à vontade do corpo político enquanto comunidade de cidadãos livres e iguais.

Rousseau afirma (Livro I, cap. VI) que "cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral; e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo" (ROUSSEAU, 1999b, p. 22). A citação demonstra que a vontade geral não pertence a um governante, a um grupo específico ou mesmo à maioria circunstancial, mas ao corpo político considerado em sua unidade. O soberano é o próprio povo enquanto sujeito coletivo da vontade comum.

Ao interpretar essa passagem, Robert Derathé (2009, p. 162) afirma que a vontade geral constitui o fundamento da soberania porque expressa exclusivamente o interesse comum. Segundo o comentador, Rousseau rompe com a tradição que identificava a soberania com a autoridade do governante, transferindo-a integralmente para o povo reunido enquanto corpo político. A contribuição de Derathé é particularmente relevante porque evidencia que a legitimidade política, em Rousseau, decorre da participação dos cidadãos na formação da vontade soberana, e não da obediência a uma autoridade externa.

De modo semelhante, Victor Goldschmidt (1974, p. 89) observa que a vontade geral constitui o princípio organizador de todo o sistema político rousseauiano. Para Goldschmidt, trata-se de um conceito normativo, destinado a orientar a elaboração das leis segundo critérios de universalidade e interesse comum. Essa interpretação permite compreender que Rousseau não descreve simplesmente o funcionamento das sociedades existentes, mas propõe um modelo filosófico de legitimidade política.

A origem da vontade geral está, portanto, diretamente vinculada ao pacto social. Ela surge quando indivíduos livres decidem constituir um corpo político orientado pelo bem



comum, fazendo da lei a expressão da vontade coletiva e da soberania popular o fundamento da ordem política.

Compreendida a origem da vontade geral no interior do pacto social, torna-se necessário examinar sua relação com a soberania. Afinal, é justamente por meio da vontade geral que Rousseau redefine o conceito de soberania, afastando-o das concepções tradicionais baseadas na autoridade do governante e atribuindo-o exclusivamente ao povo.

3.2 Vontade geral e soberania

A relação entre vontade geral e soberania constitui um dos aspectos mais inovadores da filosofia política de Rousseau. Diferentemente das concepções que identificavam a soberania com o rei ou com qualquer autoridade superior, Rousseau afirma que ela pertence exclusivamente ao povo reunido como corpo político. A soberania não é um atributo do governo, mas da coletividade que institui as leis.

Em *Do Contrato Social*, Rousseau declara de maneira categórica (Livro II, cap. I): "A soberania, sendo apenas o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se" (ROUSSEAU, 1999b, p. 33). Essa afirmação possui profundas implicações filosóficas. Se a soberania consiste no exercício da vontade geral, ela não pode ser transferida, representada ou dividida sem comprometer sua própria natureza. A vontade geral permanece sempre vinculada ao conjunto dos cidadãos, razão pela qual nenhuma autoridade particular pode reivindicar legitimamente seu exercício em nome do povo.

Rousseau reforça esse argumento ao afirmar que a soberania é indivisível e inalienável porque deriva do interesse comum. Sempre que interesses privados substituem o interesse coletivo, a vontade geral deixa de existir e a legitimidade política é comprometida. A lei somente possui autoridade quando expressa aquilo que beneficia igualmente todos os cidadãos.

Segundo Bronislaw Baczko (1974, p. 201), a teoria da soberania desenvolvida por Rousseau representa uma ruptura decisiva com o absolutismo moderno, pois desloca a fonte da autoridade do governante para a coletividade política. Baczko demonstra que a soberania popular não elimina a autoridade do Estado, mas redefine sua legitimidade ao subordiná-la permanentemente ao interesse comum.

Na mesma direção, Judith Shklar (1969, p. 48) destaca que a soberania, em Rousseau, deve ser compreendida como um princípio ético antes de ser um mecanismo institucional. Para Shklar, a participação dos cidadãos na formação da vontade geral constitui uma exigência moral da liberdade política, impedindo que o Estado se converta em instrumento de dominação de grupos particulares.



Assim, soberania e vontade geral são conceitos inseparáveis. A primeira constitui o exercício político da segunda; a segunda fornece o fundamento ético e jurídico da primeira. Dessa relação decorre toda a arquitetura do Estado legítimo concebido por Rousseau.

Entretanto, compreender a soberania como expressão da vontade geral exige esclarecer uma distinção frequentemente negligenciada: vontade geral não significa vontade da maioria nem simples soma das opiniões individuais. Essa diferenciação será desenvolvida na subseção seguinte, considerada uma das contribuições mais originais da filosofia política de Rousseau.

3.3 Vontade geral e vontade de todos

Um dos aspectos mais originais da filosofia política de Jean-Jacques Rousseau consiste na distinção entre vontade geral (*volonté générale*) e vontade de todos (*volonté de tous*). Embora os dois conceitos possam parecer equivalentes em uma primeira leitura, Rousseau estabelece entre eles uma diferença fundamental para compreender a legitimidade da soberania e da lei. Enquanto a vontade geral exprime o interesse comum do corpo político, a vontade de todos corresponde à simples soma das vontades particulares, frequentemente orientadas por interesses privados e conflitantes.

Essa distinção é apresentada de maneira explícita em *Do Contrato Social* (Livro II, cap. III): "Há, frequentemente, muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta considera apenas o interesse comum, enquanto aquela considera o interesse privado e nada mais é do que uma soma de vontades particulares." (ROUSSEAU, 1999b, p. 37). Essa passagem demonstra que Rousseau rejeita a ideia de que a decisão política possa ser legitimada apenas pela maioria numérica. A vontade geral não decorre automaticamente do maior número de votos, mas da orientação da decisão para o bem comum. Uma maioria pode agir motivada por interesses particulares e, nesse caso, sua decisão não expressará a vontade geral. Do mesmo modo, uma posição minoritária poderá aproximar-se da vontade geral caso esteja fundamentada no interesse coletivo.

Essa distinção afasta Rousseau de uma compreensão meramente procedimental da legitimidade política. A legitimidade não depende exclusivamente do processo de votação, mas da finalidade da decisão pública. A lei é legítima somente quando possui caráter universal e busca igualmente o benefício de todos os cidadãos, sem favorecer grupos específicos ou interesses particulares.

Ao analisar esse aspecto da obra rousseauiana, Victor Goldschmidt (1974, p. 102) observa que a vontade geral constitui um conceito normativo e não estatístico. Segundo o autor, Rousseau não pretende identificar a vontade geral com um fato sociológico verificável, mas estabelecer um princípio filosófico capaz de orientar a elaboração das leis. A interpretação de



Goldschmidt é particularmente importante porque evita reduzir a vontade geral a uma simples técnica de decisão majoritária, preservando seu caráter ético e político.

Nessa mesma direção, Robert Derathé (2009, p. 178) destaca que a vontade geral somente pode manifestar-se quando os cidadãos deliberam como membros do corpo político e não como representantes de interesses privados. Para Derathé, Rousseau pressupõe um elevado grau de virtude cívica, pois a formação da vontade geral exige que cada cidadão seja capaz de colocar o interesse comum acima de suas conveniências individuais. Essa interpretação evidencia que a teoria rousseauiana não se limita à organização institucional do Estado, mas envolve também uma dimensão ética da cidadania.

A distinção entre vontade geral e vontade de todos permite compreender por que Rousseau critica a formação de facções, partidos ou corporações que procuram impor interesses particulares ao conjunto da sociedade. Quando determinados grupos passam a orientar a deliberação pública segundo objetivos próprios, rompe-se a unidade do corpo político e enfraquece-se a possibilidade de manifestação da vontade geral. Por essa razão, Rousseau sustenta que quanto menos interesses particulares influenciarem as decisões coletivas, maior será a probabilidade de que a vontade geral prevaleça.

Essa concepção revela que a vontade geral não elimina a pluralidade de opiniões existente na sociedade, mas exige que as divergências sejam superadas pela busca racional do interesse comum. A deliberação política, portanto, não se reduz ao confronto entre preferências individuais, mas constitui um processo orientado pela construção do bem comum, fundamento último da legitimidade das leis e da soberania popular.

3.4 Liberdade, igualdade e bem comum

A teoria da vontade geral alcança sua plena compreensão quando analisada em conjunto com os princípios da liberdade, da igualdade e do bem comum. Para Rousseau, esses três elementos constituem os fundamentos da ordem política legítima e somente podem ser preservados mediante a participação dos cidadãos na formação da vontade soberana. A finalidade do contrato social não consiste em restringir a liberdade dos indivíduos, mas em criar as condições para que todos permaneçam igualmente livres no interior da comunidade política.

No Livro I de *Do Contrato Social* (Livro I, cap. VIII), Rousseau afirma: "A obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade" (ROUSSEAU, 1999b, p. 26). Essa afirmação representa uma das teses centrais da filosofia política rousseauiana. A liberdade civil distingue-se da liberdade natural porque não corresponde à ausência de qualquer limitação, mas à participação do cidadão na elaboração das leis às quais se submete. O indivíduo permanece livre



porque obedece a normas cuja origem encontra-se na vontade geral da qual ele próprio participa enquanto membro do soberano.

Essa concepção afasta Rousseau tanto do absolutismo quanto do individualismo radical. O Estado legítimo não se fundamenta na imposição arbitrária da autoridade nem na soma de interesses privados, mas na construção coletiva de normas voltadas ao bem comum. Nesse sentido, liberdade e autoridade deixam de constituir princípios opostos para tornarem-se elementos complementares da organização política.

A igualdade desempenha papel igualmente decisivo nessa estrutura conceitual. Rousseau reconhece a existência de diferenças naturais entre os indivíduos, porém sustenta que nenhuma delas pode justificar privilégios políticos permanentes. A igualdade defendida em *Do Contrato Social* refere-se à igualdade civil e jurídica, condição indispensável para que todos possam participar da formação da vontade geral em posição de equivalência política.

Ao interpretar essa dimensão da filosofia de Rousseau, Ernst Cassirer (1999, p. 78) afirma que liberdade e igualdade constituem princípios inseparáveis de sua teoria política. Segundo Cassirer, Rousseau não concebe a liberdade como um direito exclusivamente individual, mas como uma realização ética que somente se concretiza no interior de uma comunidade política orientada pelo interesse comum. A utilização desse comentador é relevante porque demonstra que a liberdade rousseauiana possui caráter eminentemente político e não apenas moral.

Por sua vez, Judith Shklar (1969, p. 55) observa que a vontade geral deve ser compreendida como um ideal normativo de cidadania. Para a autora, Rousseau procura formar cidadãos capazes de reconhecer que sua liberdade depende da preservação das instituições comuns e da igualdade entre todos os membros da comunidade. Essa leitura evidencia que o conceito de vontade geral possui uma dimensão pedagógica, exigindo educação cívica e compromisso permanente com o bem comum.

O bem comum, portanto, não representa um interesse abstrato ou imposto por uma autoridade superior. Ele resulta da deliberação de cidadãos livres e iguais que reconhecem sua pertença ao corpo político. A vontade geral torna-se, assim, o critério pelo qual as leis devem ser avaliadas: somente serão legítimas aquelas que visarem igualmente o benefício de todos os membros da comunidade.

Dessa forma, liberdade, igualdade e bem comum constituem categorias indissociáveis na arquitetura da filosofia política de Rousseau. A vontade geral articula esses princípios ao estabelecer que a soberania somente será legítima quando as leis expressarem o interesse



comum, preservando simultaneamente a autonomia dos cidadãos e a igualdade política que fundamenta a vida coletiva.

A análise desenvolvida ao longo deste capítulo demonstrou que a vontade geral ocupa posição central na filosofia política de Rousseau, articulando soberania, liberdade, igualdade e bem comum em uma concepção de Estado fundada na participação dos cidadãos e na busca do interesse coletivo. Mais do que um mecanismo de decisão política, a vontade geral constitui um princípio normativo de legitimidade que continua a suscitar relevantes reflexões no campo da Filosofia Política. A partir dessas constatações, as considerações finais retomarão os principais resultados da pesquisa, destacando as contribuições e os limites do conceito para a compreensão dos desafios enfrentados pelas sociedades contemporâneas.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como objetivo analisar o conceito de vontade geral na filosofia política de Jean-Jacques Rousseau, buscando compreender seus fundamentos teóricos e sua relevância para a reflexão sobre os desafios da liberdade contemporânea. A investigação evidenciou que a vontade geral ocupa posição central no *Do Contrato Social*, constituindo o princípio que legitima a soberania popular e orienta a organização da comunidade política em direção ao bem comum.

Inicialmente, verificou-se que a filosofia política de Rousseau se desenvolve em diálogo crítico com o contexto intelectual do século XVIII. Embora compartilhe com o Iluminismo a defesa da liberdade e da razão, o filósofo distancia-se do otimismo característico de muitos pensadores de sua época ao denunciar que o progresso das ciências, das artes e da civilização não foi acompanhado pelo aperfeiçoamento moral da humanidade. Essa crítica permitiu compreender que sua teoria política nasce da necessidade de reconstruir as bases da convivência social sobre princípios capazes de preservar a liberdade e a igualdade dos cidadãos.

Em seguida, a análise demonstrou que o conceito de vontade geral não pode ser reduzido à vontade da maioria nem à soma das vontades particulares. Ao contrário, trata-se da expressão do interesse comum do corpo político, orientando a elaboração das leis segundo critérios de universalidade e justiça. Nesse sentido, Rousseau rompe com concepções tradicionais de soberania fundadas na autoridade do governante e estabelece que o verdadeiro soberano é o povo enquanto sujeito coletivo da vontade política.

Outro aspecto evidenciado ao longo da pesquisa foi a estreita relação entre vontade geral, liberdade e igualdade. Rousseau demonstra que a liberdade civil não consiste na ausência de normas, mas na participação dos cidadãos na elaboração das leis às quais livremente se



submetem. Da mesma forma, a igualdade deixa de ser compreendida apenas como condição natural para tornar-se princípio jurídico e político indispensável ao funcionamento do Estado legítimo. Dessa articulação decorre a centralidade do bem comum como finalidade última da ação política.

O diálogo estabelecido com comentadores como Robert Derathé, Victor Goldschmidt, Ernst Cassirer, Bronislaw Baczko e Judith Shklar contribuiu para demonstrar que a vontade geral deve ser compreendida como um conceito normativo, cuja finalidade consiste em estabelecer os critérios filosóficos da legitimidade política. Esses autores foram fundamentais para esclarecer aspectos específicos da teoria rousseauiana, especialmente no que se refere à soberania popular, à liberdade civil e ao papel da cidadania na preservação do interesse comum, permitindo uma interpretação mais consistente das fontes primárias.

Embora elaborado no século XVIII, o conceito de vontade geral permanece objeto de intenso debate na Filosofia Política contemporânea. Questões relacionadas à crise da representação política, à fragmentação dos interesses sociais, à polarização ideológica e ao enfraquecimento do compromisso com o bem comum conferem renovada atualidade às reflexões de Rousseau. Evidentemente, não se trata de transpor mecanicamente suas formulações para as sociedades atuais, cujas estruturas institucionais diferem profundamente daquelas imaginadas pelo filósofo. Todavia, sua obra continua oferecendo importantes categorias analíticas para pensar a legitimidade das leis, os limites da representação e a necessidade de participação cidadã na construção da vida política.

Portanto, a vontade geral permanece como um dos conceitos mais relevantes da filosofia política moderna. Sua importância não reside apenas na explicação da teoria contratualista de Rousseau, mas também na capacidade de provocar reflexões permanentes acerca da relação entre liberdade, igualdade, soberania e bem comum. Ao recolocar o interesse coletivo como fundamento da autoridade política, Rousseau oferece uma contribuição filosófica que continua desafiando sociedades marcadas pela predominância de interesses particulares e pela crescente complexidade das democracias contemporâneas.

REFERÊNCIAS

BACZKO, Bronislaw. **Rousseau: solitude et communauté**. Paris: Mouton, 1974.

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



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

GOLDSCHMIDT, Victor. **Antropologia e política: os princípios do sistema de Rousseau**. São Paulo: Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais, 1974.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lourdes Santos Machado. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social: princípios do direito político**. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

SHKLAR, Judith N. **Men and Citizens: a study of Rousseau's social theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.



DO EDITOR AO LEITOR: CONTRIBUIÇÕES DE ROUSSEAU AO *ROMANCE*

FILOSÓFICO

Elber Alves Ferreira

Mestrando em Cultura e Sociedade – UFMA

elber.alves@discente.ufma.br

Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Barbara Rodrigues Barbosa

Pós-Doutoranda em Cultura e Sociedade – PGCult/UFMA

brodriguesbarbosa@gmail.com

Universidade Federal de São Paulo

Luciano da Silva Façanha

Doutor em Filosofia – PUC-SP

luciano.facanha@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Inserida no campo da interdisciplinaridade entre filosofia e literatura, esta pesquisa investiga de que modo Jean-Jacques Rousseau transforma o romance em um dispositivo de comunicação filosófica, conferindo-lhe uma função ética, política e formativa. Na fronteira entre ficção e realidade, o romance filosófico dissolve a autoridade explícita do autor, deslocando para a experiência do leitor, isto é, a verdade do texto se realiza/se constitui na experiência da leitura. Nessa perspectiva, a ficção pode ser tão verossímil quanto as relações do mundo real; o gênero literário-filosófico constrói-se atravessado pelas dores, felicidades e sentimentos que podem ser sentidos pelo leitor. Tratando-se de uma pesquisa hermenêutico-filosófica, parte-se da análise de obras como *Júlia ou A Nova Heloísa* e *os Devaneios do Caminhante Solitário* para então discutir conceitos como: verossimilhança, imaginação, sensibilidade e solidão. Busca-se entender de que modo a estratégia editorial adotada por Rousseau transforma a leitura em experiência filosófica, articulando conceitos como imaginação, sensibilidade, solidão e verossimilhança. Conclui-se que Rousseau atribui ao romance uma função para além do jogo de aparências usado para entreter. A ficção passa a ser uma alternativa para realizar rupturas e transformações indispensáveis para sanar os problemas da sociabilidade moderna. A escrita filosófica torna-se, assim, um trabalho de educação da imaginação, capaz de converter o devaneio em formação moral.

Palavras-chave: Filosofia; Literatura; Romance filosófico; Jean-Jacques Rousseau.

1. INTRODUÇÃO

Inserida no campo da interdisciplinaridade, a pesquisa traça uma relação entre filosofia e literatura na obra de Jean-Jacques Rousseau. O filósofo contribui com o *romance filosófico* ao transformá-lo em um dispositivo de formação moral e política, deslocando a verdade do plano da demonstração racional para o da experiência do leitor.

Argumenta-se que essa transformação não consiste apenas na legitimação de um gênero literário, mas na elaboração de uma teoria da comunicação filosófica em que a verdade deixa de depender exclusivamente da demonstração racional e passa a realizar-se na experiência da leitura.



Compreende-se a contribuição de Rousseau como parte da legitimação do romance no século XVIII. Entretanto, pretende-se mostrar que sua inovação ultrapassa esse movimento histórico, pois modifica o próprio modo de comunicar a filosofia. O gênero literário-filosófico constrói-se atravessado pelas dores, felicidades e sentimentos que podem ser sentidos pelo leitor. Desse modo, a ficção pode ser tão verossímil quanto as relações do mundo real. Na fronteira entre ficção e realidade, o romance filosófico forja um personagem tão autêntico quanto humano, a ponto de fazer desaparecer a figura do editor perante o leitor.

Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa de caráter hermenêutico-filosófica baseado na análise da obra *Júlia ou A Nova Heloísa*, de Jean-Jacques Rousseau. Outras obras como *Devaneios do Caminhante Solitário* e *Ensaio sobre a origem das línguas* fornecem elementos para então discutir conceitos como devaneios, imaginação, sensibilidade e solidão. Dentro dessa bibliografia, busca-se entender de que modo a figura do solitário e a problemática da comunicação entre os indivíduos ocupam um lugar central na legitimação do gênero literário. O corpus bibliográfico é complementado por obras como *A cadeia secreta*, de Franklin de Mattoso, e *A retórica de Rousseau*, de Bento Prado Júnior, fundamentais para compreender a articulação entre literatura, linguagem e filosofia na obra rousseauiana.

Defende-se, assim, a hipótese de que Rousseau desloca a autoridade filosófica do autor para a experiência do leitor. É a partir desse deslocamento, mediado pela figura do editor, que o romance filosófico adquire sua função ética e política.

2. O ROMANCE FILOSÓFICO E A ESCRITA DA VERDADE

O capítulo divide-se em duas partes. No primeiro momento, intitulado de “A reabilitação do romance filosófico”, objetiva-se reconstruir historicamente o processo de reabilitação do *romance filosófico*. Para tal, parte-se das análises de Franklin de Mattos para compreender o percurso proposto por Rousseau no processo de reabilitação do gênero. Na segunda seção, em “Da escrita filosófica à experiência do leitor”, desenvolve-se a hipótese interpretativa da pesquisa: o romance deixa de ser apenas um gênero literário para constituir um dispositivo filosófico capaz de converter a experiência subjetiva em formação moral e política.

2.1 A reabilitação do romance filosófico

A história intelectual do século XVIII revela que as fronteiras entre a Filosofia e a Literatura estavam longe de constituir esferas rigorosamente separadas. A reflexão sobre o romance, particularmente durante o Iluminismo, não pertenceu exclusivamente ao campo literário, mas



integrou igualmente as preocupações filosóficas acerca da verdade, da moral e da formação dos indivíduos. Filósofos como Voltaire, Diderot e Rousseau contribuíram para “um lento processo de habilitação do romance no século XVIII, considerando as vagarosas ou tortuosas “conversões” ao gênero experimentadas por Voltaire, Rousseau e Diderot” (Mattos, 2003, p. 15).

Em estudos dedicados à história da legitimação do gênero, Franklin de Mattos analisou as causas do “desprestígio do romance” durante os séculos XVII e XVIII. Identificou três conjuntos de acusações tradicionalmente dirigidas ao romance. As objeções não eram independentes entre si. Ao contrário, articulavam-se em uma mesma noção clássica de literatura: moralmente, acusava-se o gênero de corromper os costumes; esteticamente, de não possuir legitimidade poética; epistemologicamente, de afastar o leitor da verdade mediante narrativas inverossímeis.

A primeira dessas objeções dizia respeito à dimensão moral do romance, concebido como uma ameaça aos costumes remete às críticas formuladas por Denis Diderot, quando entende que “deve-se principalmente à predominância que confere ao tema do amor [associando] o gênero a um passatempo ilícito (“perigoso para os costumes”, dirá o autor do Elogio de Richardson)” (Mattos, 2003, p. 12). Além da suspeita moral, o romance enfrentava ainda outra objeção de natureza estética.

Por não encontrar respaldo na tradição clássica nem nos principais tratados poéticos da Antiguidade, o romance passou a ser caracterizado como um “gênero de caráter plebeu”. Quando surgiram exemplos do gênero, estes foram atribuídos a autores considerados pouco recomendáveis.

Em princípio, a acusação se deve ao caráter “plebeu” do gênero, sem precedentes na Antiguidade, pois nem Aristóteles nem Horácio falaram a respeito. Além disso, Homero, Virgílio, Hesíodo, Tucídides ou Tácito tampouco escreveram romances, que só são cultivados nas “baixas épocas”, por autores pouco recomendados como Petronio, Apuleio, Longo ou Heliodoro (Mattos, 2003, p. 13).

Entre os filósofos franceses, Voltaire representa de maneira exemplar essa permanência dos critérios clássicos de julgamento, entendendo o romance como inverossímil, artificial, exagerado, romanesco. O critério estético adotado pelo filósofo, sob influências do classicismo de Nicolas Boileau-Despréaux, recusava uma escrita livre e aberta. A rígida mentalidade clássica de Voltaire aceitava somente os gêneros nobres como, por exemplo, a tragédia, a epopeia e a história.

Essa posição, entretanto, sofre uma inflexão importante durante seu contato com a cultura inglesa. A partir desse momento, durante um exílio, relativizou parte de seu rigor classicista. Nesse contexto, Voltaire propõe uma dialética fundamental entre “a fábula e a razão, a



ficção e a filosofia" essencial para a aceitação do romance: “A partir de então, “uma nova pre-venção” aparece: é o próprio espírito filosófico que se opõe decididamente a essas obras menores e frívolas que são os romances” (Mattos, 2003, p. 13).

Contudo, se Voltaire admite o romance como veículo possível da filosofia, Rousseau radicaliza esse movimento ao deslocar o próprio estatuto da verdade filosófica. A verdade deixa de depender exclusivamente da demonstração racional para tornar-se inseparável da experiência interior, da sensibilidade e da autenticidade dos afetos. Um movimento que pode ser observado na obra *Júlia, ou A Nova Heloísa*.

Segundo Franklin de Mattos, esse período compõe o momento do “célebre dilema do romance”. A combinação entre o moralismo inglês e o sentimentalismo de Rousseau, com a publicação de *Júlia, ou, A Nova Heloísa* (1761), forneceram condições para a “habilitação do romance, mediante uma convergência entre o juízo da crítica, o gosto do público e as intenções do autor” (Mattos, 2003, p. 15).

O nascimento do romance filosófico trata-se de um processo lento e decisivo, consolidado sobretudo a partir das mudanças ocorridas na década de 1760. Nesse momento, a verdade, relacionada ao homem letrado, passa a vincular-se à dimensão da sensibilidade, e assim encontra nesse novo gênero literário uma forma privilegiada de expressão. Os autores procuraram evitar o romanesco excessivo, em virtude da verdade histórica e psicológica, qualidades que deveriam ser cultivadas e que atuam sobre os sentidos.

Paradoxal, enfim, porque para romper com os cânones aristotélicos, o novo gênero precisa exercitá-los dialeticamente a fim de que, fazendo falar as paixões, leve a poesia à mais extrema singularidade e a história à mais alta universalidade, narrando, ambas, a natureza humana (Mattos, 2003, p. 6).

Se o romance somente se legitima quando rompe com a artificialidade do romanesco, então a autenticidade torna-se seu princípio estético fundamental. É precisamente nesse ponto que Rousseau introduz uma inflexão decisiva: a obra de arte deixa de ser simples exercício de invenção para converter-se em expressão da verdade por aquele que lê.

É preciso que os escritos feitos para os solitários falem a língua dos solitários: para instruí-los, é preciso que eles lhes agradem, que os interessem, é preciso que os afeiçoem à sua condição tornando-lhe agradável. Deve combater e destruir as máximas das grandes sociedades, devem mostrá-las falsas e desprezíveis, isto é, tais como são. Por todas essas razões um Romance, se for bem feito, pelo menos se for útil, deve ser vaiado, odiado, caluniado pelas pessoas da moda, como um livro insípido, extravagante, ridículo; e eis, Senhor, como a loucura do mundo é sabedoria (Rousseau, 1994, p. 17).



Ao analisar as Belas-Letras, o filósofo questiona o modo como se pode representar o objeto a partir de uma imitação descompromissada com o verdadeiro conhecimento. Trata-se daquilo que se poderia chamar de uma “negatividade mimética”. Tal expressão designa, nesse contexto, o carácter problemático da imitação quando esta se desvincula do verdadeiro conhecimento do objeto que pretende representar. A mimese, portanto, não constitui uma operação neutra: ao produzir uma aparência do objeto, pode também ocultá-lo, deformá-lo ou substituí-lo por sua representação. Nas entrelinhas do texto *Da Imitação Teatral*, afirma Rousseau.

Aprendamos com esse exemplo a desconfiar dessa gente entendedor, hábil em todas as artes, versada em todas as ciências, que sabe tudo, que pondera sobre tudo e que parece concentrar em si os talentos de todos os mortais. Se alguém nos disser que conhece um desses homens maravilhosos, asseguremos-lhe, sem hesitar, que é a vítima dos prestígios de um charlatão, e que todo o saber desse grande filósofo é fundado apenas sobre a ignorância de seus admiradores, que não são capazes de distinguir o erro da verdade, nem a imitação do objeto imitado (Rousseau, 2022, p. 155).

A crítica de Rousseau à imitação dialoga com uma tradição filosófica antiga, particularmente com as reflexões platônicas sobre a *mimesis* e seus efeitos na formação moral dos indivíduos. A crítica volta-se para o primado da representação iluminista que se preocupa mais com o *parecer* ser do que, de fato, *ser*. Em *A República*, os poetas, situados a três níveis da *Verdade*, foram relacionados para uma educação com base nas aparências². Em leitura, Rousseau atualiza uma espécie de estrutura estética que “insiste em fazer da modernidade uma repetição do classicismo” (Prado Jr., 2018, p. 182).

Como já era o caso na “linguística” de Rousseau, a análise da teoria das Belas irá nos indicar o lugar excêntrico de um pensamento que questiona esta representação demasiado clara da história que insiste em fazer da modernidade a repetição exata do classicismo [...] (Prado Jr., 2018, p. 182)

Portanto, a reabilitação do romance filosófico exprime uma transformação tão profunda quanto a atividade filosófica. Se a verdade moral não pode ser comunicada exclusivamente por demonstrações abstratas, torna-se necessário desenvolver um discurso capaz de envolver a imaginação, a sensibilidade e conduzir o leitor à experiência interior. É nesse horizonte filosófico que, em *Júlia, ou A Nova Heloísa*, Rousseau inaugura uma forma inédita de escrita filosófica, em que a distância entre autor e leitor tende progressivamente a diminuir.

² No livro X de *A República*, Sócrates em diálogo com Gláuco, irmão mais velho de Platão e eromenos do poeta Crítias, chega à seguinte consideração: “Desse modo, diremos, o poeta imitativo implanta um regime perverso na alma de cada um, condescendendo com o elemento irracional que nela existe, elemento que não distingue o grande do pequeno, mas encara as mesmas coisas às vezes como grandes e às vezes como pequenas, criando aparências inteiramente desligadas da verdade” (Platão, 2018, p. 391).



A crítica à representação, contudo, não permanece restrita ao domínio estético. Ela repercute igualmente na concepção rousseauiana da linguagem e da comunicação. Rousseau permite compreender o problema da comunicação convencional, na qual “nossos pensamentos se transmite sempre de maneira deformada” e “nossos sentimentos permanecem incompreensíveis para os outros” (Freitas, 2008, p. 2). O filósofo entende que o poder dos signos se torna o instrumento por meio do qual o eu se torna escravo de seu próprio reflexo; o diálogo deixa de ser transparente.

Nesse ponto, entra em questão a relação entre linguagem convencional, aparência, comunicação e perda da transparência. Para Rousseau, o excesso de racionalidade molda as experiências que são constituídas sob a complexidade das normas linguísticas. Para o filósofo, isso pode revelar sobre uma sociedade corrupta e artificial, onde os prazeres vazios substituem a verdadeira virtude. A discussão é teórica, prática e histórica. Como observa Bento Prado Jr., toma-se como pressuposto, não uma norma “lógica” da verdade, mas sim a norma de uma “verdade ética” (2008, p. 10). Isto é, não é a estrutura racional da linguagem que está em jogo, mas sim a expressão autêntica da vida afetiva.

A importância das considerações de Rousseau acerca da linguagem e da representação pode ser justificada quando observamos em sua estética “uma revolução no interior da história do pensamento ocidental [...] que denuncia, através de uma certa ideia da razão, a persistência dos “*préjugés de l'enfance*” (os das ilusões da consciência) [...]” (Prado Jr., 2018, p. 303).

Sua originalidade teórica remete às críticas tecidas ao que convencionalmente se chama de “linguística cartesiana”: “[...] é a própria raiz dessa linguística que é abalada e entra em crise com a reflexão de Rousseau sobre a origem das línguas” (Prado Jr., 2008, p. 10). De modo contrário, conceber uma linguagem autêntica, ligada ao processo de expansão do eu, permite a construção de um espaço que viabiliza a voz do coração: onde as emoções podem ser verdadeiramente partilhadas, livre das ambições do *amor-próprio*.

Entretanto, a legitimação histórica do romance não explica, por si só, sua originalidade filosófica. É preciso compreender como Rousseau reorganiza a própria relação entre escrita, verdade e leitura. O romance deixa, assim, de ser apenas um gênero literário para converter-se em uma forma específica de comunicação filosófica. Ao mobilizar a imaginação e a sensibilidade, torna-se capaz de produzir uma experiência ética compartilhada entre quem escreve e quem lê, preparando o deslocamento que será desenvolvido na seção seguinte: a figura do editor como mediadora da verdade filosófica.



3. DA ESCRITA FILOSÓFICA À EXPERIÊNCIA DO LEITOR

A reabilitação do romance filosófico em Rousseau decorre de um deslocamento decisivo: a verdade deixa de se manifestar exclusivamente pelo discurso demonstrativo e passa a encontrar expressão privilegiada na experiência interior. A escrita do filósofo aproxima-se do devaneio, enquanto a ficção deixa de se opor ao real para revelar uma verdade inacessível puramente pela via da racionalidade.

As meditações do filósofo solitário inseriram-no “mundo real”; sua ficção integrou-se com a verdade. O *romance filosófico* forja o personagem tão autêntico quanto humano, a ponto de desaparecer o autor para o leitor. Aqui cabe trazer à discussão acerca dos devaneios, condição necessária para a criação de uma ficção segura e verdadeira. É nesse contexto que podemos identificar o caráter singular da crítica Rousseauiana à representação retomada na obra *Devaneios do caminhante solitário*: “[...] dou rédeas largas a meus devaneios [...] Esse era, seguramente, o melhor partido que se poderia tirar de minhas loucuras” (Rousseau, 2014, p. 435).

A estratégia editorial de Rousseau não constitui um simples recurso narrativo. Ao apresentar-se como editor de cartas cuja autenticidade permanece indecível, ele dissolve deliberadamente as fronteiras entre documento e ficção, entre testemunho e invenção. O leitor deixa de procurar autor empírico e passa a confrontar-se diretamente com a verdade produzida pelo texto.

Nos dois prefácios de *Júlia, ou A Nova Heloísa*, Rousseau se apresenta como editor, e não autor. “Embora apresente aqui apenas o título do Editor, trabalhe eu mesmo neste livro e não o escondo” (Rousseau, 1994, p. 4). Estabelece-se uma zona de indiscernibilidade entre a ficção e a realidade: torna-se impossível decidir se as cartas eram reais ou se foram “recolhidas e publicadas” pelo filósofo. Não se soube quem era o autor e o personagem. Tal dinâmica compete à relação editor e leitor.

O certo é que a verdade contida nas cartas, para Rousseau, deveria valer mais do que a moral puritana da época: não devendo importar o fato de que os personagens existiram ou não. Assim, a imaginação romanesca aparece como capaz de guiar de modo útil e desinteressado, distinguindo-se da noção iluminista profundamente racional, como observamos a seguir. Nesse instante faremos uma comparação entre a função da imaginação em Voltaire, para retornarmos à noção rousseauiana.

Para compreender esse deslocamento, convém compará-lo inicialmente com a concepção de imaginação presente em Voltaire. O filósofo compreende a imaginação como uma das faculdades determinantes à construção da percepção do indivíduo; sendo o dom necessário para compor e modificar as ideias. Nessa epistemologia, a capacidade de imaginação, dada



divinamente ao ser sensível, vincula-se à faculdade da memória, a responsável por reter as ideias recebidas pelos sentidos.

Imaginação é o poder que todo ser sensível experimenta em si de representar em seu espírito coisas sensíveis. Essa faculdade depende da memória. Vemos homens, animais, jardins, essas percepções entram pelos sentidos, a memória as retém, a imaginação as compõe. [...] A imaginação, esse dom de Deus, talvez seja o único instrumento com o qual compomos ideias, até mesmo as mais metafísicas (Voltaire, 2015, p.337).

Nesse contexto, a imaginação sensata seria imprescindível ao poeta, aos homens de Letras que se diferem dos demais oradores por suas linguagens extraordinárias. Os “melhores espíritos”, então, seriam aqueles que sabem trabalhar com o imaginário; são aqueles que, agindo sob auxílio de imagens e da reflexão, tratam de despertar nas entrelinhas de seus versos a coerência e a ordenação.

Em todas as artes, a bela imaginação é sempre natural, a falsa é aquela que reúne objetos incompatíveis, a bizarra pinta objetos que não possuem nem analogia, nem alegoria, tampouco verossimilhança, tal como os espíritos que lançam à frente de seus combates montanhas carregadas de árvores, que atiram canhões para o céu, que constroem uma via no caos. [...] A imaginação forte aprofunda os objetos, a fraca os aflora, a dócil se apoia em pinturas agradáveis, a ardente amontoa imagens sobre imagens, a sensata é aquela que, com discernimento, emprega todos esses diferentes caracteres, mas que muito raramente admite o bizarro e sempre rejeita o falso (Voltaire, 2015, p.343).

A imaginação, em Voltaire, permanece subordinada ao entendimento. Seu valor reside precisamente na capacidade de ordenar imagens segundo critérios de verossimilhança e discernimento. Em Rousseau, entretanto, ocorreu uma inflexão diferente: a imaginação deixa de ser apenas instrumento da razão para tornar-se condição de experiência moral. Contudo, tal concepção levanta uma questão decisiva: quais os riscos de uma educação fundada na antecipação da imaginação em detrimento da experiência sensível?

Em um mundo de desigualdades é necessário que se aprenda a guiar os delírios da imaginação. De modo contrário à noção iluminista, para Rousseau a imaginação cria e embeleza objetos. Somos acometidos pelos delírios e, por um instante, deixamos de ser senhores de nós mesmos: “O devaneio deixa de ser um momento na respiração da alma, o instante de repouso que prepara o retorno à reflexão, e impõe sua lei própria fora do seu quadro natural [...] e suprime qualquer outra forma de normatividade” (Prado Jr, 2018, p. 184).

Na condição dos devaneios, a alma repousa sem recorrer ao passado ou ao futuro, não há dor, desejo ou medo; um instante em que não se pode definir limites entre realidade ou ficção



e em que não existe objeto de reflexão determinado³. São dessas sinceras ficções, dadas no êxtase atemporal do momento, que nasce *A Nova Heloísa*. Não se trata de um jogo de aparências criado para entreter, a ficção pode ser tão forte quanto a própria experiência. Nessa perspectiva, o romance filosófico constrói-se atravessado pelas dores, felicidades e sentimentos que podem ser sentidos pelo leitor. A ficção passa a ser uma alternativa para sanar problemas sociais apontados por Rousseau.

Quando a estação fria começou a prender-me em casa, quis retomar minhas ocupações caseiras; não me foi possível. Por toda parte só via as duas encantadoras amigas, seu amigo, os arredores, a região que habitavam, os objetos que minha imaginação criara ou embelezara para elas. Não era senhor de mim mesmo por um só momento, o delírio não me abandonava mais. Após muitos esforços inúteis para afastar de mim todas essas ficções, fui por fim totalmente seduzido por elas, e ocupava-me apenas em dar-lhes alguma ordem e alguma sequência para fazer delas uma espécie de romance (Rousseau, 2008, p. 434).

A passagem revela que o romance não nasce de um cálculo literário, tampouco da pretensão racional de dominar a imaginação. Escrever torna-se, portanto, um modo de organizar paixões que não poderiam ser simplesmente reprimidas. *A Nova Heloísa* nasce de uma crise, mas, concomitantemente, constitui o ponto da “retomada crítica”. Fruto da reflexão e, sobretudo, da espontaneidade das paixões, o romance configura o instante em que Rousseau se vê diante das “armadilhas de sua própria liberdade” (Prado Jr, 2018, p. 184). Contudo, quando o “mundo imaginário” ganha força, é necessário que o sábio redirecione os “fantasmas da imaginação” para um objetivo útil. Algo essencial para a escrita.

Como a tirania do corpo pode ser contornada pelo conhecimento de sua dependência em relação ao meio físico, a tirania do sonho pode ser direcionada para um objetivo útil pela sua configuração no interior de uma ordem imaginária. Na impossibilidade de exorcizar os fantasmas que assombram a sua imaginação, Rousseau direciona a força ou a ação deles para o domínio da unidade da universalidade; o *idios kosmos* do desejo pode transmitir sua força ao *koinos kosmos* da Lei (Prado Jr, 2018, p. 185).

Com a escrita, pode-se desenvolver estratégias para resgatar a relação com essa zona de devaneios. Bento Prado Jr. denomina esse movimento de erotismo do sábio, referindo-se à sua capacidade técnica de converter o sonho em “instrução moral”. O erotismo do sábio não significa submissão às paixões, mas sua educação. O desejo não é excluído; torna-se princípio de formação moral: “Como em Platão, a dialética do amor ultrapassa as limitações do singular, submetendo-o à virtude: o devaneio torna-se decente, os costumes e a honestidade conjugal não são comprometidos pelo fogo da paixão” (Prado Jr., 2015, p. 185).

³ *Far niente* – expressão que Rousseau traz de sua viagem à Itália que remete à condição de estar consigo mesmo, um instante de doce ociosidade em que se esquece de si mesmo. Podendo ser traduzido por “não fazer nada”.



A formação moral das paixões, contudo, não se encerra na transformação do indivíduo. Se o devaneio pode ser educado e orientado pela virtude, os afetos que inicialmente aparecem como impulsos particulares podem ser direcionados para objetos e valores compartilhados. É nesse movimento que a pedagogia da imitação adquire uma dimensão propriamente política: a educação do desejo torna-se uma condição para a formação de sujeitos capazes de reconhecer, para além de seus interesses particulares, aquilo que pode constituir um bem comum. A passagem do indivíduo ao corpo político, assim, não decorre por uma simples transposição da moral individual para a política, mas pela possibilidade de orientar as paixões particulares de modo que elas deixem de atuar como forças de divisão e possam contribuir para a coesão social.

É nesse sentido que o projeto de Rousseau pode ser compreendido como um projeto de regeneração do corpo político. Ao converter o devaneio em formação moral, a escrita não apenas disciplina as paixões individuais, mas procura colocá-las a serviço de uma sociabilidade fundada na virtude e no reconhecimento recíproco. O objetivo político consiste, assim, em transformar a relação dos indivíduos com seus próprios desejos para que estes possam ser reintegrados a uma ordem comum e colocados à disposição do “interesse público”. Para apaziguar as discórdias entre os Filósofos e Cristões, Rousseau cria um ambiente de paz e concordância, levando ambos os partidos: “amenizar seu ódio recíproco destruindo seus preconceitos, e mostrar a cada partido o mérito e a virtude do outro, dignos da estima pública e do respeito de todos os mortais” (Rousseau, 2008, p. 436). A educação das paixões encontra, desse modo, seu prolongamento político na educação do olhar e do julgamento: formar moralmente o indivíduo significa também criar as condições para que os conflitos particulares possam ser reinscritos em um horizonte comum de virtude, estima pública e coesão social.

Nesse contexto de reviravolta, a ficção torna-se condição de possibilidade que “nos conduz do mundo mais privado e secreto ao domínio da pura universalidade, dos caprichos do desejo à missão mais elevada da política e do espírito” (Prado Jr., 2015, p. 186). A *Nova Heloísa*, produz um discurso que insere Saint-Preux no espaço crítico da “antropologia” e “filosofia da história”. Essa função moral da ficção torna-se visível na própria estrutura narrativa do romance, particularmente na trajetória de Saint-Preux.

Foi a mudança geográfica do jovem Saint-Preux, depois do casamento de Júlia com Wolmar, que o permitiu passar por transformações existenciais: ao observar diversas culturas, conseguiu desenvolver um olhar etnográfico distanciado dos preconceitos. A dialética histórica do personagem se funde com a de Rousseau, no qual problematiza a noção iluminista de progresso linear.



Os romances são, talvez, a última instrução que resta dar a um povo suficientemente corrompido para que qualquer outra lhe seja inútil; desejaria que, nessa situação, a composição desse tipo de livros fosse permitida apenas a pessoas honestas, mas sensíveis, cujo coração se retratasse em seus escritos, a autores que não estivessem acima das fraquezas da humanidade, que não mostrassem de uma vez só a virtude no céu fora do alcance dos homens, mas que os fizessem amá-la retratando-a de início menos ausente e, depois, do seio do vício, soubessem conduzi-los imperceptivelmente até ela (Rousseau, 1994, p. 249).

A obra de Rousseau monta um percurso que perpassa a “sensibilidade” e a “honestidade” em um caminho de conversão à virtude. O romance filosófico é *útil*⁴, e invoca um tipo de “sonho lúcido” que foge de qualquer discurso irônico. O que resta desse processo é um dever para com a honestidade. Uma qualidade possível para os “provincianos, estrangeiros, solitários, jovens, quase crianças, que, em suas imaginações romanescas, tomam por filosofia os honestos delírios de seus cérebros” (Rousseau, 1994, p. 24).

Apesar das críticas, *A Nova Heloísa* recebe o “mérito da verossimilhança”, reformulando as regras do gênero. Rousseau faz-se falar por Júlia respondendo às possíveis críticas de seus contemporâneos. “Uma perfeita transparência do romance a si mesmo para, ao contrário, fazer o leitor correr o risco de deslizar em direção ao mundo comum, tornando o enunciado de ficção indiscernível do enunciado de verdade [...]” (Prado Jr., 2018, p. 189).

A operação realizada por Rousseau consiste, portanto, em deslocar o estatuto da própria escrita filosófica. A ficção deixa de ser simples ornamento da verdade; ao ocultar-se sob a figura do editor, Rousseau suspende a autoridade tradicional do autor e transfere ao leitor a tarefa de decidir sobre a verdade do texto. A leitura deixa de ser contemplação passiva para tornar-se experiência filosófica. É nessa transformação da relação entre o editor, obra e leitor que o romance filosófico encontra sua forma moderna.

4. CONCLUSÃO

A análise desenvolvida permite compreender que a contribuição de Rousseau para o romance filosófico ultrapassa a simples legitimação de um gênero literário. O filósofo transforma o romance em uma modalidade específica de escrita filosófica, capaz de comunicar aquilo que o discurso racional não alcança: a experiência interior, as paixões e a formação da

⁴ A ficção aparece como obra de espontaneidade, mas sobretudo de reflexão. Bento Prado Jr. apresenta uma ideia de romance útil ligado à verdade, honestidade e sensibilidade por parte do editor/autor. O tom irônico, não tendo espaço no âmago do texto, vai ser construído no exterior, nos prefácios ou advertências: “Com efeito, é a combinação entre honestidade e sensibilidade a condição necessária à existência do romance útil [...] a maneira que Rousseau escolhe para fazer seu romance espelhar a própria imagem não tem nada de irônico: ao contrário, é no exterior do romance que se arma um discurso irônico, como no primeiro prefácio, onde o suposto editor adverte o leitor quanto às insuficiências literárias do texto” (Prado Jr., 2018, p. 188).



consciência moral. A figura do editor reorganiza a relação entre autor, texto e leitor, suspendendo a autoridade da autoria e deslocando para a experiência da leitura a verdade.

Rousseau transforma a própria forma de filosofar a partir da literatura. A passagem do autor à figura do editor e, desta, ao leitor, constitui precisamente essa mudança: a verdade já não se impõe pela autoridade daquele que escreve, mas realiza-se na experiência de leitura daquele que lê. Desse modo, a contribuição de Rousseau para o romance filosófico consiste em conferir à ficção uma função simultaneamente ética, política e epistemológica, fazendo da leitura uma prática da formação de si e da reconstrução dos vínculos da vida comum.

REFERÊNCIAS

FREITAS, Jacira de. **Linguagem Natural e Música em Rousseau: a busca da expressividade.** Trans/Form/Ação. p. 53-72, São Paulo, 2008.

MATOS, Franklin de. **A cadeia secreta.** São Paulo: Cosac Naify, 2004.

PLATÃO. **A República**; tradução Leonel Vallandro. – 4. Ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

PRADO JR., Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**; organizado por Franklin de Mattos. – São Paulo: Editora Unesp, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Da imitação teatral**, ou “Ensaio extraído dos Diálogos de Platão”. Tradução: Fabio Stieltjes Yasoshima. São Paulo: Discurso, 52(1), 146–165, 2022.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Devaneios do caminhante solitário.** Traduzido por Jacira de Freitas, Claudio A. Reis. – São Paulo: Editora Unesp, 2022.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens.** Tradução de Eduardo Brandão. – 1ª ed. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as Ciências e as Artes.** Tradução, introdução e notas Laurent de Saes – São Paulo: Edipro, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou, Da Educação.** Tradução Roberto Leal Ferreira. – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes - selo Martins, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas.** No qual se fala da melodia e da imitação musical. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou A Nova Heloísa.** Tradução: Fulvia M. L. Moretto. Campinas, São Paulo: Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia HUCITEC Ltda., 1994.



STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

VOLTAIRE. Imaginação. In.: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 5: Sociedade e artes; organização Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza; tradução Maria das Graças de Souza... [et al.]. – I. ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2015.



EMÍLIO “EM JOGO”: TRANSPOSIÇÃO DOS PRINCÍPIOS FORMATIVOS DE ROUSSEAU PARA UM JOGO EDUCATIVO

Jean Carlos da Silva Monteiro

Doutorando em Cultura e Sociedade

Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau

falecomjeanmonteiro@gmail.com

Universidade Federal do Maranhão

Luciano da Silva Façanha

Doutor em Filosofia

Líder do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau

luciano.facanha@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Este estudo é parte integrante de uma pesquisa de doutorado que propõe a transposição dos princípios formativos do sujeito idealizado por Jean-Jacques Rousseau, na obra *Emílio, ou Da Educação*, para a arquitetura de um jogo educativo. O objetivo é investigar como essa transição narrativa pode possibilitar novas formas de interpretação e vivência da pedagogia rousseauiana, ao utilizar o jogo como um campo fértil de representações e produções simbólicas. A fundamentação teórica baseia-se no conceito de que a aprendizagem por meio de jogos permite a imersão em ambientes simulados, promovendo o protagonismo e a autonomia na resolução de problemas complexos. Argumenta-se que a narrativa de Rousseau é estruturada em cinco fases formativas que guardam correlação direta com a progressividade de mecânicas e níveis de um jogo: a primeira infância (0 a 2 anos), focada no desenvolvimento físico e sensorial, em que a educação provém da natureza e da preparação dos órgãos; a segunda infância (2 a 12 anos), marcada pela “educação negativa” e pela “liberdade bem regada”, na qual a criança deve aprender pela dependência das coisas e não por comandos de autoridade; a adolescência ou idade da inteligência (12 a 15 anos), fase regida pelo critério da utilidade, na qual *Emílio* aprende ofícios manuais (marcenaria) e ciências naturais por observação direta, tendo *Robinson Crusoe* como guia de simulação de sobrevivência e autossuficiência; a juventude ou nascimento social (15 a 20 anos), momento da educação moral e religiosa que desperta a piedade e a compreensão da ordem social; e a idade adulta e o casamento (20 a 25 anos), período em que o sujeito completa sua formação como cidadão por meio de viagens e do estudo do direito político para consolidar sua autonomia. Sustenta-se a hipótese de que a obra é inerentemente “jogável” devido às suas “cenas pedagógicas”, situações planejadas pelo preceptor na narrativa que podem funcionar como simulações interativas. A transposição para o formato de jogo visa transformar o tratado estático em uma experiência empírica interativa, permitindo que o jogador experimente as consequências de suas ações em tempo real e desenvolva a flexibilidade cognitiva necessária para a formação do homem integral.

Palavras-chave: Jean-Jacques Rousseau; *Emílio, ou Da Educação*; Transposição Narrativa; Aprendizagem Baseada em Jogos.

1. INTRODUÇÃO

No limiar do século XXI, Castells (2023) cunhou de Sociedade em Rede ou Era da Informação o exato momento em que a sociedade passava por um intenso fluxo de informações e por uma hiperconectividade que reconfigura as oportunidades de aprendizagem. Mas antes disso, Lévy (2010a; 2010b; 2011) já sinalizava que vivíamos na hipermodernidade, contexto no



qual as tecnologias digitais abriram espaços para uma série de possibilidades educacionais, promovendo habilidades antes negligenciadas pelo modelo de ensino tradicional.

O pensamento do sociólogo e do filósofo são base para entender os atuais processos formativos de uma geração que habita ambientes digitais simultâneos e que atrelou o conceito de interatividade como parte integrante dos emergentes modelos de ensinar e aprender que demandam práticas educativas mais motivacionais e significativas.

Neste contexto, os jogos sérios (ou educativos) emergem como ferramentas ou parte integrante de um conjunto de estratégias pedagógicas que podem alcançar os objetivos esperados por essa “nova geração”. Prensky (2010) discorre que diferente dos jogos puramente voltados ao entretenimento, os jogos sérios utilizam os princípios do game design para fins de instrução, treinamento e conscientização.

Em sua obra, o estudioso convida os leitores a refletir que o aprendizado, nesse formato, é construído por meio da narrativa e da simulação, que podem permitir que o aluno, agora jogador, desperte sua curiosidade e reconheça suas habilidades ao longo de um processo de resolução de problemas que podem ser de fictícios à reais, de simples à complexos.

Este artigo é parte integrante da pesquisa de doutorado do primeiro autor da pesquisa, orientado pelo segundo autor, que propõe uma reflexão sobre a viabilidade de transpor a obra clássica de Jean-Jacques Rousseau, *Emílio, ou Da Educação* (1762), para a arquitetura de um jogo educativo. A hipótese central é que a estrutura narrativa rousseauiana, dividida em etapas progressivas de desenvolvimento e constituída de intervenções práticas preparadas pelo preceptor, possui uma natureza inerentemente “jogável”.

2. EMÍLIO EM TEXTO

A obra *Emílio, ou Da educação*, publicada por Jean-Jacques Rousseau em 1762, transcende a categoria de manual pedagógico para se estabelecer como um tratado sobre a natureza humana e a possibilidade de preservá-la em meio à corrupção social. Na perspectiva rousseauiana, a educação não deve ser um processo de moldagem externa arbitrária, mas sim um acompanhamento atento da “marcha da natureza”.

Ao longo da obra, Rousseau propõe que a formação do sujeito ocorra em cinco etapas distintas, cada uma respeitando o desenvolvimento biológico e psicológico do indivíduo, visando formar o “homem abstrato” capaz de enfrentar todos os acasos da vida.

No primeiro livro, o filósofo trata da Primeira Infância, que ocorre do nascer aos dois anos de idade, como “o despertar da natureza sensível”. Nesta fase inaugural, o foco recai sobre o desenvolvimento físico e sensorial. Rousseau critica severamente as convenções sociais de



sua época que imobilizavam a criança, como o uso de cueiros⁵, defendendo que o recém-nascido precisa de liberdade de movimento para fortalecer seus membros.

A educação, aqui, provém da preparação dos órgãos e do contato direto com o ambiente, pois “nascemos sensíveis e, desde nosso nascimento, somos afetados de diversas maneiras pelos objetos que nos rodeiam” (Rousseau, 2023, p. 37). Para o autor, o excesso de intervenção humana é a raiz da degeneração. Acerca disso, Rousseau sublinha que

Tudo está bem ao sair das mãos do autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem. Ele força uma terra a sustentar as produções de outra, uma árvore a carregar os frutos de outra. [...] Não quer nada tal como a natureza o fez, nem mesmo o homem: é preciso que seja domado por ele, como um cavalo de picadeiro (Rousseau, 2023, p. 36).

Nesse período, o papel do educador é puramente preventivo, garantindo que a criança respire o “ar do campo”, que Rousseau considera o renovador da espécie humana, em oposição ao ar “malsão” das cidades.

A Segunda Infância, que compreende dos dois aos 12 anos de idade, é o momento em que Rousseau postula o que chama de “educação negativa”, que consiste não em ensinar a virtude, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro. A criança não deve ser submetida ao comando da voz ou da autoridade moral, que ela ainda não pode compreender, mas sim à dependência das coisas e da necessidade física. É o período em que a infância é vista como o “sono da razão”.

Nessa longa etapa, Rousseau implora para que os pais não sacrifiquem o presente em nome de um futuro incerto.

Homens, sede humanos, este é vosso primeiro dever; sede humanos para todas as condições, para todas as idades, para tudo o que não é estranho ao homem. Que sabedoria há para vós fora da humanidade? Amai a infância; favorecei seus jogos, seus prazeres, seu amável instinto picadeiro (Rousseau, 2023, p. 86).

O preceptor deve exercer uma “liberdade bem regrada”, na qual o aluno acredita ser livre, mas age dentro dos limites estabelecidos pelas circunstâncias naturais preparadas pelo mestre. A regra fundamental para o trato nessa idade é “empregai a força com as crianças e a razão com os homens: tal é a ordem natural” (Rousseau, 2023, p. 100).

Na fase da adolescência, também chamada de “Idade da Inteligência”, que engloba dos 12 aos 15 anos, as forças do jovem ultrapassam suas necessidades, gerando um excedente que deve ser canalizado para o aprendizado intelectual, orientado estritamente pela utilidade real.

⁵ O cueiro é um tecido leve e macio, geralmente de algodão ou flanela, usado no enxoval de recém-nascidos. Ele serve principalmente para fazer a técnica do “charutinho” (envolver o bebê para imitar o útero e acalmá-lo), forrar carrinhos ou trocadores, e funcionar como uma manta fina de proteção.



Emílio aprende ciências naturais por observação direta e física experimental, criando seus próprios instrumentos em vez de apenas lê-los em livros.

Rousseau afirma que “não se trata de saber o que é, mas somente o que é útil” (Rousseau, 2023, p. 186). É neste momento que se introduz a única obra literária permitida, visto que

Uma vez que precisamos absolutamente de livros, existe um que fornece, a meu ver, o mais feliz tratado de educação natural. Esse livro será o primeiro que meu Emílio lerá; sozinho, constituirá durante muito tempo toda a sua biblioteca, e sempre ocupará nela um lugar de distinção. [...] Qual será esse livro maravilhoso? Aristóteles? Plínio? Buffon? Não: é Robinson Crusoe (Rousseau, 2023, p. 207).

O objetivo é que Emílio aprenda a pensar como um filósofo enquanto trabalha como um artesão, especificamente na marcenaria, ofício que Rousseau prefere por ser limpo, útil e cansar o corpo de forma saudável, mantendo o jovem independente da opinião pública.

A quarta etapa do processo de formação, a juventude, ou o nascimento social, que contempla dos 15 aos 20 anos, ocorre o que Rousseau chama de “segundo nascimento”, quando o homem nasce verdadeiramente para a vida social e para as paixões. A sensibilidade expande-se para além do “eu”, e nasce a piedade, que é o primeiro sentimento relativo que toca o coração segundo a ordem da natureza. É o momento de ensinar a história para que o jovem observe o coração humano de longe, sem se corromper.

Sobre essa transição, o autor explica que

Nascemos, por assim dizer, duas vezes: uma para existir e outra para viver; uma para a espécie e outra para o sexo. [...] Enquanto sua sensibilidade permanece limitada a seu indivíduo, não há nada moral em suas ações. É só quando ela começa a estender-se para fora dele que ele adquire, de início, sentimentos, e em seguida, noções do bem e do mal (Rousseau, 2023, p. 248).

É também nesta fase que se introduz a religião por meio da “profissão de fé do vigário saboiano”, que defende uma religião natural fundamentada na consciência e na razão, em vez de dogmas revelados. A consciência é celebrada como o “instinto divino” e guia infalível do bem e do mal.

Na última fase, a idade adulta e o casamento, que ocorre dos 20 aos 25 anos, compreende a autonomia do cidadão. Nesse momento, chega ao fim formação do homem para a vida em sociedade. Emílio deve agora encontrar sua companheira, Sofia, que foi educada para ser o complemento ideal do homem, cultivando os talentos que convêm ao seu sexo. Para consolidar sua autonomia e conhecimento do direito político, Emílio realiza viagens de dois anos pela Europa.



O objetivo das viagens não é apenas geográfico, mas político: estudar as diferentes formas de governo para entender que a verdadeira liberdade transcende as instituições. Rousseau salienta que “a liberdade não está em nenhuma forma de governo: ela está no coração do homem livre, ele a carrega por toda parte consigo. O homem vil carrega por toda parte a servidão. Um seria escravo em Genebra, o outro livre em Paris (Rousseau, 2023, p. 528).

Ao final da obra, Emílio torna-se um cidadão pleno, pronto para governar sua própria família e suas paixões, fechando o ciclo educativo ao anunciar ao seu mestre que será agora o preceptor de seu próprio filho.

3. EMÍLIO “EM JOGO”

A narrativa de Emílio é inerentemente “jogável” por apresentar o que podem ser descritas como “cenas pedagógicas”, situações planejadas pelo educador onde o aluno é o protagonista de experiências controladas. Os acasos apresentados ao longo da obra podem funcionar como desafios de um jogo, onde o progresso depende da resolução de conflitos e da tomada de decisões estratégicas.

A transposição para o ambiente digital aproveita o caráter de simulação dos jogos, permitindo que o usuário perceba o mundo por meio dos olhos do personagem e experimente os resultados de suas ações em tempo real.

Assim, a pedagogia rousseauiana deixa de ser um tratado estático para tornar-se uma experiência interativa, onde a “liberdade bem regada” é traduzida pelas regras e limites impostos pela mecânica do jogo, promovendo a autonomia e o pensamento crítico do jogador.

Para que essa transposição seja bem-sucedida, o projeto de doutorado está estruturando uma narrativa jogável a partir das cinco fases formativas descritas na obra original:

- A primeira infância (0 a 2 anos) - focada no desenvolvimento físico e sensorial. Aqui, a educação provém do desenvolvimento interno de nossos órgãos e faculdades, preparando o sujeito para as futuras sensações. No jogo, esta fase foca na exploração básica do ambiente.
- A segunda infância (2 a 12 anos) - marcada pela “educação negativa” e pela “liberdade bem regada”. Rousseau defende que a criança deve aprender apenas pela dependência das coisas e não por comandos de autoridade. No jogo, isso se traduz em um mundo aberto onde o jogador experimenta as consequências naturais de suas ações, sem tutoriais intrusivos.
- A adolescência ou idade da inteligência (12 a 15 anos) - fase regida pelo critério da utilidade. Emílio aprende ciências por observação direta e inicia-se em ofícios



manuais, como a marcenaria. O guia literário de Emílio aqui é Robinson Crusoe, um modelo de simulação de sobrevivência e autossuficiência. No jogo, esta fase foca na gestão de recursos e resolução de problemas técnicos.

- A juventude ou nascimento social (15 a 20 anos) - momento da educação moral e religiosa. Através da imaginação, desperta-se a piedade (comiseração), permitindo que o jovem se coloque no lugar do outro e entenda a ordem social. No jogo, as mecânicas passam a envolver escolhas éticas e interações sociais complexas.
- A idade adulta e o casamento (20 a 25 anos) - o período de formação do cidadão. Emílio realiza viagens para estudar diferentes governos e o direito político para consolidar sua autonomia. É o “nível final” do jogo, onde o jogador deve demonstrar que é capaz de governar a si mesmo antes de integrar a sociedade civil.

Embora Rousseau tenha escrito no século XVIII, sua ênfase na autonomia e na experiência direta guarda um paralelo impressionante com a teoria do Conectivismo, proposta por Siemens (2005; 2008) para a era digital. O conectivismo defende que a aprendizagem é um processo de conectar nós de informação e que a capacidade de saber mais é mais crítica do que o conhecimento atual.

No jogo Emílio, a aprendizagem não seria linear. O jogador, ao habitar a “segunda natureza” preparada pelo desenvolvedor/educador, exercitaria a autonomia na busca por informações. As mídias hipertextuais presentes no jogo (vídeos, manuais de contexto, mapas) serviriam como os nós de conexão, auxiliando o jogador a compreender conceitos complexos através de representações espaciais e narrativas lúdicas

4. COMENTÁRIOS FINAIS

A transposição de *Emílio, ou Da Educação* para um jogo educativo visa demonstrar que a pedagogia rousseauiana pode oferecer subsídio para a formação do sujeito no mais diferentes formatos e suportes midiáticos. O formato de jogo pode permitir que a “ciência do homem” seja vivenciada em tempo real, podendo promover habilidades e competências humanas e educacionais para o século XXI.

Ao final da jornada do jogo, assim como no final do livro V, o objetivo é que o sujeito tenha completado sua formação como um “homem integral”. Um ser que, tendo passado pela simulação das leis da natureza e das convenções sociais, seja capaz de governar a si mesmo e agir com autonomia.



Este artigo, parte de um projeto de doutorado em andamento, sustenta que a tecnologia está para além de digitalizar o conteúdo, podendo reconfigurar a construção do conhecimento. Por meio do jogo que está sendo esboçado, o tratado de Rousseau deixa de ser uma lição verbal e torna-se uma ação pedagógica viva, pois, como o próprio autor afirmava “vossas lições devem ser mais em ações do que em discursos” (Rousseau, 2023, p. 110).

REFERÊNCIAS

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede: a era da informação: economia, sociedade e cultura.** Tradução de Roneide Venancio Majer. 23. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023. v. 1.

CLAPARÈDE, Édouard. **A educação funcional.** Tradução de João Baptista Damasco Penna. 5. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

LÉVY, Pierre. **As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática.** Tradução: Carlos Irineu da Costa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2010a.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura.** Tradução: Carlos Irineu da Costa. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010b.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** Tradução: Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011. 160 p.

PRENSKY, Marc. **Não me atrapalhe, mãe – Eu estou aprendendo!: como os videogames estão preparando nossos filhos para o sucesso no século XXI e como você pode ajudar.** São Paulo: Phorte, 2010

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou Da educação.** Tradução: Thomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2022.

SIEMENS, George. **Connectivism: a learning theory for the digital age.** International Journal of Instructional Technology and Distance Learning, v. 1, n. 2, 2005. Disponível em: <http://www.itdl.org/Journal/Jan_05/article01.htm>. Acesso em: 31 jul. 2026.

SIEMENS, George. Learning and knowing in Networks: changing roles for Educators and Designers. In: ITFORUM for Discussion, 2008. **Anais**, Universidade da Georgia.



ENTRE A MÁSCARA E O ROSTO: A METÁFORA DA ESTÁTUA DE GLAUCO E A CORRUPÇÃO DA NATUREZA HUMANA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Edilene Pereira Boaes

Mestre em Filosofia – UFMA

boaes2014@gmail.com

Secretaria de Estado da Educação do Maranhão

RESUMO: A metáfora da estátua de Glauco possui importância vital na análise do pensamento antropológico de Jean-Jacques Rousseau. Vinda de Platão, tal alegoria retrata o ídolo do oceano Glauco, cujo tempo prolongado submerso causou o acúmulo de musgos, detritos, corais e detritos marinhos, ocultando totalmente seu aspecto genuíno. Para Platão, tal símbolo ilustra o espírito humano, cuja pureza foi ofuscada pela vivência no plano material e por desejos. Rousseau utiliza tal figura no *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, conferindo-lhe uma interpretação única. O ícone para de retratar só a psique pessoal para simbolizar a condição humana, pura, autônoma e singela, porém bastante alterada pelo avanço do contexto civil. O desnível, a posse privada, o fausto, a disputa e a vaidade (*amour-propre*) formam camadas que cobrem o ser primitivo, gerando um descompasso entre quem o homem realmente é e o que demonstra ser. Nesse prisma, a imagem de Glauco vira uma crítica ferrenha à era moderna, expondo que os regimes sociais alteram o indivíduo até camuflar seu estado primordial. O choque entre essência e persona compõe um dos maiores impasses do sistema rousseauiano, mostrando que o convívio coletivo estimula a criação de personas baseadas no prestígio alheio, no orgulho e na medição contínua entre todos os sujeitos. O disfarce encarna o semblante público edificado pelo homem, enquanto a face indica seu perfil verdadeiro, quase sempre soterrado por normas, exigências e disparidades geradas pelo curso da vida em grupo. Dessa forma, a alusão à estátua de Glauco fornece um meio analítico excelente para captar o juízo de Rousseau sobre o hoje. O pensador demonstra que o indivíduo moderno reside sob contínuos estratos de falsidade que impedem a percepção de sua real situação, alçando a troca entre ser e parecer como os pilares essenciais de sua teoria ética e política.

Palavras-chave: Ser e Parecer; Estado de Natureza; Sociedade Civil; Máscara Social.

1. INTRODUÇÃO

Em 1750, Rousseau com o seu *primeiro discurso* ganha o prêmio da academia de Dijon. seu *Primeiro Discurso* é visto como obra malévola e provocante; primeiro porque vai contra o que está sendo dito sobre a razão, a moral e o modo como vivem os homens em sociedade, a partir dos refinamentos, das artes e das ciências. É um louvor à virtude que é feito à necessidade de se eleger o ser e deixar a aparência do que se é. Percebe-se então que a cultura como palco das representações humanas, para a prática dos vícios e não da virtude, do desequilíbrio, das vaidades destinadas a um engrandecimento do supérfluo.

Numa tarde deste mesmo ano, Rousseau caminha pela estrada entre Paris e Vicennes. São treze quilômetros de terra batida, as árvores estão esfolhadas e se distanciam muito uma das outras. Quase não há sombra alguma para suavizar o calor excessivo do verão, e o mesmo cansa-se fazendo o percurso a pé, pois não tem dinheiro para alugar um fiacre.



É relativamente moço, com seus trinta e sete anos de idade, procura apressar o passo para chegar mais cedo. Carrega consigo um exemplar do *Mercure de France* para distrair-se. Num desses momentos, tem a atenção despertada por uma notícia sobre o concurso da Academia de Dijon para o ano seguinte: “Se o progresso das ciências e das artes contribuiu para corromper ou apurar os costumes”. Rousseau fala sobre a experiência:

Assim que fiz a leitura divisei um outro universo e tornei-me outro homem. (...) Naquela ocasião lembro-me perfeitamente de que, ao chegar a Vicennes, estava numa agitação que raiava o delírio. Diderot percebeu-a; expliquei-lhe a causa e li para ele a prosopopéia de Fabricius, escrita a lápis debaixo dum carvalho. Aconselhou-me a dar largas às minhas ideias e a concorrer ao prêmio. Assim o fiz e desde então fiquei perdido. O resto todo de minha vida e minhas infelicidades foram o inevitável efeito daquele momento”. (*Confissões*, Livro VIII,232)

A questão proposta dizia respeito exatamente ao problema da relação entre o progresso da razão e o aperfeiçoamento da moral da humanidade. Para espanto de todos, **Rousseau responde de maneira negativa**. O problema proposto liga-se entre os filósofos antigos e modernos, com a contraposição entre os progressos vividos pelo seu tempo e a virtude dos antigos, também é alguém que se lança na escrita em seu tempo, mas para além dele, para a posteridade. Fala ainda que esta primeira obra não tem uma sistematicidade rígida:

Entretanto esta obra, cheia de calor e força, é completamente falha de lógica e de ordem; de todas as que saíram de minha pena é a de raciocínio mais fraco, e a mais pobre em harmonia; mas seja qual for o talento com que se nasceu a arte de escrever não se aprende repentinamente. (*Confissões*, Livro VIII,233)

No início sua escrita soara como um elogio à ciência e às artes, enfatizando os progressos vividos pela humanidade, mas ao contrário suas frases tornam-se mais enérgicas e seu tom é de crítica ao ser e parecer que se desdobra na história humana. Para ele o progresso das ciências e das artes é prejudicial ao aperfeiçoamento moral, na medida em que esse progresso, ao introduzir o gosto pelo luxo corrompe a alma dos homens dos homens que doravante se preocuparão muito mais com aquilo que podem ostentar do que com aquilo que verdadeiramente são. Instaura-se assim, nas sociedades cultas e civilizadas, o império das aparências, o jogo do ser e parecer. A virtude se perde e o que resta é apenas o furor de se exhibir e se extinguir entre os iguais.

O outro resultado negativo do progresso das ciências e das artes é de natureza política. Para Rousseau, foram às necessidades que acabaram levando os homens a instituírem os governos e a renunciar a sua liberdade natural, e, neste caso as ciências e as artes os fazem cair num profundo esquecimento dessa liberdade.



Tudo o que foi glorificado pela razão e pelos engenhos desta criam apenas um enorme abismo entre aquilo que se é e aquilo que se aparenta ser. Parecer e o mal são sinônimo. Nesse período dentro das várias instâncias sociais, a denúncia da aparência já se insere. O homem não apenas se apartou de sua história, de um caminhar natural, mas de si mesmo da sua verdade primeira, somos seduzidos pelo “reflexo” da justiça (verdade).

É por isso que os príncipes sempre estimulam o gosto pelas artes. Súditos educados, polidos, afáveis – qualidades que são adquiridas através da ciência e da cultura – são sempre mais fáceis de comandar do que súditos rudes. É por isso que Rousseau no *Primeiro Discurso*, dirá que as ciências e as artes são como “guirlandas de flores” que escondem os ferros que nos acorrentam. Muitos ensaios foram escritos em resposta, Rousseau responde cuidadosamente à maioria dos críticos.

A notoriedade pública, até mesmo a fama, tinham finalmente chegado, e o seu descaminho também, segundo Façanha “Rousseau entra na censura universal, suas obras são recusadas não apenas na Europa, mas nos círculos cultos fora da Europa, pois sua fala negativa depõe contra o tempo em que ele vive”. (Palestra ministrada em 31 de julho de 2007).

O que Rousseau ressalta na primeira parte do seu *Primeiro Discurso* é que as ciências e as artes floresceram frequentemente em sociedades que se encontram num estado de decadência e enfraquecimento moral. Que seu *Primeiro Discurso* não é para maltratar as ciências e as artes, mas defender a virtude dos homens virtuosos.

O que o autor deseja demonstrar é que o partido tomado é o da verdade, a partir das luzes naturais que estavam postas em sua alma, já lhe davam o prêmio que lhe seria caro: mostrar a si mesmo e não a aparência de outrem como ocorria com as ciências e as artes, de maneira contundente também explicitam uma crítica há seu tempo.

O filósofo analisa como o tempo histórico, as civilizações que conheceram um alto grau de rebuscamento, assim como a Grécia, Roma, o Egito, entre outras confirmam a sua tese. Nesta primeira parte Rousseau permeia a sua pergunta sobre a legitimidade dessa erudição ou se é apenas aparência, gestos teatralizados, palavras vazias. Afirmar que no fundo a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam segurança na facilidade de penetrarem-se reciprocamente, e tal vantagem cujo valor já não percebemos, poupava-lhes muitos vícios.

Ninguém ousava seguir a sua própria índole, se seguro pelo que se é, mas pela uniformidade que as aparências lançam em sociedade. Não se saberá com quem se está lidando. Não há amizades, nem estima real, o que reina é a frieza, a desconfiança, sob o manto da polidez. É como se as pessoas usassem máscaras para cobrir o rosto para ocultar o que realmente se é, mostrar apenas o que é conveniente, dependendo das situações. Segundo Rousseau:



“Nossas almas foram se corrompendo à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram para a perfeição.” (*Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, 1978, p. 337)

Contudo, isso não foi apenas um fenômeno isolado, mas em conjunto por toda Europa e países que buscaram aperfeiçoar as ciências e as artes. O que se percebe é que tudo isso não tornou os povos melhores, mais sábios ou se com essa evolução foram extintos os crimes, o que de mais bárbaro, em termos de crimes e atrocidades, atormenta a humanidade.

Apenas tornaram-se dissimulados e escravos de erudição, de sua cultura nefasta. Rousseau exemplifica essa questão na Grécia, especificamente em Atenas que apesar de toda erudição que conheceu e de ter-se tornado o berço da cultura ocidental, a morada da polidez e do bom gosto, o país dos oradores e dos filósofos; onde a elegância dos edifícios correspondia à da linguagem. Cito Rousseau: “Atenas tornou-se a moradia da polidez e do bom gosto, o país dos oradores e dos filósofos”. (*Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, 1978, p. 339).

Rousseau se aproxima da figura de Sócrates que em sua época também reflete sobre a fragilidade dessa questão, enquanto os outros homens afirmam que tudo sabe a partir do refinamento e das artes, Sócrates surpreende o seu tempo que nada sabe e que só conta com a sua ignorância.

Rousseau percebe que o elogio que Sócrates faz nada mais é do que aversão ao progresso desordenado que vive em sua época e que Rousseau também contesta em seu tempo. E vai além, desde que começaram a estudar a virtude e deixaram de praticá-la houve a perda dos sábios e do objeto que tanto buscavam, trocaram o necessário pelo acessório:

“Eis como o luxo, a dissolução e a escravidão foram em todos os tempos o castigo dos orgulhosos esforços que fizemos para sair da feliz ignorância em que nos pusera a sabedoria eterna.” (*Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, 1978, p.341).

2. A MÁSCARA E O ROSTO: A DESNATURAÇÃO HUMANA

No Livro X da *A República* —, dedicado à descrição do atual estado da alma humana, Platão faz uma releitura do mito do Glauco marinho na qual o aspecto predominante do estado originário de Glauco é a sua beleza divina figurada em estátua erigida sobre uma rocha elevada em meio ao mar, de modo que a dinâmica da metamorfose que transforma Glauco em uma criatura grotesca é figurada pela *transformação* da estátua por intempéries marítimas que *deformam* a *forma* originária mediante a *adição* e a *subtração* de dados:

Nós vimo-la [a alma humana] seguramente num estado comparável ao de Glauco marinho. Quem o vir, não reconhecerá facilmente a sua natureza primitiva, devido ao facto de, das partes antigas do seu corpo, umas se terem quebrado, outras estarem gastas, e todas deterioradas pelas ondas, ao passo que outras se sobrepuseram nela — conchas, algas ou seixos —, de tal



modo que se assemelha mais a qualquer animal do que ao seu antigo aspecto natural. É assim também que nós vemos a alma, abatida por milhentos vícios (Platão, 2001, pas. 611d, p. 480).

Se é verdade que a história do Glauco marinho termina em uma tragédia, não é menos verdade que ela revela a possibilidade de uma metamorfose que o salvaria através do poder “circente” a que ele teve acesso. Assim como os filósofos da República de Platão, Glauco teria a possibilidade de moldar a si mesmo para chegar ao seu antigo estado que, no fundo, era o que ele amava, pois Cila nada mais é que o espelho da antiga beleza de si mesmo revelada em seu momento de *aletheia* e de *maravilhamento*.

Seu erro não foi amar a beleza que ele já tinha em si, mas amar um corpo alheio que servia de receptáculo da beleza. Circe mostrou-lhe isso, por isso ela tem uma função pedagógica importante no mito: “não duvides de tua beleza”, diz ela.

Ao analisar a passagem do homem do estado de natureza para a vida social a partir da filosofia de Jean-Jacques Rousseau. Representa a perda da transparência originária e a consolidação do domínio das aparências. Enquanto o homem natural vivia em conformidade consigo mesmo, guiado pelo amor de si e pela autossuficiência, a sociedade inaugura um modo de existência marcado pela comparação, pela competição e pela busca incessante do reconhecimento social. Como observa Rousseau, **"o homem nasceu livre, e por toda parte encontra-se a ferros"** (*Do Contrato Social*, I, 1), indicando que a vida civil frequentemente produz formas de dependência incompatíveis com a liberdade natural.

Rousseau explica que a sociabilidade não surge espontaneamente, mas em razão das dificuldades impostas pela natureza. A necessidade de sobreviver leva ao desenvolvimento da **perfectibilidade**, faculdade exclusivamente humana que possibilita o aperfeiçoamento das capacidades intelectuais, técnicas e morais. Contudo, essa mesma faculdade torna-se responsável pela corrupção do homem.

No Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Rousseau afirma que a perfectibilidade é **"a fonte de todos os males do homem"**, pois faz desabrochar, ao longo dos séculos, "suas luzes e seus erros, seus vícios e suas virtudes", tornando-o "o tirano de si mesmo e da natureza".

À medida que os homens passam a conviver, desenvolvem a capacidade de comparar-se entre si. Surge, então, o orgulho e, posteriormente, o **amor-próprio**, paixão artificial que substitui o amor de si. O indivíduo deixa de buscar apenas sua conservação e passa a desejar estima, prestígio e superioridade diante dos outros. Rousseau sintetiza essa transformação ao afirmar: **"Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho"**, momento em que o homem passa a considerar-se superior enquanto indivíduo.



É nesse contexto que Rousseau caracteriza a sociedade como um verdadeiro **reino das máscaras**. A vida social transforma-se em um grande teatro no qual cada indivíduo representa papéis para conquistar a aprovação alheia. O ser deixa de coincidir com o parecer, instaurando uma ruptura entre essência e aparência.

Essa crítica já aparece de maneira contundente no **Discurso sobre as Ciências e as Artes**, quando Rousseau escreve (pág. 25): *"Já não se pergunta de um homem se ele tem probidade, mas se tem talentos; nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito."* A aparência torna-se mais importante que a virtude, e a opinião pública passa a orientar o comportamento humano.

Jean Starobinski interpreta esse processo afirmando que **"com a reflexão, termina o homem da natureza e começa o homem do homem"**, pois é nesse momento que o indivíduo perde a coincidência espontânea consigo mesmo e passa a viver sob o domínio da representação. A reflexão rompe a unidade originária e inaugura a alienação do sujeito em relação à própria natureza.

A consequência desse processo é que o homem passa a depender permanentemente do olhar do outro. As relações humanas tornam-se marcadas pela vaidade, pela dissimulação e pela busca incessante de reconhecimento. Como observa Rousseau no **Discurso sobre as Ciências e as Artes**: *"Não ousamos mais parecer aquilo que somos."* Essa breve frase resume a crítica rousseauiana à sociedade moderna: a autenticidade é substituída pela representação.

Esse processo faz com que a representação deixe de ser apenas um recurso social e se transforme na própria forma de existência do homem moderno. A história da humanidade passa, então, a ser compreendida como um progressivo afastamento da natureza, em que o desenvolvimento das artes, das técnicas e das instituições corresponde, paradoxalmente, ao aumento da corrupção moral e da desigualdade. Destaca-se, a oposição entre **ser e parecer** constitui o eixo central da crítica de Rousseau à modernidade, revelando que a sociedade é o espaço privilegiado da máscara, da teatralização das relações humanas e da perda da autenticidade.

Assim, o "reino das máscaras" simboliza o triunfo da aparência sobre a essência. O homem social torna-se dependente da opinião pública, constrói identidades artificiais e distancia-se progressivamente de sua verdadeira natureza. Essa interpretação fornece a base para compreender, posteriormente, a metáfora da **estátua de Glauco**, por meio da qual Rousseau representa a deformação da natureza humana pelas sucessivas camadas da vida social.

3. RETOMANDO O MÉTODO DENTRO DA OBRA ROUSSEAUNIANA

No *Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens*, ou simplesmente *Segundo Discurso* (1964,v.3,p.122), lê-se a seguinte passagem:



Como a estátua de Glauco , que o tempo , o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que assemelhavam mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de torna-se quase irreconhecível e, em lugar de um deus agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante.

O processo da perda da forma originária, pelo qual se opera a deformação da estátua de Glauco, é subdividido, em A República de Platão, em três experiências condutoras pelas quais a alma-estátua se deforma: 1) a quebra, 2) o desgaste, 3) a deterioração: “devido ao fato de, das partes antigas do seu corpo, umas se terem quebrado, outras estarem gastas, e todas deterioradas pelas ondas”(2001,pas.611d,p.480).

As aquisições deformantes [da primitiva estátua] encontram-se representadas, em A República, por três figuras— 1) conchas, 2) algas, 3) seixos—que “se sobrepuseram” (Platão,2001,pas.611d,p.480) na alma-estátua de modo a torná-la pouco aparentada ao divino.

Se é verdade que a história do Glauco marinho termina em uma tragédia, não é menos verdade que ela revela a possibilidade de uma metamorfose que o salvaria através do poder “circente” a que ele teve acesso. Assim como os filósofos da República de Platão, Glauco teria a possibilidade de moldar a si mesmo para chegar ao seu antigo estado que, no fundo, era o que ele amava, pois Cila nada mais é que o espelho da antiga beleza de si mesmo revelada em seu momento de *aletheia* e de *maravilhamento*.

Seu erro não foi amar a beleza que ele já tinha em si, mas amar um corpo alheio que servia de receptáculo da beleza. Circe mostrou-lhe isso, por isso ela tem uma função pedagógica importante no mito: “não duvides de tua beleza”, diz ela. A ação ética, à luz da alegoria da estátua de Glauco em Rousseau, é a que busca a virtude como forma de escapar tanto dos excessos quanto das faltas que deformam a forma ética.

Tanto em Platão quanto em Rousseau, o mito serve como um lembrete poderoso da necessidade de cultivar virtudes que resistam à monstruosidade ética. O monstro Cila, em sua qualidade de espelho da monstruosidade do Glauco marinho, ilustra a dessemelhança evidente entre a imagem de um monstro e a imagem de um deus.

Contudo, como diz Platão, se [a alma-cidade], arrebatada por um impulso de amor à sabedoria, saísse do mar em que se encontra atualmente, arrancando as algas, as conchas e os seixos que a deformam por excesso e recuperando para si os pedaços de sua própria substância, sem os quais ela permaneceria deformada pela indigência, talvez voltasse a assumir a aparência divina originária.



Reconduzindo tal experiência de arrebatamento para o caso de uma sociedade que busca encontrar sua forma e ação ética na imagem de uma verdadeira “sociedade da informação”, se poderia dizer que a responsabilidade ética, nesse caso, se traduziria em aceitação do desafio de realizar a harmonia entre o *ethos* da contemplação filosófica e o *daimon* da ação política, desafio este já assinalado na célebre passagem de *A República*, em que Platão (2001, V, 473 d, p. 251) escreve:

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Glauco, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano.

O mito do Glauco marinho de Platão, em sua releitura feita por Rousseau, surge nesse contexto para assinalar que não haverá tréguas dos males enquanto não vigorar o reconhecimento de que o indivíduo humano, mesmo no seio da mais corrupta sociedade, permanece essencialmente bom e livre para ativar o poder alquímico da transformação que o torna aparentado ao divino.

REFERÊNCIAS

BOTO, C. **A instrução pública e projeto civilizador: o século XVIII como intérprete da ciência, da infância e da escola.** São Paulo: Editora Unesp, 2017.

COSTA. Israel Alexandria. *Rousseau e o mito de Glauco: uma reflexão em torno da ética da informaçã. rev. interd. em cult.e soc. (rics)*, São Luís, v.11, n. 2, jul/dez.2025.

DALBOSCO, C.A. **Educação natural em Rousseau:** das necessidades das crianças e dos cuidados dos adultos. São Paulo: Editora Cortez, 2011.

FAÇANHA, Luciano da Silva. **O Diagnóstico do ‘declínio do progresso’ no século XVIII a partir da iluminação de Rousseau.** Ciências Humanas em Revista. V. 5, n. especial, 2007.

FERNANDO. Gabriel Fallaci; PIRES. Helderson Mariani. **A máscara do parecer e o sofrimento do ser:** paralelos entre Jean-Jacques Rousseau e Raul Brandão. *Rev. Iuminus*, São Luís, v. 1, n. 2, p. 1-13, jul./dez. 2024.

FREITAS, Jacira de. **Política e festa popular em Rousseau:** a recusa da representação. São Paulo: Humanitas /FFLCH/ USP: FAPESP, 2003.

PLATÃO. **A República.** Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. – EDUFPA: 2000.

PAIVA, Wilson Alves de. A formação do homem no Emílio de Rousseau. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 33, n.2, p. 323-333, maio/ago. 2007.



ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso Sobre as Ciências e as Artes**: Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo. Abril Cultural, 1987. Coleção Os pensadores.

_____. **Discurso Sobre a Desigualdade entre os Homens**: Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo. Abril Cultural, 1987. Coleção Os pensadores.

STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização**: ensaios. Tradução de Maria Lúcia Machado. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.



JÚLIA OU A NOVA HELOÍSA: NATUREZA, MORAL E CULTURA NA ILUSTRAÇÃO⁶

Francyhélia Benedita Mendes Sousa

Doutoranda em Cultura e Sociedade – UFMA
francyhelias.benedita@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Lussandra Barbosa de Carvalho

Mestra em Cultura e Sociedade – UFMA
lus.barbosa@hotmail.com
Freie Universität Berlin

Sansão Hortegal Neto

Doutorando em Cultura e Sociedade – UFMA
sansao.hortegal@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Luciano da Silva Façanha

Doutor em Filosofia – PUC
luciano.facanha@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: O presente trabalho analisa a obra *Júlia ou A Nova Heloísa* (1761), de Jean-Jacques Rousseau, contextualizando-a no panorama da Ilustração do século XVIII. A partir da decepção com os valores da sociedade burguesa e da corte, Rousseau utiliza a literatura e o mundo imaginário das quimeras como ferramentas de crítica social, contrapondo o estado de natureza à decadência cultural e à corrupção dos costumes de seu tempo. O estudo visa investigar a relação entre natureza, cultura, moral e política no romance epistolar rousseauiano. Busca-se compreender como o autor propõe o modelo de virtude e a reconciliação do homem através de narrativas vivas, servindo como uma alternativa pedagógica e moral para evitar a repetição dos erros da sociedade corrompida. Adotou-se uma abordagem de revisão bibliográfica e análise de conteúdo qualitativa do texto literário e de comentadores da obra de Rousseau, tais como Jean Starobinski e Bento Prado Jr. A análise estrutural dividiu o romance em dois grandes blocos (o drama amoroso inicial e a utopia virtuosa de *Clarens*), examinando a evolução psicológica e moral dos personagens principais. Conclui-se que *A Nova Heloísa* inova epistemologicamente ao unir o amor físico ao espiritual e ao transformar o devaneio literário em instrução moral. Embora a segunda metade do livro perca o vigor dramático em prol de descrições utópicas e tratados domésticos, a obra cumpre sua função política ao desenhar uma nova ordem de valores universais capaz de regenerar idealmente o indivíduo moderno.

Palavras-chave: Rousseau; Virtude; Natureza; Cultura.

É nos séculos mais depravados que se amam as lições da
mais perfeita moral (Jean-Jacques Rousseau)

Jean Jacques Rousseau nasceu em Genebra, Suíça, em 1712. Desde sua infância, cultivava grande apreço pela leitura. Sua mãe, que faleceu logo após o seu nascimento, deixou um

⁶ Este trabalho é um recorte da Dissertação intitulada “**FILOSOFIA, GÊNERO E LITERATURA NO SÉCULO XVIII**”: a figura feminina apresentada por Jean-Jacques Rousseau no romance filosófico *Júlia ou A Nova Heloísa*”, desenvolvida e apresentada no Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão. Contém também contribuições significativas dos coautores na escrita e na revisão do texto final.



acervo considerável de romances, ao qual o menino demorava noites e noites. Com apenas sete anos de idade, Rousseau já havia terminado a leitura da biblioteca da mãe, e assim, lido inúmeros romances (Rousseau, 1948). Desde então, influenciado pelo gosto heroico e romanesco, o genebrino passa a procurar no mundo real o mesmo amor e virtude que encontrara nos livros. Mas logo é decepcionado pelos valores e costumes da sociedade burguesa setecentista e impedido a criar seu próprio mundo ideal.

Irritado pelas injustiças que experimentara, pelas que testemunhara, frequentemente afligido pela desordem em que o exemplo e a força das coisas me haviam a mim mesmo arrastado, passei a desprezar meu século e meus contemporâneos e, sentindo que não encontraria entre eles uma situação que pudesse contentar meu coração, separei-o da sociedade dos homens e criei uma outra, em minha imaginação, a qual me encantou tanto mais podê-la eu cultivar sem dificuldade, sem risco de encontrá-la sempre segura e tal como me era necessária (Rousseau, 2009, p. 26-7).

Contudo, antes de ser lançado a criar uma sociedade idealizada, Rousseau realiza críticas à forma como as instituições se desenvolveram e por consequência, o homem e a sociedade. Críticas às quais são um marco tanto de sua filosofia, como da epistemologia ocidental moderna. No *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, a crítica, ainda superficial, apresenta os efeitos da corrupção das instituições, da degeneração social e da decadência do indivíduo moderno. Já no *Discurso sobre as desigualdades*, a crítica ganha sustentação filosófica e histórica, ao apontar não só para a quebra de um contrato social, mas para as causas do declínio histórico da sociedade moderna. A crítica político-social que o filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau desfere à sociedade burguesa moderna, fundamenta-se entre outras questões, a partir da problemática da desigualdade e do luxo, ou em outros termos, da saída do homem de seu equilíbrio original do estado de natureza, jogando-se no abismo da história e da cultura⁷.

⁷ De acordo com a explicação de Pedro Paulo Pimenta em referência à análise de Lévi-Strauss sobre aspectos antropológicos e etnológicos na complexa obra de Jean-Jacques Rousseau, “Em *O totemismo hoje*, surgido no mesmo ano que a conferência de Genebra, Lévi-Strauss afirma que se o *Discurso sobre a origem da desigualdade* deve ser lido como “o primeiro tratado de antropologia geral com que conta a literatura francesa” é porque “em termos quase modernos, Rousseau põe ali o problema central da antropologia, que é o da passagem da natureza à cultura”, passagem que, segundo Lévi-Strauss, só pode ser compreendida teoricamente com a suposição de que o homem natural tomaria consciência de si mesmo, como membro de uma espécie, desde o instante em que lhe acomete um sentimento de “comiseração, ou piedade” (*pitié*), retirando-o de sua “condição natural” e em que “o afetivo e o intelectual” se misturam de maneira “indissociável”. *‘É porque o homem se experimenta primitivamente idêntico a todos os seus semelhantes (dentre os quais é preciso contar os animais, como afirma expressamente Rousseau) que ele adquire, por [consequência], a capacidade de se distinguir assim como ele os distingue, vale dizer, de tomar a diversidade de espécies como suporte conceitual da diferenciação social. [Temos aqui] a formação de uma perspectiva extraordinariamente moderna sobre a passagem da natureza à cultura, fundada sobre a emergência de uma lógica que opera por meio de oposições binárias e coincide com as primeiras manifestações de simbolismo [...] A apreensão global dos homens e dos animais como seres sensíveis, em que consiste a identificação, comanda e precede a consciência destas oposições, primeiro entre as propriedades lógicas concebidas como partes integrantes de um campo, depois no seio mesmo desse campo entre o humano e o não-humano’* (Pimenta, Pedro Paulo. Strauss Lévi-, Rousseau e o fim da filosofia. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP,



Essa concepção do estado de natureza compõe a imagem de um equilíbrio perfeito. De uma felicidade perdida. É a única capaz de garantir a cada homem uma completa independência em relação aos demais e de fazer com que todos sejam radicalmente iguais entre si. Torna o estado de natureza algo que está para alguém da história; mas do que isso: torna-o uma espécie de *outro* em relação a ela. Uma vez postulada tal concepção, a origem da desigualdade e a origem da história passam a ser uma coisa só. A segunda parte do *Discurso* [da desigualdade] se ocupará, assim, da história hipotética da humanidade, que não é senão a do progresso da desigualdade – das hordas primitivas ao despotismo moderno, incluindo o surgimento da propriedade e do contrato iníquo que a legitima (Matos, 2001, p. 152).

Ao responder pelas questões “o reestabelecimento das ciências e das artes terá [contribuído] para aprimorar os costumes?” e “qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?” (Rousseau, 1978a, p. 329; 1978b, p. 235) o filósofo denuncia as mazelas que a civilização moderna estava completamente absorta: a depravação dos costumes, a desigualdade, a corrupção do gosto, o exacerbamento do luxo, a polidez das ciências e das artes, portanto, a perda das virtudes⁸: “À medida que se difunde numa nação o gosto dessas frioleiras, ela perde o amor pelas virtudes sólidas, pois é mais fácil distinguir-se pelo palavreiro do que pelos bons costumes [...], assevera Rousseau (1978a, p. 394). O desenvolvimento da sociedade, ou melhor, o progresso técnico e científico não só não desenvolveu os costumes, mas os fez degenerar, em detrimento da igualdade natural do homem, portanto, da liberdade, do amor de si e da piedade natural. Princípios do estado de natureza que foram suplantados por um desenvolvimento cultural que Jean-Jacques Rousseau, apesar de concordar que é inevitável, não considera de forma alguma positivo para o indivíduo. Portanto, ao responder sobre as questões colocadas pela Academia de Dijon, respondendo primeiro que a ciência não contribui para o aperfeiçoamento da moral e dos costumes, segundo, que a desigualdade não é natural, mas o resultado de processos históricos que culminaram em um estado de desigualdade absoluta, nos quais “A perfectibilidade da espécie humana se [manifestou] então de uma só vez; ela passa da potência ao ato e põe em movimento a evolução da história” (Starobinski, 2011, p.

Ponto Urbe, v.15, 2014. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/2428>. Acesso em 03 jan. 2022, p. 02-03).

⁸ Vital Francisco Alves explica que “as raízes das primeiras reflexões de Rousseau no tocante à ideia de “virtude” datam de sua infância em Genebra e oriundas de suas incipientes leituras acerca do ideal de virtude moral presentes nas investigações de Plutarco. Para o autor de *As vidas dos homens ilustres*, a virtude moral se configura em um atributo que se constrói no componente irracional da alma humana, conquistado por intermédio de um vagaroso amadurecimento que tem como ponto culminante o surgimento de um *Ethos*. A virtude moral é o resultado da moderação das paixões e da mitigação daqueles apetites mais primitivos que residem em nossa alma. No homem que detém a virtude moral, a razão se sobressai às paixões por meio do convencimento e não de uma sujeição à base de constrangimento ou força. Ao declarar em Emílio que o homem moralmente virtuoso se caracteriza pelo bom equilíbrio de suas ações, Rousseau segue o encaixe da expressão empregada por Plutarco. O cidadão de Genebra escreve que o homem detentor da virtude moral tem a habilidade de bem administrar suas paixões e zelar pelos seus desejos equilibradamente no que abrange a sua órbita de atuação. Ora, pode-se disso interpretar que o homem que tem uma vida bemordenada tem a possibilidade de restabelecer a harmonia com a sua própria natureza” (Alves, Vital Francisco Celestino. Rousseau e a virtude cívica na república. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, volume 16, número 1, p. 71-84, agosto de 2019, p. 73).



297), Rousseau formula a tese: os homens nasceram livres e iguais. Portanto liberdade e igualdade são originais e naturais, das quais todo homem no estado de natureza primitivo gozava:

Desde a querela das artes e das ciências, Rousseau soube ver que a genealogia do mal é complexa, e que não se pode simplesmente incriminar o saber e as técnicas. O mal é inquietude de espírito que os estoicos denunciavam, e é também o que os modernos chama de alienação: não mais se pertencer, sair de si, viver para a opinião e para o olhar dos outros, exigir mais que o necessário reconhecimento do homem pelo homem. O mal, que veio de fora, é a paixão pelo de fora. Logo que o homem abandona a autarcia do estado natural, sente-se vulnerável em sua aparência, e deseja parecer para assegurar-se de sua própria existência. O desenvolvimento de certas estruturas econômicas, especialmente o luxo, pode ser interpretado a partir de causas psicológicas: o homem civilizado não deseja apenas a segurança e a satisfação de suas necessidades essenciais, cobiça o supérfluo, deseja o desejo de outrem, quer fascinar pela exibição de seu poder ou de sua beleza (Starobinski, 2011, p. 399).

Nesse sentido, é contra “A vaidade e a ociosidade que engendram nossas ciências, [e que] também engendram o luxo”; contra as aquisições de paixões frívolas, contra os excessos da cultura humana e seus sentimentos ímpios que Rousseau (1978a, p. 395) se volta. Críticas lançadas à sociedade do século XVIII, a uma “sociedade de corte” organizada por critérios de exclusão e inclusão segundo a etiqueta, tratando-se de uma organização social extremamente voltada para uma exibição compulsória, performática, cujo interesse versava sobre os privilégios que poderiam ser adquiridos no sucessivo jogo das trocas sociais. Configurando-se, portanto, como a sociedade do luxo, do prazer, do requinte social por meio das manifestações da corte, observada por ângulos internos através de mecanismos cênicos de acentuação das hierarquias, expressas das instituições aos indivíduos, como observou Norbert Elias (2001). Sobre tal modo de vida e disposição da cultura, fica evidente a reprovação rousseauiniana nas palavras de Saint-Preux, quando conta a Júlia sobre sua estadia em Paris, cujas experiências são de entrega ao mundo dos prazeres e das quimeras:

Contudo, começo a sentir a embriaguez em que esta vida agitada e tumultuosa mergulha os que a levam e caio numa vertigem semelhante à de um homem diante de cujos olhos faz-se passar rapidamente uma multidão de objetos. Nenhum daqueles que me impressionam retém meu coração, mas todos perturbam e interrompem as afeições ao ponto de esquecer, por alguns instantes, o que sou e a quem pertenço. Cada dia, ao sair de casa, fecho meus sentimentos a chave para tomar outros que se adaptam às coisas frívolas que me esperam. Insensivelmente julgo e raciocino como ouço todo mundo julgar e raciocinar. [...]. Forçado a mudar assim a ordem de minhas afeições morais, forçado a dar valor a quimeras e a impor silêncio à natureza e à razão, vejo assim desfigurar este divino modelo que trago dentro de mim e que serviria, ao mesmo tempo, de objeto aos meus desejos e de regra às minhas ações, flutuo de capricho em capricho e, como meus gostos estão constantemente dominados pela opinião, não posso ter certeza, nem um dia único dia, daquilo de que gostarei no dia seguinte (Rousseau, 1994, p. 230-231).

Em um século no qual os desejos, o luxo, e os vícios são exacerbados, “sendo espelho de nossa civilização, o romance está continuamente incorporando novos ingredientes ao seu processo [...], por meio da ação dos personagens, de quem é requerido [que] sejam tão



inesgotáveis e complexas quanto reais” (Linhares, 1976, p. 88), tornou-se necessário, ao invés de expor máximas morais em discursos e tratados, investir em narrativas vivas, cujos personagens serão modelos virtuosos capazes de comover e seduzir seus leitores a vislumbrarem atitudes mais nobres e menos desonrosas. Contudo, a quem esteja se perguntando por quais motivos os personagens rousseauianos vão de uma pureza absoluta a atitudes decadentes, o autor das cartas responde: imaginemos que “Se vossa Heloísa tivesse sido sempre ajuizada, ela instruiria muito menos, pois a quem serviria de modelo? É nos séculos mais depravados que se amam as lições da mais perfeita moral” (Rousseau, 1994, p. 37). Nesse contexto, os personagens romancescos ilustrados por almas elevadas, devem também assemelhar-se em certo grau aos seus leitores, indivíduos solitários, que em algum momento se deixam seduzir pelos prazeres carnavais oferecidos a eles, mas também se sentirão seduzidos por atitudes virtuosas. Pois, [...] “é somente após ter deplorado seus erros que chegamos a apreciar suas virtudes” (Rousseau, 1994, p. 31).

Nesse sentido, *O Contrato Social*, em que é apresentada uma reforma política; *Júlia ou A Nova Heloísa*, em que é proposta uma reforma moral através da sensibilidade e o *Emílio*, em que é proposta uma reforma moral do indivíduo, são obras de um mesmo período, fazendo parte também de um só objetivo: após denunciados os efeitos e as causas das desigualdades, o filósofo apresenta possíveis alternativas, não para o mal já instalado no coração dos homens, mas possibilidades para evitar que tais erros sejam repetidos. Ou *Júlia* se desprende dessa interpretação, podendo o homem moderno ser curado de sua perversão?

Escrita quase ao mesmo tempo que o *Emílio* e do *Contrato social*, *A nova Heloísa* é publicada em 1761. “O sucesso da correspondência de Abelardo e Heloísa⁹ parece não ter esmorecido desde a sua aparição, e sua influência, aliada àquela dos heróides de Ovídio e dos manuais utilitários de modelos de cartas, está na base da constituição do romance epistolar [...]” (Prado, 2003, p. 31). Em linhas gerais, a obra propõe reflexões sobre a relação entre natureza, sociedade, moral e política a partir do drama burguês apresentado em uma coletânea de cartas, centrado no amor vivido por Júlia d'Etange, uma jovem de família aristocrata e seu preceptor, o humilde Saint-Preux, porém, esse relacionamento é desaprovado pelo pai da jovem, o Barão d'Etange, todos os personagens fictícios da pequena cidade de *Clarens*. Personagens que “não são franceses, pessoas cultas, acadêmicas, filósofas, mas

⁹ “O romance epistolar *A nova Heloísa* remonta à tradição das heroínas românticas inaugurada pela correspondência de Heloísa e Abelardo, datadas do século XII. De acordo com Hans Robert Jauss, a história de Abelardo e Heloísa ressurgiu na Europa em 1697, em uma tradução de Bussy-Rabutin depois de ser refundida mais de vinte e cinco vezes com outras histórias. Ainda que a veracidade da versão de Bussy-Rabutin seja duvidosa, a maneira como ela foi composta fascinou os leitores do século XVIII mais do que as tradicionais histórias de amor” Rebechi, João Vitor. Ética e Estética no romance *Júlia ou A nova Heloísa* de Jean-Jacques Rousseau. **Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, Vol. XII, nº 31, julho 2020, p.245-264 Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/10625>. Acesso em 18 de jul. 2021, p. 246.



provincianos, estrangeiros, solitários, jovens [...]” (Rousseau, 1994, p. 23). Protagonistas de uma trama que confronta sentimento, razão e virtude, o casal de amantes do romance revelam não só o retrato das paixões humanas, mas também, serão o quadro da própria sociedade idealizada por Rousseau, ao confluir conceitos e concepções elementares de seu pensamento.

“Mesmo *A nova Heloísa* sendo considerada a maior expressão do romance sentimental francês, a moral convencional do puritanismo não encontrou lugar e foi quase invertida. O romance que foi um *succès de scandale*” (Façanha, 2010, p. 285) agitou a sociedade parisiense¹⁰ com um discurso íntimo com o leitor, desenvolvido quase em um tom confessional, e abordando temas centrais e inusitados para o período como aborda por meio de temas como amor, amizade, virtude, desejo e traição. E mesmo “as cartas não [sendo] um convite a partilhar uma experiência erótica ou apaixonada” (De Man, 1996, p. 221) a exemplo de outros romances¹¹, gerou curiosidade em toda a Paris do século setecentos. A obra vendeu muitos exemplares e se tornou uma espécie de *Best-seller* da época. E assim, parece ter cumprido o objetivo de um romance em uma sociedade corrompida:

É exatamente isso. A que acrescentarei somente uma reflexão. Queixamo-nos de que os romances perturbam as cabeças: acredito. Ao mostrar sempre aos que os [leem] os pretensos encantos de uma condição que não é a sua, eles os seduzem, fazem-lhes desprezar sua condição e trocá-la imaginariamente por aquela que lhes fazem amar. Querendo ser o que não somos, chegamos a imaginar outra coisa do que somos e eis como somos loucos. Se os romances oferecessem a seus Leitores apenas descrições de coisas que os rodeiam, apenas deveres que podem cumprir, apenas prazeres de sua condição, os Romances não os tornariam loucos, torná-los-iam sábios. É preciso que os escritos feitos para os solitários falem a língua dos solitários: para instruí-los, é preciso que os afeiçoem à sua condição tornando-lhes agradável. Deve combater e destruir as máximas das grandes sociedades, devem mostrá-las falsas e desprezíveis, isto é, tais como são. Por todas essas razões, um Romance, se for [bem-feito], pelo menos se for útil, deve ser vaiado, odiado, caluniado pelas pessoas da moda, como um livro insípido, extravagante, ridículo; e eis, Senhor, como a loucura do mundo é a sabedoria (Rousseau, 1994, p. 34).

¹⁰ Nas palavras de Rousseau, é possível ver a recepção do romance pelos leitores: “Paris inteira estava impaciente pelo romance; as livrarias da rua de Saint Jacques e a do Palais-Royal estavam cheias de pessoas que queriam saber notícias do livro. Finalmente ele surgiu e seu sucesso, contra o comum, correspondeu à expectativa” (Rousseau, Jean-Jacques. **As Confissões**. Volume único. Tradução: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948, p. 495).

¹¹ Outra obra que teve grande repercussão na sociedade francesa do Século das Luzes foi o romance *Ligações perigosas*, publicado em 1782. Militar de carreira e grande apreciador d’*A nova Heloísa* de Rousseau, Pierre Choderlos de Laclos, “conta a história de um casal de sedutores cínicos - o Visconde de Valmont e a marquesa de Merteuil - e dos seus jogos manipuladores que levaram à perdição de ambos, não sem antes arrastar várias pessoas inocentes em sua derrocada”. Romance esse no qual, ao expressar “brilhantemente a polarização das relações eróticas na França revolucionária”, tornou-se “[...] um dos melhores romances epistolares de língua francesa [...]” além de ser um grande representante da “literatura libertina” (Maxime Rovere. Apresentação. Tradução: Andrea Maria Mello. Choderlos de Laclos. Da Educação das Mulheres. In: Maxime Rovere, (org.). **Arqueofeminismo: mulheres filósofas e filósofos feministas - século XVII-XVIII**. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019, p. 167).



Nesse sentido, apesar do discurso da *Nova Heloísa* ser “o discurso do amor, mas também da amizade, da sensibilidade que deseja comunicar-se aos seres humanos do universo” (Moretto, 1994, p. 11), o romance “desagradará as pessoas de gosto, o assunto alarmará as pessoas severas, todos os sentimentos não serão naturais para aqueles que não acreditam em virtudes. Deve desagradar aos devotos, aos libertinos, aos filósofos [...]” (Rousseau, 1994, p. 23).

Instalado com sua esposa Thérèse no Ermitage, pavilhão do parque da residência da Senhora d’Epinay, que o convidara, Rousseau, próximo da floresta de Montmorency, ao norte de Paris, desejou realizar uma reforma interna e externa. Desfazendo-se de todos os ornamentos da vida na cidade, decide viver em meio à natureza e a simplicidade da vida campestre (Moretto, 1994).

Desiludido com os valores de seu tempo e inspirado pela sensibilidade e lírica romanesca, o filósofo recorre ao mundo das quimeras. Starobinski (2011, p. 116-117) acentua que “*A Nova Heloísa*, em seu conjunto, aparece-nos como um sonho acordado, em que Rousseau cede ao apelo do imaginário da limpidez que não encontra no mundo real e na sociedade dos homens[...]”. E, “na impossibilidade de exorcizar os fantasmas que assombram sua imaginação[...]”, ou de outro modo, não podendo encontrar almas gloriosas no mundo real, “[...] Rousseau direciona a força ou a ação deles para o domínio da unidade e da universalidade” (Prado Junior, 2008, p. 192-193), colocando-se a criar um outro mundo imaginário, diz Moretto (1994, p. 13) “o romance do amor e da amizade, mas sobretudo do amor e da virtude [...]”:

Imaginava o amor e amizade, os dois ídolos de meu coração, sob as imagens mais deliciosas. Agradava-me orná-las com todos os encantos do sexo que sempre adorei. Imaginava duas amigas, e não dois amigos, porque se o exemplo é mais raro é também mais encantador. Dotei-as com características análogas, mas diferentes; com dois rostos, não perfeitos, mas ao meu gosto, que animavam a bondade e a sensibilidade. Uma era loura, a outra, morena; uma viva e a outra doce; uma prudente e a outra franca, mas duma franqueza tão comovente que a virtude parecia triunfar. Dei a uma delas um amante de quem a outra era a terna amiga e até mesmo alguma coisa mais; porém não admiti nem rivalidade, nem brigas, nem ciúmes, porque todo sentimento penoso me é difícil de imaginar e porque não queria empanar aquele risonho quadro com nenhuma das coisas que degradam a natureza. Enamorado de meus dois modelos encantadores identifiquei-me com o amante e o amigo [Saint-Preux] tanto quanto me era possível; porém eu o criei amável e jovem, dando-lhe, além disso, as virtudes e os defeitos que em mim reconhecia (Rousseau, 1948, p. 390).

“Obra de espontaneidade e reflexão, *A Nova Heloísa* é ao mesmo tempo o fruto de uma crise e a ocasião de uma retomada crítica. O romance nasce de uma espécie de extravio [...]” (Prado Junior, 2008, p. 191), no qual Rousseau revela ter nascido de um devaneio inocente, que



deixa de ser um tormento imaginativo, para se tornar um ato de reflexão e de “instrução moral”¹².

Outra característica marcante do romance é o seu juízo valorativo às tradições da sociedade do Antigo regime que ganham um novo sentido na obra. Assim como Teresa, [...] “moça bonita [,] mas pobre e sem nobreza, não pode aspirar a um casamento” com o conde (Ribeiro, 2011, p. 02), Júlia também não poderia casar-se com o seu humilde preceptor, por ele ser de uma classe social “inferior”. Como informa o Barão d’Etange:

Sei que fantasia indigna de uma moça [bem-nascida] alimentais no fundo de vosso coração. É tempo de sacrificar ao dever e à honestidade uma paixão vergonhosa que vos desonra e que somente satisfareis a expensas de minha vida. Ouvi por sua vez o que a honra de um pai e a vossa exigem de vós e julgai vós mesma (Rousseau, 1994, p. 308).

Na terceira parte da obra, carta XVIII, Júlia é confrontada pelo pai. Figurando como a consciência racional – ou como a consciência moral da tradição do Antigo regime que agregara ao casamento por interesse um valor maior do que a um casamento por amor¹³ –, o Barão impõe à filha um conflito entre as satisfações da paixão e o cumprimento do dever para com a sua família. Na Tragédia *A morte de Lucrecia*, a personagem central também tem sua consciência atormentada pelo conflito moderno da escolha entre o amor ou a virtude. Mas, na *nova Heloísa*, Rousseau acaba por inovar política e epistemologicamente, ao coincidir amor físico e amor

¹² Acerca disso, Starobinski expõe: “como são preferíveis as visões em que criaturas se oferecem a ele! A alegria que com elas experimenta não é tão real quanto em presença de um ser de carne? [...] Jean-Jacques pode permanecer imóvel, tudo se oferece a ele, nada deve ser conquistado com muito empenho. Pois, sob sua forma imaginária, a conquista amorosa, as infelicidades, as separações não são nada além de imagens oferecidas de dons miraculosos. De resto, as satisfações com que sonha nem sempre são posses; são também recusas e sacrifícios, pois nada é mais delicioso que a emoção de um coração que renuncia por virtude, e a frustração imaginária pode fazer correr suavíssimas lágrimas. Ocorrerá então, nesses sonhos diurnos, que Rousseau veja duas “encantadoras primas” [...] lancem-se em seus braços, mas ele saberá virtuosamente afastar-se de ambas...” (Starobinski, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 229-230).

¹³ Inversão cultural da qual Rousseau, apesar de não renunciar, faz duras críticas. No testemunho do amante à sua amada, Sant-Preux denuncia: “Parece que toda a ordem dos sentimentos naturais esteja aqui invertida. Nela o coração não forma nenhum elo e as moças não têm permissão de tê-lo. Este direito somente é reservado às mulheres casadas e da escolha não exclui ninguém, a não ser seus maridos. Seria preferível que uma mãe tivesse vinte amantes a que sua filha tivesse um único. O adultério não revolta. Nele nada se encontra que seja contrário à conveniência; os Romanos mais atraentes, os que todo mundo lê para instruí-los, estão cheios de adultério e a desordem é a mais censurável logo que se unir à infelicidade. Ó Júlia! Uma mulher que não temeu manchar cem vezes o leito conjugal ousaria, com uma boca impura, acusar nossos castos amores e condenar a união de dois corações sinceros que nunca souberam faltar à infidelidade. Dir-te-ia que em Paris o casamento não tem a mesma natureza que tem em todos os outros lugares. É um sacramento, ao que pretendem, a esse sacramento não tem a força dos menores contratos civis: parece ser apenas o acordo de duas pessoas livres que concordam em morar juntas, em usar o mesmo nome [ou na verdade, a esposa usar o sobrenome de seu marido?], em reconhecer os mesmos filhos, mas que não possuem, quanto mais, nenhuma espécie de direito uma sobre a outra [...]” (Rousseau, Jean-Jacques. Carta XXI da Segunda Parte. In: **Júlia ou A Nova Heloísa**: cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes. Tradução: Fulvia M. L. Moretto. São Paulo, Campinas: Hucitec, 1994, p. 243-244).



moral: [...] “no romance, o tema tem uma dimensão inesperada para a sociedade do século XVIII. Em primeiro lugar, a união do amor físico e do amor espiritual [...], [havendo ainda] “uma nova construção no amor-paixão-ternura” (Moretto, 1994, p. 18). Em sua descrição a um dos encontros do apaixonado Saint-Preux com sua amada Júlia, o filósofo descreve¹⁴:

Ao aproximar-se do bosquezinho percebi, não sem uma emoção secreta, vossos sinais de convivência, vossos sorrisos mútuos e o colorido de tuas faces tomar um novo brilho. Ao entrar nele, vi com surpresa tua prima aproxima-se de mim e com um ar agradavelmente suplicante, pedir-me um beijo. Sem nada compreender desse mistério, beijei essa encantadora amiga e, por mais amável, por mais atraente que ela seja, nunca compreendi melhor que as sensações nada mais são do que aquilo que o coração as faz ser. Mas que me aconteceu após um instante, quando senti a mão me tremer... um doce estremecimento... tua boca de rosas... a boca de Júlia pousar-se, comprimir-se sobre a minha e meu corpo em teus braços? Não, o fogo do céu não mais é vivo nem mais rápido do que o que veio incendiar-me no mesmo instante. Todas as partes do meu ser reuniram-se sob esse toque delicioso. O fogo exalava-se, com os nossos suspiros, de nossos lábios ardentes e meu coração expirava sob o peso da volúpia... quando, de repente, vi-te empalidecer, fechar teus belos olhos, apoiar-se em tua prima e cair desfalecida. Assim, o medo extinguiu o meu prazer e minha felicidade foi um relâmpago” (Rousseau, 1994. p. 71).

O romance é composto por alguns personagens principais: o Barão d’Etange, a sua esposa e mãe de Júlia, a Sra. d’Etange, Saint-Preux – o amante, o amor e o amigo –, Júlia – protagonista que vai se fortalecendo ao longo da trama – e Clara – a prima de Júlia e fiel confidente – Milorde Eduardo – o inglês amigo do casal – o Sr. Wolmar – marido e companheiro de Júlia – e, se assim quisermos considerar, Fanchon Anet, governanta de Henriqueta e Marcelino, filhos do casal Wolmar. Todos são personagens fictícios, todavia, os três amigos e confidentes, são pintados pelo autor como “seres de exceção, de alta generosidade e muito longe estão do homem comum e de suas intrigas. Têm eles uma grandeza e uma elevação [...]” (Moretto, 1994, p. 13), mas também uma singular simplicidade.

Dividido em seis partes, o romance é um sistema metafórico. “Como todos os sistemas metafóricos, a primeira [metade] de *A nova Heloísa* (Livros 1 a 3) consiste em uma cadeia de substituições [...]” (De Man, 1996, p. 240) que revela uma parte da vida da Júlia d’Etange, antes desta se tornar “a senhora de Wolmar”, a “nova Heloísa”.

¹⁴ Seguindo a tradição social de seus contemporâneos, Rousseau faz acontecer o encontro entre os amantes Júlia e Saint-Preux no jardim fechado, lugar de intimidade, cuja função social na época, era justamente essa: a manifestação do amor e da amizade, é o que salienta Ranum “Se ao longo dos séculos XVII e XVIII o casamento por amor e por amizade pouco a pouco substituiu o casamento por interesse e por dinheiro, é no jardim que esse amor se expressa e isto está registrado nos retratos de jovens casais, sozinhos ou com os filhos” (Ranum, Orest. Os refúgios da intimidade. In: Chartier, Roger (org.). **História da vida privada: Da Renascença ao Século das Luzes**. 3. Direção de Philippe Ariès e Georges Duby. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009, p. 218).



As seis partes que compõem a *Nova Heloísa* podem ser divididas em dois grandes blocos. No primeiro, a história de amor dos dois jovens heróis nos é apresentada como um drama, no qual o idílico do sentimento puro – ecos da *Astréia* ou da poesia de Petrarca acaba se encarregando com a intensidade da tragédia riciniana. Apesar dos repentes líricos e das digressões didáticas de certas cartas, uma curva dramática ainda sustenta a narrativa, desde a primeira carta, em que St.-Preux se declara à sua amada, crescendo na paixão compartilhada até o momento da entrega, seguindo-se o arrependimento, a oposição paterna, o afastamento dos amantes, até as últimas cartas da terceira parte, em que o desenlace se precipita: a morte da mãe, o casamento de Júlia e a partida de St.-Preux para uma longa viagem ao redor do mundo” (Prado, 2003, p. 28).

A filha, a distinta amiga, a aluna honrosa, a bela amada, a amante culpada, a mulher sensata, a nobre esposa, a mãe dedicada, a amante arrependida são representações que acompanham a personagem principal ao longo das Cartas, mostrando o encadeamento dramático de acontecimentos conflituosos que ocorre na trama. Acontecimentos, que são divididos em duas grandes partes, mostrando a vida de uma filha sob a responsabilidade de seus pais que acaba se entregando de corpo e alma ao seu grande amor “Júlia! Minha encantadora Júlia! Vejo-te, sinto-te em toda parte, respiro-te com o ar que respiraste, penetra em toda a minha



substância; como tua morada é ardente e dolorosa para mim! [...] Que fazer doravante de uma juventude insípida da qual esgotamos todas as delícias?” (Rousseau, 1994, p. 140). Contudo, Raquel Prado alerta (2003, p. 29):

Tudo poderia terminar aí. Mas, na segunda metade do romance, nossos jovens heróis vão ainda confrontar-se com seu amor, mediados agora pelo ideal virtuoso da comunidade de Clarens, onde Júlia e seu marido Wolmar conduzem a vida laboriosa de seus agregados entre os rígidos preceitos e as alegrias inocentes das festas coletivas. Enquanto, na primeira metade, o amor-paixão de St.-Preux aparecia como alienante, angústia que dilacera Júlia, incapaz de conciliar seus sentimentos pelo amante com o dever para com sua família, a união dos dois esposos aparece na segunda como uma demonstração, esta segunda metade não tem o vigor dramático da primeira e a narrativa ora se paralisa em tratados de economia doméstica, aburguesamento do vício descritivo da utopia clássica, ora se eleva em grandes cantos elegíacos – quando não se perde em episódios secundários, em Roma ou em Genebra, que prejudicam ainda mais a unidade do romance.

Em resumo, voltando-se sobre si mesma e consultando sua interioridade após o pedido de seu pai, a jovem considera ser mais sensato cumprir a responsabilidade de sua família para com o seu pretendente e casar-se com o amigo do Barão d’Etange. Isso posto, o desfecho do amor entre amigos amantes ganha novos contornos e tensões na jornada de clausura e abertura para um novo mundo. “Julie e Saint-Preux, criaturas perfeitas da imaginação criadora de Rousseau [...]”, representam o grau mais alto das virtudes, que no transcurso da segunda parte da obra, “[...]tiram sua força não da expressão singular de uma subjetividade ferida, mas da revelação arquetípica de uma nova ordem de valores universal, capaz de congrega toda a comunidade: no contato com Julie, todos se tornam Julie (Prado, 2003, p. 89), ou seja, a *Nova Heloísa* de Rousseau funciona como mediação entre natureza e cultura.

REFERÊNCIAS

ALVES, Vital Francisco Celestino. Rousseau e a virtude cívica na república. **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, volume 16, número 1, p. 71-84, agosto de 2019.

REBECHI, João Vitor. Ética e Estética no romance *Júlia ou A nova Heloísa* de Jean-Jacques Rousseau. **Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, Vol. XII, nº 31, julho 2020, p.245-264 Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/10625>. Acesso em 18 de jul. 2021.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade de corte**: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Poética e Estética em Rousseau**: corrupção do gosto, degeneração e mimeses das paixões. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Departamento de Filosofia, São Paulo, 2010.



LINHARES, Temístocles. **Introdução ao mundo do romance**. São Paulo: Quíron; Brasília, INL, 1976.

MATOS, Franklin de. **O filósofo e o Comediante**: Ensaios sobre literatura e Filosofia na Ilustração. Prefácio de Bento Prado Júnior. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

MAXIME ROVERE. Apresentação. Tradução: Andrea Maria Mello. Choderlos de Laclos. Da Educação das Mulheres. *In*: Maxime Rovere, (org.). **Arqueofeminismo**: mulheres filósofas e filósofos feministas - século XVII-XVIII. Tradução: Andrea Maria Mello, Camila Lima de Oliveira, Pedro Muniz, Viviana Ribeiro e Yasmim Haddad. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

MORETTO, Fulvia M. L. Introdução. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou A Nova Heloísa**: cartas de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes. Tradução: Fulvia M. L. Moretto. São Paulo, Campinas: Hucitec, 1994.

PIMENTA, Pedro Paulo. Strauss Lévi-, Rousseau e o fim da filosofia. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, **Ponto Urbe**, v.15, 2014. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/2428>. Acesso em 03 jan. 2022.

RANUM, Orest. Os refúgios da intimidade. *In*: Chartier, Roger (org.). **História da vida privada**: Da Renascença ao Século das Luzes. 3. Direção de Philippe Ariès e Georges Duby. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

RIBEIRO, Renato Janine. Prefácio. *In*: Anônimo do Século XVIII. **Teresa Filósofa**. Tradução: Maria Carlota Carvalho Gomes. Porto Alegre: L&PM Editores, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões**. Volume único. Tradução: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução: Lourdes Santo Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou A Nova Heloísa**: Cartas de dois amantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. Campinas, SP: Hucitec, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Textos autobiográficos e outros escritos**. Tradução, introdução e notas: Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: UNESP, 2009.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.



ROUSSEAU E O LUXO: COMODIDADE E OSTENTAÇÃO

Breno Bertoldo Dalla Zen¹

Doutorando em Filosofia – UCS

bbdzen@ucs.br

UCS/Prosuc/CAPEs

RESUMO: Jean-Jacques Rousseau propôs um rompimento à apologia iluminista ao tratar o luxo não como propulsor do progresso das ciências, das artes e do comércio, mas como mecanismo de desnaturação e perpetuação da desigualdade social. Em um contexto intelectual no qual Mandeville, Voltaire e os enciclopedistas celebravam a superfluidez como estímulo à indústria e ao refinamento dos costumes, o genebrino identificou no luxo o sintoma mais agudo da degeneração moral e política das sociedades modernas. O presente artigo analisa a querela do luxo no século XVIII, e defende que a crítica rousseauiana oferece uma contribuição antropológica fundamental para pensar a articulação entre propriedade privada, busca por reconhecimento e alienação social. Ao distinguir o luxo em sua dimensão interna, como exigência por comodidade e prazer privado, e externa, como ostentação mediada pelo *amour-propre* e pelo desejo de distinção, Rousseau revela que a superfluidez torna os indivíduos dependentes do olhar alheio, aprofundando noções relativas à sujeição entre cidadãos, mascarando a violência dos costumes ocidentais sob o véu da presumida “civilização”. Por meio do contraste com os apologistas do luxo, o argumento rousseauiano demonstra que o luxo opera como um elo entre desigualdade material e moral. A dependência gerada pelo luxo não apenas corrompe a virtude cívica, mas também institucionaliza a competição por distinção, como se este fosse um princípio organizador da vida social, tornando os homens como que escravos uns dos outros. Sugerimos, portanto, que a crítica rousseauiana ao luxo busca desmontar falsas promessas emancipatórias do consumo, e ao expor os mecanismos pelos quais o desejo por reconhecimento se converte em instrumento de dominação.

Palavras-chave: Rousseau; Luxo; Comodidade; Ostentação.

1. INTRODUÇÃO

O problema filosófico que buscamos averiguar parte de provocações realizadas na obra de Rousseau, e está relacionado à discussão da manifestação do luxo nos costumes humanos. Sugerimos, aqui, que a crítica rousseauiana dá abertura para um vislumbre do perfil etnocêntrico que é instaurado na cultura ocidental, e que a partir do luxo teríamos um prolífico ponto de vista acerca da questão, tanto a partir de autores que lhe fazem apologia quanto pelas críticas instauradas no ideário rousseauiano.

Para Rousseau, a jornada humana é uma história de degeneração dos costumes, e não de aprimoramento. O progresso cultural galgado pelo ocidente estaria tomado por excessos: junto do luxo e do refinamento do gosto, do avanço das ciências, das artes e do comércio, as sociedades europeias teriam provado o avanço da desigualdade e dos governos despóticos, da submissão política, da perda da liberdade, de vícios relacionados aos interesses individuais.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.



Esta visão distingue radicalmente Rousseau de seus contemporâneos: na Europa do Século XVIII, o movimento iluminista vivia um momento de fruição, de grande determinação entre os intelectuais, que estavam a exaltar a expansão dos conhecimentos humanos e de um suposto domínio sobre a natureza; desde as Grandes Navegações, o comércio era celebrado como um real aprimoramento dos negócios, o que permitia que as nações se tornassem mais ricas e o povo, presumidamente livre – mesmo que muitas vezes às expensas de outros povos, vítimas do espólio e da colonização².

No século XVIII, tornou-se bastante presente entre homens das letras a opinião de que o luxo seria necessário para o pleno desenvolvimento das artes, e que ele teria o poder de fortalecer as nações, sendo também produto do avanço da indústria e do comércio. Talvez possamos dizer que as apologias mais expressivas em relação ao luxo estejam na obra de Bernard Mandeville e Voltaire, além de muito presente nos textos da *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert, e de ter sido abordada de maneira muito contundente por David Hume. Entretanto, havia uma minoria de intelectuais contrária a este viés apologético, sendo Rousseau o seu principal representante.

Este antagonismo ficou conhecido como *querela do luxo*, momento em que nações europeias experimentavam os efeitos de um suposto salto gradual no que se refere à qualidade da vida, ao conforto e à abundância, mas que também ocasionou em uma diferenciação ainda maior na vida de cidadãos ricos e pobres. Ora, a suposição de que mobilidade econômica e liberdade individual pudessem ter alguma relação abriu uma série de discussões sobre as vantagens e desvantagens do luxo; isto é, se haveriam limites entre o que é benéfico e o que é pernicioso, e se a noção de que há um suposto “refinamento de satisfações” proporcionado pelo luxo teria garantido impressões mais apuradas ou se teria criado um ambiente de dependência das aparências e de exclusão social.

Ora, é Rousseau que sublinha um problema essencial, que estaria sendo desconsiderado por seus contemporâneos, a desigualdade, efeito direto do luxo. Não se trata de um problema inteiramente novo: questões como esta são discutidas desde a Antiguidade³. Mas é essencial

² Em seu Contrato social, Rousseau posiciona-se sumariamente contra a escravidão dos homens: “em qualquer sentido que consideremos as coisas, o direito de escravidão é nulo, não só por ser ilegítimo, mas por ser absurdo e nada significar. Essas palavras, escravidão e direito, são contraditórias, excluem-se de forma mútua” (ROUSSEAU, 2020, p. 515). Entretanto, por toda a obra rousseauiana não há pronunciamentos claros sobre processos específicos de colonização de sua época, como as empreitadas coloniais no Haiti ou nas Américas – embora seja importante também afirmar que o modelo de virtude que é prescrito pelo autor como o mais adequado para a vida em sociedade está entre os espartanos e os ameríndios, sociedades muito distintas, mas que mantêm um senso de comunidade admirado por Rousseau.

³ Tal é a mais conhecida característica de Esparta durante a administração de Licurgo, conforme é descrito por Plutarco, autor que muito influenciou as concepções rousseauianas: “de modo a expulsar a insolência, a inveja, a



que sublinhemos que o luxo é visto pelo autor não apenas como mera superfluidez, mas como “o pior de todos os males” (2020, p. 260), sintoma da mais profunda degeneração social e moral das sociedades humanas, algo que teria selado o dramático afastamento do homem e de sua natureza.

2. A QUERELA DO LUXO

Nascido da instauração da propriedade privada e da necessidade de distinção social, o luxo teria tramado a consolidação de um viés comparativo na formação identitária do ser humano, tornando-o dependente dos demais. Esta mudança, de cunho social, é tratada por Rousseau a partir do conceito de *amour-propre*, um sentimento relacional, que versa sobre a busca por distinção a partir daquilo que é aparente. Desta perspectiva, o luxo teria comprometido para sempre noções como felicidade, satisfação, autonomia e autenticidade.

Por outro lado, grande parte dos pensadores dos setecentos vêem a questão de maneira bastante distinta da de Rousseau; de modo geral, é mais comum a sugestão de que o luxo teria contribuído para a emancipação do indivíduo, e o progresso das nações⁴. Vejamos o exemplo de Mandeville, a partir do texto de Berg e Eger em *Luxury in the eighteenth century*:

Bernard Mandeville, médico e ensaísta de vasta abrangência social e política, um holandês erradicado em Londres, provocou um ponto de virada na discussão sobre o luxo. Ele aceitava as tradicionais associações do luxo com o vício, mas em contraste com ativistas morais e religiosos que menosprezam a influência do luxo, assim como diversos intelectuais e pensadores políticos que buscavam definir o cidadão virtuoso. Além disso, desafiou as fronteiras do que é luxo e do que é necessidade. (Berg e Eger, 2003, p. 10, tradução nossa)

Mandeville (2017) sugere que sem luxo a sociedade poderia até subsistir, mas que só poderia se desenvolver plenamente se explorasse a esfera da superfluidez, estimulando o desenvolvimento de costumes mais delicados – isto é, mais refinados – que, por constituir o que ele presumia se tratar de certa elevação de consideração, também implicaria no aperfeiçoamento de noções ético-epistemológicas, que por si só supostamente poderiam legitimar a exigência de maior conforto. Em consequência dessas noções, o vício particular é visto como um provável recurso de desenvolvimento social – justamente porque, antes disso, ele implicaria na promoção da consideração individual sobre os desejos e prazeres privados. Em outras palavras, o cidadão

maldade, o luxo e as duas mais antigas e maiores doenças de uma constituição, a riqueza e a pobreza, Licurgo convenceu os cidadãos a colocar em comum toda a terra, para assim fazer uma nova redistribuição de modo a todos viverem em condições iguais e com a mesma porção de propriedade para a subsistência de cada um, pelo que não desejariam nada mais do que ser os primeiros na virtude” (Plutarco, 2025, p. 55).

⁴ Como é esclarecido por Monzani em *Desejo e prazer na idade moderna* (2011).



moderno estaria se mostrando capaz de atingir padrões superiores de consideração, elevando seus padrões de gosto – distintamente de povos vistos como “selvagens” e “bárbaros”, de “gosto grosseiro” e “pouco capazes de considerações refinadas”. O luxo teria, por consequência, o poder de fortalecer as nações, sendo também produto do avanço da indústria e do comércio, uma vez que o indivíduo moderno teria criado condições que poderiam ser replicadas enquanto modelo de civilização.

Tal perspectiva se estende entre as ideias de teóricos importantes do período, como Voltaire, Hume e Montesquieu. Também é expressa com certa ênfase na *Encyclopédie* de Diderot e d’Alembert⁵. Compreensões favoráveis ao luxo foram endossadas pelas elites da época, e com a ascensão do liberalismo, permitiu-se que nos séculos seguintes se desenvolvessem movimentos globais que se apropriaram da busca pelo supérfluo, do desejo individual por reconhecimento, da apropriação do luxo como ferramenta de realização particular.

Como dissemos anteriormente, Rousseau vai por outro caminho. Ao contrário de emancipação, sua perspectiva sugere que essa busca por distinção seja um agente da desigualdade crescente. Contrária à natureza, a condição que garante a existência de pobres e ricos difere drasticamente da autossuficiência e da abundância que a natureza um dia teria nos garantido, ou mesmo no que se refere às sociedades iniciadas – povoados pequenos sem Estado, onde se encontram poucos sinais de desigualdade material ou moral – e poucos sinais de luxo.

No lugar comum do pensamento moderno, o luxo é visto como instância de emancipação individual: a distinção de um indivíduo em relação a outro é vista como expressão de liberdade, bem como querem os teóricos do liberalismo. Rousseau, distintamente desses apologistas – que não ignoravam totalmente o tema da desigualdade, embora não o tratassem como problema central –, não culpava apenas os governantes pela grande diferença de bens que havia entre cidadãos ricos e pobres. Ele também culpava os ricos:

O luxo nutre cem pobres em nossas cidades e faz perecer cem mil em nossos campos. O dinheiro que circula entre as mãos dos ricos e dos artesãos para prover suas superfluidades é perdido para a subsistência do lavrador, e este não tem roupa porque os outros precisam de galões. (...). É preciso molhos em nossa cozinha, eis porque tantos doentes não têm caldo. É preciso licores em nossas mesas, eis porque o camponês só bebe água. É preciso pó em nossas perucas, eis porque tantos pobres não têm pão. (Rousseau, 2020, p. 114)

⁵ No verbete da *Encyclopédie* dedicado ao luxo, nos chama atenção a passagem escrita por Saint-Lambert, onde se afirma: “é preciso que haja luxo, e que esse luxo sempre cresça para fazer avançar as artes, a indústria, o comércio e para conduzir as nações a esse ponto de maturidade” (In: Diderot, D’Alembert, 2015, p. 89). A *Encyclopédie* carrega posição semelhante em verbetes como *Civilité*, *Politesse*, *Affabilité*, de Jaucourt, *Étiquette*, de Duclos, e *Décence*, de Diderot (2015).



E mais que um fator de imoralidade, Rousseau sugere, no parágrafo de encerramento do *Discurso sobre a desigualdade*, que o desejo pelo luxo e seus efeitos também são contrários à própria natureza humana:

É manifestamente contra a lei da natureza, seja qual for a maneira como ela é definida (...) que poucas pessoas fariam-se de superfluos enquanto para a multidão esfomeada falte o essencial. (Rousseau, 2020, p. 243)

Nesse contexto, o superfluo está diretamente associado à desigualdade, e por impor condições distintas de dignidade a indivíduos que por natureza seriam livres e auto suficientes, tomar o luxo como elemento de emancipação se torna algo amplamente contraditório, uma vez que o luxo se expressa pelo aparente, ou seja, pelo que é tomado pela percepção do outro. Faz despertar uma externalidade que nos obriga a viver *fora de nós mesmos*, condição que na perspectiva rousseauiana representa uma condição de subserviência, se aproximando da condição de escravidão⁶.

A *querela do luxo*, portanto, revela que para os enciclopedistas o luxo reservaria potenciais relacionados ao progresso e à evolução social, algo que corrobora diretamente com os ímpetos do liberalismo e com o contexto da modernidade. Rousseau, por sua vez, por considerar o luxo um pressuposto para a alienação do indivíduo, também encara-o como parte integrante do processo de corrupção das sociedades.

3. ENTRE COMODIDADE E OSTENTAÇÃO

No *Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo*, Rousseau faz uma importante distinção referente às ciências e às letras na formação do caráter humano. Segundo o autor, tais artes teriam “dado a nossos vícios um aspecto agradável, um certo ar de honestidade que nos impede de distinguir-lhes o horror” (Rousseau, 1973, p. 428). Ora, os europeus nunca deixaram de se impressionar com costumes de outros povos, que consideravam selvagens e desajustados, configurando-os como cruéis e inferiores; entretanto, quanto a seus próprios costumes, estes pareciam estar sempre bem guardados sob a figura do civilizado, daquele que bem delibera, e que portanto não reconhece os próprios vícios.

Isso nos remete diretamente à afirmação de Michel de Montaigne no ensaio *Dos canibais*, onde este autor trata dos costumes dos indígenas tupinambá, e da recepção vexatória dos europeus em relação aos rituais de prática canibais, imediatamente compreendidos como

⁶ De acordo com Neuhouser em *Rousseau's theodicy of self-love*, a identificação dos vícios procede conjuntamente à desigualdade, em quatro pontos: o aprimoramento de métodos que possibilitam a produção de excedentes, a expansão da divisão de trabalho a partir da agricultura e da metalurgia, a instituição da propriedade privada e a extensão da diferenciação de indivíduos no que diz respeito a seu caráter e aos bens que eles possuem (Neuhouser, 2013, p. 120).



atividades imediatas de crueldade, que não possuíam qualquer sentido, às quais nações civilizadas jamais praticariam, por supostamente serem bem esclarecidas moralmente. Montaigne, por sua vez, faz uma comparação que nos parece interessante: ao observar a forma como os europeus vislumbravam os modos dos povos tupinambá, configurando-os como absurdos e cruéis, Montaigne (2005, p. 199) afirma: “não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, desde que isso não nos leve à cegueira acerca dos nossos”.

A ironia do autor nos parece bastante clara, uma vez que seria necessário que aqueles que se sensibilizam com supostos atos de crueldade desses povos pudessem notar que, ao seu redor, ocorriam certas práticas que, segundo Montaigne, seriam ainda mais cruéis. Entretanto, o véu da normatividade impedia que qualquer europeu pudesse compreender tal prática como atos de barbaridade e selvageria:

Estimo que seja pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave do que assar e comer um homem previamente executado. (Montaigne, 2005, p. 199)

Nessa passagem, Montaigne denuncia a dissimulação contida no olhar etnocêntrico, que condena a alteridade enquanto absolve a própria barbárie sob o rótulo de “civilização”. Rousseau procura se posicionar em um movimento análogo, porém deslocando o foco da crueldade física para a violência moral, presente nos costumes. Se para Montaigne o europeu não se reconhece como bárbaro (por torturar em nome da fé ou da presumida justiça, no caso do exemplo citado), para Rousseau o europeu não se reconhece como corrompido por ostentar supérfluos, mesmo que o essencial falte à multidão. Em ambos os autores, a autoproclamação como “civilizado” funciona como um véu epistemológico que impede a percepção da própria degradação.

O exemplo de Montaigne nos faz questionar a normatividade promovida pelos costumes de uns e de outros. Ele nos faz pensar, retornando ao tema central do luxo, que Rousseau tinha alguma razão ao sugerir que o intelectualismo teria promovido certa cegueira a respeito dos costumes europeus, como se qualquer ato de crueldade teria sido extinguido em nações que teriam alcançado o nível civilizatório presumido pelos ocidentais.

Ora, as ciências e as artes promoveram, de fato, um senso de “civilização”. Entretanto, Rousseau sugere que esta consideração faz com que caiamos em juízos enganosos acerca dos costumes ocidentais e, diante disso, é importante entendermos que o luxo é um conceito norteador para que possamos compreender os efeitos deste engano. Vejamos a afirmação do autor:



O gosto pelas letras anuncia sempre, num povo, um começo de corrupção que rapidamente se acelera, porquanto um tal gosto só pode nascer, no seio duma nação, de duas fontes más, que o estudo de sua parte entretém e mantém: a ociosidade e o desejo de distinguir-se. (Rousseau, 1973, p. 429)

A partir desta passagem, presumimos o seguinte: o luxo, quando presente em nossos modos, se manifesta por meio de duas vias: uma via interna, que diz a respeito do indivíduo e de sua exigência por comodidade, daquilo que lhe proporciona prazer e conforto, e uma via externa, onde o indivíduo se apropria de uma condição abastada por razões ostentatórias, ou seja, para que seja bem reconhecido por outros, e que com esse reconhecimento possa adquirir certa superioridade.

Essa distinção encontra ecos na própria obra rousseauiana. Embora ele próprio não utilize os termos “comodidade” e “ostentação”, a crítica à ociosidade remete ao prazer privado e ao conforto que afastam o cidadão das virtudes públicas, enquanto o desejo de distinguir-se aponta para a dimensão relacional (e também competitiva) do luxo. No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau associa (2020, p. 232) o supérfluo à vaidade e ao *amour-propre* – dimensões que dependem exclusivamente do olhar do outro. Já no *Emílio* (2022), a condenação do luxo aparece vinculada à artificialidade das necessidades, ou seja, ao conforto desnecessário que corrompe a autossuficiência. Ao desenvolver faculdades⁷ que flertam com o supérfluo, ele mais perde do que ganha: “o homem é muito forte quando se contenta em ser o que é; é muito fraco quando quer se elevar acima da humanidade. Não penseis, porém, que ao ampliar vossas faculdades, ampliarei vossas forças: vós as diminuís” (Rousseau, 2022, p. 69). E, para além de outros animais, se encaminha, por vontade própria para o reino do supérfluo: “só o homem possui faculdades supérfluas. Não é estranho que esse supérfluo seja o instrumento de sua miséria?” (Rousseau, 2022, p. 69).

Rousseau condena, portanto, a ociosidade e o desejo de distinguir-se como as duas fontes da corrupção que o luxo, por sua vez, aprofunda. Diante disso, os argumentos sustentados pelos contemporâneos do autor, pautados pela defesa do livre comércio e do progresso nas nações se perdem em meio à força da desigualdade e da competitividade.

O luxo é um remédio muito pior do que o mal que ele pretende sanar, ou, antes, é ele próprio o pior de todos os males, em qualquer Estado, grande ou pequeno. Para sustentar as multidões de criados e de miseráveis que ele produz, oprime e arruína o lavrador e o cidadão” (Rousseau, 2020, p. 260)

⁷ Isto é, por meio da *perfectibilidade*, neologismo criado pelo autor para designar a faculdade que permite que o ser humano vá além do que lhe é originalmente necessário (Rousseau, 2020, p. 172).



A busca principal de Rousseau não está em condenar o luxo em si mesmo, conceituá-lo em suas variações possíveis, até mesmo por saber que o mesmo pode ser tratado como algo amplamente relativo – concepção que fora sugerida tanto por Rousseau quanto por seus detratores⁸. Mais que isso, o autor buscava pensar nos efeitos do luxo diante dos costumes, e como ele pode se relacionar com noções como identidade, felicidade e realização.

Nas *Considerações sobre a Polônia e sua reforma projetada*, o genebrino traz um indício bastante claro daquilo que ele presume ser o mais benéfico para uma sociedade, corroborando tudo que ele havia desenvolvido anteriormente, nos *Discursos* e também no *Contrato Social*:

É preciso manter, restabelecer entre vós costumes simples, gostos sadios, um espírito marcial sem ambição; formar almas corajosas e desinteressadas; fazer com que vossos povos se dediquem à agricultura e às artes necessárias para a vida; tornar o dinheiro desprezível, e, se possível inútil; buscar e encontrar, para realizar grandes coisas, móveis mais poderosos e mais confiáveis. (Rousseau, 2017, p. 246)

Ao referir-se às “artes necessárias para a vida”, o que Rousseau justamente quer dizer, portanto, é que a esfera das superfluidades deve ser erradicada para que uma sociedade possa alcançar grandes realizações.

4. CONCLUSÃO

A crítica rousseauniana ao luxo fornece uma problematização a respeito dos mecanismos que transformam a busca por bem-estar em instrumento de alienação. Ao vincular o luxo ao *amour-propre* – isto é, o desejo de reconhecimento mediado pelo olhar alheio –, Rousseau demonstra que a comodidade e a ostentação, embora aparentem ser expressões de liberdade individual, são, na verdade, sintomas de uma sociedade estruturada na desigualdade. O luxo é o operador que conecta a propriedade privada (desigualdade material) ao reconhecimento social (desigualdade moral), tornando a desnaturação um processo retroalimentado pela competição por distinção.

O legado de Rousseau, portanto, não reside em uma solução nostálgica ou num retorno à primitividade, mas em um aparato crítico para desmontar as ilusões emancipatórias do luxo em seu viés econômico e social. Ao mostrar que o luxo aprofunda a dependência – fazendo o homem viver fora de si –, o genebrino antecipa problemas centrais das sociedades de consumo,

⁸ Em sua *Fábula das abelhas*, Mandeville afirma que “se nos apartarmos de chamar de luxo tudo o que não é absolutamente necessário para manter um homem vivo, então não existe luxo; pois, se são inúmeras as carências dos homens, então o que nos supre não tem limites; o que certo tipo de gente chama de supérfluo será considerado indispensável pelos de qualidade superior” (Mandeville, 2017, p. 116). É interessante observar que o autor aproveita o parágrafo para se prestar a um juízo de valor referente à superioridade daquele que considera necessário algo que um outro, supostamente inferior, veria como supérfluo. É justamente esta relação que é criticada por Rousseau.



como a insaciabilidade dos desejos e a fragilidade da formação identitária, baseada em bens materiais e no desejo de aprovação alheia. O cerne de sua crítica está, enfim, na vigilância epistemológica e moral: o luxo não é simples excesso, mas um termômetro ético e político que revela que há um preço, sempre pago pelos mais vulneráveis, daquilo que chamamos de progresso.

REFERÊNCIAS

BERG, Maxine. EGER, Elizabeth (org.). **Luxury in the Eighteen Century: debates, desires and delectable goods**. New York: Palgrave Macmillan Limited, 2003.

DIDEROT, Denis. D’ALEMBERT, Jean Le Rond. **Enciclopédia, ou dicionário razoadado das ciências, das artes e dos ofícios**. Trad. de Maria das Graças de Souza... [et al.]. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

MANDEVILLE, Bernard. **A fábula das abelhas ou vícios privados, benefícios públicos**. Trad. De Bruno Costa Simões. São Paulo: Unesp, 2017.

MONTAIGNE, Ensaaios. In: **Coleção Os Pensadores**. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 2005.

MONZANI, Luiz Roberto. **Desejo e prazer na idade moderna**. Curitiba: Champagnat, 2011.

NEUHOUSER, Frederick. **Rousseau’s theodicy of self-love: evil, rationality, and the drive for recognition**. New York: Oxford University Press, 2008.

PLUTARCO. **Vidas paralelas: Licurgo e Numa**. Trad. de Ália Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2025.

RADICA, Gabrielle. **L’Histoire de la raison: anthropologie, morale e politique chez Rousseau**. Paris: Honoré Champion, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Escritos sobre a política e as artes**. Trad. de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza... [et al.]. São Paulo: UBU Editora/Editora UNB, 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo. In: **Coleção Os Pensadores, vol. XXIV**. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1973.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres complètes – Tome III: Du Contrat Social. Écrits politiques**. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Trad. de Thomaz Kawache. São Paulo: Unesp, 2022.



UMA ANÁLISE SOBRE O PROGRESSO HUMANO: DA ANTIGUIDADE AO PENSAMENTO DE ROUSSEAU

Roberto Alves da Silva

Mestrando em Cultura e Sociedade – UFMA

roberto.alves@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Luciano da Silva Façanha

Doutor em Filosofia – PUC-SP

luciano.facanha@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Este trabalho aborda o tema do progresso humano, considerando as concepções de história, desde a antiguidade até o período iluminista, e as teorias filosóficas acerca da ideia de progressivas melhorias alcançadas pelos humanos ao longo do tempo. Destaca-se o pensamento de Rousseau, que, na contramão na corrente predominante no Iluminismo, aponta a relação entre o progresso e a decadência do homem. Foi adotado o método interpretativo-hermenêutico e a pesquisa bibliográfica, visando levantar o conhecimento disponível na área, identificando as teorias produzidas, analisando-as e avaliando sua contribuição para auxiliar a compreender ou explicar o tema investigado. Verifica-se que para os gregos e romanos, a história é pensada a partir de um modelo cósmico e cíclico, no qual o tempo funciona como um processo periódico de eterno retorno, regulado por leis astronômicas e naturais (Sousa, 2001). Em Santo Agostinho, há uma ruptura na noção cíclica de história, a partir da visão cristã e o desenvolvido de uma teologia da história (Sousa, 2001). A partir de Agostinho, verifica-se uma nova concepção de história, que passa a ser vista como um processo linear, a partir da criação divina do mundo. No século XVIII, o entendimento que passa a predominar é a ideia de progresso, considerado um movimento contínuo da humanidade para a frente. Segundo Sousa (2001), a *Encyclopédie*, elaborada pelos iluministas, defendia que a história segue uma certa lógica, em que os seres humanos passam por etapas de desenvolvimento guiadas pela razão e pelo acúmulo de conhecimento. Trata-se, portanto, da história humana como progresso, associado ao aperfeiçoamento moral, social e intelectual da humanidade. Diferentemente dos demais iluministas, Rousseau tinha uma visão pessimista da história, considerando com desconfiança os avanços técnico e científico. Em seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau defende que o avanço da civilização não tornou os homens melhores, mas sim mais egoístas, artificiais e corrompidos, em contraposição ao estado de natureza, na qual o homem era livre e feliz. Para ele, a história da civilização é a história da perda da liberdade, sendo o surgimento da propriedade privada o momento em que a desigualdade e os conflitos se consolidaram. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau aponta que o progresso conduz à degeneração do homem, demonstrando que a desigualdade entre os homens não ocorreu de forma abrupta, mas de forma lenta e gradual, tratando sobre o estado de natureza hipotético, caracterizado pela independência e liberdade dos homens, seguido por acontecimentos de socialização e formação da sociedade civil. Para Rousseau, o avanço da civilização e das técnicas não representa necessariamente melhoria humana (Matos, 1978). Assim, o chamado progresso acaba significando também um distanciamento da natureza e da simplicidade original, levando à perda da transparência e da inocência do ser humano. Dessa forma, a história da civilização é apresentada como um processo de desenvolvimento técnico acompanhado por uma degradação moral. Rousseau suscita reflexões acerca do cultuado progresso da humanidade, demonstrando uma perspectiva contrária da maioria dos pensadores iluminista, que concebiam a história como um processo contínuo de progresso e aperfeiçoamento humano.



Palavras-chave: Rousseau; Progresso; Iluminismo; Civilização; História.

1. INTRODUÇÃO

Enquanto o Iluminismo consolidou uma visão otimista do desenvolvimento humano, Rousseau questionou essa perspectiva ao afirmar que o avanço das ciências, das artes e da civilização não tornou os homens moralmente melhores. Esses posicionamentos divergentes suscitam o questionamento sobre a noção de progresso e de que forma tal noção está associada ao aperfeiçoamento da humanidade, sendo necessário investigar sua evolução sob uma perspectiva histórica.

O objetivo do estudo consistiu em demonstrar que a noção de progresso, frequentemente associada ao aperfeiçoamento da humanidade, não foi compreendida da mesma maneira ao longo do tempo. A partir da metodologia baseada em pesquisa bibliográfica e no método interpretativo-hermenêutico, com a leitura de obras, análise conceitual, interpretação e comparação entre teórico estudados, serão apresentadas as teorias filosóficas sobre o progresso em sua interação com história, em diferentes concepções, desde a antiguidade até o período iluminista.

Desse modo, o artigo apresentará a ideia de progresso desde a Grécia Antiga, na qual a noção de história é pensada a partir de um modelo cósmico e cíclico. A partir da filosofia de Santo Agostinho, a história deixa de ser circular para tornar-se linear. O mundo passa a ser compreendido como criação de Deus, possuindo um início e um fim determinados pela providência divina. Com Voltaire, a partir do século XVIII, a explicação do desenvolvimento histórico deixa de depender da providência divina e passa a valorizar a ação humana, com foco no desenvolvimento dos costumes, das artes, das ciências e das leis, elementos considerados reveladores do progresso do espírito humano. Essa concepção de progresso está diretamente ligado ao contexto intelectual do Iluminismo, para o qual o desenvolvimento das ciências e das artes levaram ao fortalecimento da confiança na razão como caminho para o aperfeiçoamento contínuo da humanidade. Para Condorcet o avanço do conhecimento científico conduziria inevitavelmente ao aperfeiçoamento moral da humanidade, reduzindo as desigualdades, promovendo a liberdade e ampliando o acesso à educação. Já Rousseau, embora não rejeitasse o conhecimento científico nem o desenvolvimento intelectual, afirmava que o progresso das ciências e das artes não produziu homens mais virtuosos. Pelo contrário, favoreceu o crescimento da vaidade, do luxo, das aparências e da busca constante pelo reconhecimento social. Em Rousseau, a história da civilização deixa de representar um movimento de aperfeiçoamento e passa a revelar um processo de corrupção da natureza humana.

2. A IDEIA DE PROGRESSO NA HISTÓRIA



A partir de Maria das Graças de Souza, em seu livro *Ilustração e História* (2001), verifica-se que para os gregos e romanos, a história é pensada a partir de um modelo cósmico e cíclico, no qual o tempo funciona como um processo periódico de eterno retorno, regulado por leis astronômicas e naturais. Baseando-se na premissa de que a natureza humana é sempre a mesma, os antigos acreditavam que os eventos do passado tendem a repetir-se de maneira similar no futuro. Não existia a perspectiva de algo inédito a desenrolar-se no futuro nem de progresso linear. Os acontecimentos evoluem, declinam e regressam ao seu início através de um ciclo de revoluções políticas e institucionais. Nas palavras da comentadora, “o pensamento grego representa o curso da história como linhas circulares que se repetem, a partir do modelo das figuras celestes que descrevem círculos. É o tema do eterno retorno. a história é pois pensada a partir do modelo cósmico” (Souza, 2001, p. 67). Isso decorre da concepção dos antigos, para os quais o mundo (o cosmos) é o ponto de partida e o centro da discussão, sendo visto como eterno.

Em Santo Agostinho, há uma ruptura na noção cíclica de história, a partir da visão cristã e o desenvolvido de uma teologia da história (Souza, 2001, p. 67). Essa transformação será fundamental para o desenvolvimento posterior da noção moderna de progresso. A discussão cristã, fortemente marcada pelo pensamento agostiniano, desloca o eixo lógico do mundo para Deus. O mundo não é eterno, mas sim uma criação divina, conforme se verifica nesta passagem do Capítulo IV do Livro XI de *A cidade de Deus*:

E por que é que ao Deus eterno aprouve criar, então, o Céu e a Terra, que antes não tinha criado? Se os que isto perguntam pretendem que o Mundo é eterno, sem princípio e, portanto, parece que não foi feito por Deus, estão muito afastados da verdade e deliram atingidos pela enfermidade mortal da impiedade. Por que, além das vozes proféticas, o próprio Mundo, pelas suas mudanças e revoluções tão bem ordenadas, como pelo esplendor de todas as coisas visíveis, proclama silenciosamente, a bem dizer, não só que foi feito, mas também que não pôde ser feito senão por Deus inefável e invisivelmente grande, inefável e invisivelmente belo (Agostinho, 2022, p. 728).

Para Agostinho, portanto, o mundo tem como princípio a criação divina, assim como o tempo, havendo uma ruptura de pensamento com a antiguidade, o que fica claro no Capítulo XIII do Livro XII, na qual Agostinho expõe: “o retorno dos séculos; alguns filósofos julgaram que, depois de completarem um determinado ciclo de séculos, as coisas voltariam a existir na mesma ordem e da mesma forma” (Agostinho, 2002, p. 827). Mais à frente, ele conclui: “Longe de nós, eu vo-lo digo, acreditar em tais coisas. Cristo morreu uma só vez pelos nossos pecados mas, tendo ressuscitado dos mortos, não morrerá mais e a morte não voltará a dominá-lo” (Agostinho, 2022, p. 830). Isso implica em numa nova concepção de história, que passa a ser vista como um processo linear, a partir da criação do mundo por Deus.



Assim, o cristianismo contesta radicalmente a visão cíclica e a concepção de eterno retorno dos antigos. A história passa a ser vista como um processo linear, com um começo real (a criação) e um sentido providencial.

O que importa, portanto, para Agostinho, não é a ordem da natureza, mas a ordem providencial. Assim não é acidentalmente que a discussão agostiniana sobre o eterno retorno termine com o argumento da volta de Cristo e da ressurreição, que são os únicos acontecimentos realmente universais (Sousa, 2001 p. 69).

A concepção de história difundida pelo cristianismo passa a ser abalada a partir de Voltaire, ao publicar, em 1765, um texto em que utiliza a expressão “filosofia da história” (Sousa, 2001, p. 117). Para Voltaire, o foco deveria ser a história dos costumes, das artes, das ciências e das leis, que permitiriam compreender o percurso do espírito humano. É nesse contexto que a ideia moderna de progresso começa a ganhar centralidade.

Na análise de Sousa (2001), a historiografia de Voltaire, no entanto, não aponta para uma ocorrência necessária do progresso. “O progresso é valor a ser realizado pela ação humana. Não há dúvida de que, para ele, os povos em tempos distintos desenvolvem uma trajetória ‘em direção ao melhor’ [...]. Os períodos de decadência [...] não significam que as nações voltem a um ponto zero” (Sousa, 2001, p. 149).

No século XVIII, o entendimento que passa a predominar é a ideia de progresso, considerado um movimento contínuo da humanidade para a frente. Segundo Sousa (2001, p. 27), a *Encyclopédie*, elaborada pelos iluministas, defendia que a história segue uma certa lógica, em que os seres humanos passam por etapas de desenvolvimento guiadas pela razão e pelo acúmulo de conhecimento. Assim, acreditava-se que o futuro poderia ser melhor que o passado. Essa visão também valorizava a época moderna em relação aos tempos antigos, pois considerava que o avanço científico e racional permitia transformar a sociedade e melhorar a vida humana. Trata-se, portanto, da história humana como progresso, associado ao aperfeiçoamento moral, social e intelectual da humanidade.

O desenvolvimento do conhecimento científico fortaleceu essa noção de progresso, sendo visto como uma construção contínua, feita pelas contribuições de diferentes pessoas ao longo do tempo, aberta a revisões e novos avanços (Sousa, 2001, p. 28). Essa ideia de progresso significa que a historiografia iluminista concebe a história como um caminho por meio do qual a humanidade, conduzida pela racionalidade, está gradualmente alcançando avanços e melhores condições de vida.

No contexto do iluminismo, Condorcet considerava que o progresso científico geraria inevitavelmente o progresso moral, ocorrendo no futuro o fim das guerras e da escravidão, a



promoção da igualdade entre homens e o acesso universal à educação. O avanço na instrução e ciência faria os homens conhecedores de seus direitos, capazes de viver de forma livre e igualitária, conduzindo a humanidade para o fim da miséria e o atendimento de suas necessidades, além de tornar possível uma maior igualdade entre os povos (Sousa, 2001, p. 195). O que se verifica é a noção progresso ao longo da história, por meio da racionalidade condutora do aperfeiçoamento humano e da humanidade.

Para Condorcet, a história assume um caráter cumulativo, no qual cada geração acrescenta novos conhecimentos e conquistas às anteriores, resultado da perfectibilidade humana que processa um aperfeiçoamento contínuo ao longo do tempo. Em outras palavras, isso significa uma relação necessária entre progresso e história, pois “logo quando o homem inicia sua marcha sobre a terra, ele já difere qualitativamente do animal, fazendo uso desta perfectibilidade de forma progressiva” (Santos, 2009, p. 200).

A concepção de progresso elaborada por Condorcet está fundamentada na confiança de que a razão constitui o principal instrumento de emancipação humana. Para o filósofo iluminista, a história não é determinada por forças sobrenaturais nem por ciclos naturais, mas pela capacidade dos indivíduos de ampliar continuamente seus conhecimentos e aperfeiçoar as instituições sociais. Nesse sentido, a perfectibilidade humana manifesta-se como uma faculdade responsável pelo aperfeiçoamento intelectual, científico, moral e político da humanidade.

No pensamento iluminista, a perfectibilidade é compreendida como a capacidade humana de aperfeiçoar continuamente seus conhecimentos, suas instituições e suas condições de existência, sustentando a crença em um desenvolvimento histórico orientado para o progresso.

Rousseau apresenta um posicionamento crítico da concepção iluminista de progresso, considerando com desconfiança os avanços técnico e científico. Em seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau defende que o avanço da civilização não tornou os homens melhores, mas sim mais egoístas, artificiais e corrompidos, em contraposição ao estado de natureza, na qual o homem era livre e feliz. Para ele, a história da civilização é a história da perda da liberdade, sendo o surgimento da propriedade privada o momento em que a desigualdade e os conflitos se consolidaram. Dessa forma, ao contrário da maioria dos pensadores iluminista, que concebiam a história como um processo contínuo de progresso e aperfeiçoamento humano, na perspectiva rousseauniana caracteriza-se uma história como queda, um movimento de decadência moral e social.

Rousseau, inicialmente no *Primeiro Discurso*, reconhece o desenvolvimento das ciências, das artes e da razão como algo grandioso, pois permitiu ao ser humano compreender melhor o universo e a si mesmo. “Por meio das luzes de sua razão, as trevas nas quais o envolveu



a natureza; elevar-se acima de si mesmo, lançar-se, pelo espírito, as regras celestes; [...]penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim” (Rousseau, 1997, p. 189).

Entretanto, essa valorização inicial serve para introduzir sua crítica. Para Rousseau, embora as artes e as ciências tenham tornado a convivência mais refinada e educada, elas também contribuíram para afastar o homem de sua natureza simples e verdadeira. “A riqueza do vestuário pode denunciar um homem opulento, e a elegância, um homem de gosto; conhece-se o homem são e robusto por outros sinais” (Rousseau, 1997, p. 191). A sociedade passou a valorizar mais as aparências, a polidez e o luxo do que a virtude real.

A obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* foi apresentada por Jean-Jacques Rousseau, em 1754, na contramão da concepção otimista de progresso defendida pelos filósofos iluministas de seu tempo, apontando que na verdade o progresso conduz à degeneração do homem. Rousseau demonstra que a desigualdade entre os homens não ocorreu de forma abrupta, mas de forma lenta e gradual, conforme descrito no *Segundo Discurso*, tendo como início o estado de natureza hipotético, caracterizado pela independência e liberdade dos homens, seguido por acontecimentos de socialização, com a família e associações livres. Passa-se então à formação da sociedade civil, em decorrência da propriedade privada, seguida das formações sociais mais complexas com as lideranças dos magistrados e a atuação de governos arbitrários sob comando dos déspotas.

Também, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau tem a essa preocupação de explicar: “Como se deu o processo de degeneração do homem: a evolução do homem é sã?” A verificação disso não é feita de fatos históricos concretos, e sim, hipotéticos, parecidos com o que foi desenvolvido no *Primeiro Discurso*; além, da evolução do tempo, devido a mudanças exteriores e ao processo natural do homem; pois, a uma igualdade original inscrita no homem natural; **tudo isso, visando observar a degeneração e a corrupção do estado político e social existentes** (Façanha, 2023, p.31, Grifo Nosso].

Outro ponto importante é que, para Rousseau, o homem é natureza, mas também é diferente das outras espécies naturais, pois ele possui a qualidade da perfectibilidade, e assim pôde construir instrumentos e vencer a natureza, diferentemente dos animais. E justamente esta capacidade de aperfeiçoamento seria a causa de todos os males do homem conforme a crítica identificada em Rousseau, pois, ela faz o homem se distanciar da sua condição natural original se tornando assim homens com muitas necessidades.

O homem, tornado a perder, pela velhice ou por outros acidentes, tudo o que sua *perfectibilidade* lhe fizera adquirir, volta a cair, desse modo, mais baixo do que a própria besta? Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distinta e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem. (Rousseau, 1997, p. 65).



Para o filósofo genebrino, a perfectibilidade constitui a faculdade que distingue o ser humano dos demais animais, tornando possível o desenvolvimento das capacidades humanas. Entretanto, essa mesma faculdade é também a origem dos males que acompanham a vida em sociedade, pois conduz o homem ao afastamento de sua condição natural.

Ao finalizar seu *Segundo Discurso*, Rousseau conclui que descreveu uma sucessão de acontecimentos que levaram o homem do estado natural ao estado civil, para ele o homem natural desapareceu progressivamente dando lugar a sociedade formada por vários homens artificiais e relações sem nenhum fundamento na natureza. Enquanto o homem selvagem busca apenas o repouso e a liberdade, o cidadão está sempre ativo, agitado e atormentado pelas ocupações cada vez mais trabalhosas, somente trabalha até a morte: “[...] o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes” (Rousseau, 1997, p. 115).

Em *Rousseau e uma arqueologia da desigualdade*, Algaria Matos (1978), mostra que, em Rousseau, o avanço da civilização e das técnicas não representa necessariamente melhoria humana. À medida que o homem deixa a economia de subsistência e entra em uma sociedade baseada na produção e no trabalho, surgem relações de dependência, desigualdade e alienação. O trabalho, que antes era uma extensão direta da vida, passa a afastar o indivíduo de sua própria realidade e do produto que cria.

Assim, o chamado progresso acaba significando também um distanciamento da natureza e da simplicidade original, levando à perda da transparência e da inocência do ser humano. Dessa forma, a história da civilização é apresentada como um processo de desenvolvimento técnico acompanhado por uma degradação moral.

É importante destacar que Rousseau não propõe um retorno literal ao estado de natureza, ele utiliza-se de uma metáfora do estado ficcional de natureza que não teve, não tem e talvez nunca existirá justamente para fazer um comparativo de como os homens seriam se tivesse vivido este estado primitivo, justamente para demonstrar o quanto o homem decaiu com o desenvolvimento e progresso social. Além de uma crítica social, é possível identificar em Rousseau uma proposta em alterar a sociedade, de certa forma reconquistar o que foi perdido.

Para Rousseau, segundo Matos (1978), o progresso e a civilização não são apenas avanços, eles também carregam o risco de perversão da natureza humana, quando a aparência e os interesses particulares passam a dominar aquilo que deveria ser coletivo e autêntico, trazendo em sua análise comentadores renovados, como na seguinte passagem: “O progresso como possibilidade de perversão, a regressão em direção a um mal que não é natural e que se prende ao



poder de suplência, que nos permite ausentarmo-nos e agimos por procuração, por representação, pelas mãos de outrem” (Derrida *apud* Matos, 1978, p. 105).

3. CONCLUSÃO

Concluindo, pode-se afirmar que a trajetória da ideia de progresso foi desenvolvida ao longo história do pensamento ocidental. Da concepção cíclica da Antiguidade, passando pela linearidade cristã e pelo otimismo iluminista, chega-se, em Rousseau, a uma crítica que rompe com a crença de que o desenvolvimento da civilização corresponde necessariamente ao aperfeiçoamento humano.

A contribuição de Rousseau consiste justamente em demonstrar que não existe uma relação necessária entre avanço intelectual e desenvolvimento moral. O crescimento das ciências e das artes pode ocorrer juntamente com o aumento das desigualdades, da dependência e da perda da liberdade.

Essa reflexão permanece atual, uma vez que a sociedade contemporânea é marcada por rápidos avanços tecnológicos, como a automação técnica e a inteligência artificial, sendo o estudo de Rousseau uma importante contribuição para analisar que tais avanços, por si só, não têm sido acompanhados por um desenvolvimento nas relações humanas e sociais, nem possibilitaram a promoção de uma sociedade mais justa ou com indivíduos livres e moralmente melhores.

REFERÊNCIAS

FAÇANHA, Luciano da Silva. Da natureza ao diagnóstico do ‘mal-estar na civilização’ em Rousseau. **Poliética**. São Paulo, v.2, n. 1, 2014. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/PoliEtica/article/view/17175>>. Acesso em nov. 2024.

FAÇANHA, Luciano da Silva. Filosofia, educação e linguagem: da natureza poética ao reconhecimento ao reconhecimento das paixões, da memória, da imaginação e de outrem em Rousseau. In: FAÇANHA, Luciano da Silva (Org.). **Rousseau e a interdisciplinaridade: educação, estética, literatura e filosofia, política, gênero, linguagem, religião, cultura e sociedade**. São Luís, EDUFMA, 2023.

MATOS. Olgaria G.F. **Rousseau - uma arqueologia da desigualdade**. Sao Paulo: M.G. Editores. 1978.

ROUSSEAU. Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lourdes Santos Machado. v. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

SILVA, Roberto Alves da. **Rousseau e a crítica social: uma leitura do Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Monografia (Graduação) – Curso de Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2024.

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Trad. de Souza Campos, E. L. de Valdemar Teodoro Editor. Rio de Janeiro, 2022.



SANTOS, Rodison Roberto. História e progresso em Condorcet. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, 2(15), 193-210. 2009. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cefp/pt_BR/article/view/82614>. Acesso em 07 jun. 2026.



EIXO 2 - Kant Apenas apresentações sobre o filósofo Immanuel Kant



A CAMINHO DA PAZ: A LIBERDADE PRÁTICA NA A METAFÍSICA DOS COSTUMES

Raoni Sousa Santos

Graduado em Filosofia – UFPA

Bacharel em Direito – UFMA

raoni1983@gmail.com

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Doutora em Filosofia – USP

zilmara.jvc@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Kant (1724–1804) é referência fundamental da filosofia política moderna. Na política externa, suas reflexões sobre a paz entre as nações influenciaram importantes decisões do direito internacional contemporâneo. Nesse contexto, o seu projeto jurídico-pacifista, segundo a hermenêutica majoritária, é exequível a despeito da moralidade dos indivíduos. Não obstante, o artigo sustenta a tese de que existe relação entre a evolução moral do indivíduo e da espécie humana. Essa tese ampara-se na interpretação das obras **KrV**, **GMS**, **KpV**, **MS** e **ZeF**, segundo as quais Kant teria traçado um itinerário expositivo-argumentativo em que a evolução moral seria condição *sine qua non* da paz perpétua; *mutatis mutandis*, esse projeto – concebido no âmbito político – representa a continuação da evolução moral individual. As etapas são: **1.** a possibilidade lógica da Liberdade Transcendental (na **KrV**); **2.** a possibilidade real da Liberdade Prática. A segunda etapa divide-se em passos: **2.1.** a razão é prática – faculdade da liberdade; **2.2.** o ser humano pode ser moral. O primeiro passo subdivide-se da seguinte forma: **2.1.1.** formulação do Princípio Supremo da Moralidade (causa) (na **GMS**); **2.1.2.** constatação do *factum* da Razão (efeito) (na **KpV** – Doutrina dos Elementos). O segundo passo subdivide-se da seguinte forma: **2.2.1.** exercícios morais (na **KpV** – Doutrina do Método); **2.2.2.** princípios de aplicação da lei moral (na **MS**); e, por fim, **3.** construção da paz perpétua (na **ZeF**). Neste artigo, abordar-se-á a etapa **2.2.2.**, ou seja, demonstrar-se-ão como necessários os princípios metafísicos da doutrina da virtude e do direito para aplicação da Lei Moral. A metodologia consistiu na leitura dos textos filosóficos pertinentes: além da **MS** (1797), utilizou-se a referência: **Kant & o direito**, de Terra, entre outras.

Palavras-chave: Kant; A metafísica dos costumes; Doutrina da virtude; Doutrina do direito; Evolução moral.

1. INTRODUÇÃO

Parte-se de um pressuposto hermenêutico das obras kantianas, segundo o qual há um viés de leitura das principais obras de Kant que permite identificar uma proposta de evolução do “espírito humano” desde o estágio de menoridade moral até o de plena moralidade. Segundo esse viés de leitura, é possível identificar dois grandes enfoques kantianos na abordagem da noção iluminista de progresso, que denominamos filosofia moral centrada no homem individual e filosofia política centrada na espécie humana. Por conseguinte, a divisão do presente trabalho será estruturada conforme esta abordagem. Com efeito, a abordagem do tema ocorrerá em dois momentos, ao longo de cinco artigos. Os três primeiros artigos dedicar-se-ão à primeira parte



(ênfase no indivíduo); o quarto artigo tratará da passagem de um enfoque para o outro; e o quinto artigo desenvolverá a segunda parte (ênfase na espécie).

Preliminarmente, com o escopo de situar o presente artigo no plano geral da pesquisa, cumpre expor o itinerário expositivo-argumentativo kantiano. As etapas são: **1.** a possibilidade lógica da Liberdade Transcendental (na **KrV**); **2.** a possibilidade real da Liberdade Prática. A segunda etapa divide-se em passos: **2.1.** a razão é prática – faculdade da liberdade; **2.2.** o ser humano pode ser moral. O primeiro passo subdivide-se da seguinte forma: **2.1.1.** formulação do Princípio Supremo da Moralidade (causa) (na **GMS**); **2.1.2.** constatação do *factum* da Razão (efeito) (na **KpV** – Doutrina dos Elementos). O segundo passo subdivide-se da seguinte forma: **2.2.1.** exercícios morais (na **KpV** – Doutrina do Método); **2.2.2.** princípios de aplicação da lei moral (na **MS**); e, por fim, **3.** construção da paz perpétua (na **ZeF**).

O macroprojeto de pesquisa tem por objetivo identificar uma proposta de evolução do “espírito humano” desde o estágio de menoridade moral até o de plena moralidade. Essa proposta inicia-se no âmbito da filosofia moral centrada no homem individual e continua no âmbito da filosofia política centrada na espécie humana. O itinerário expositivo-argumentativo geral já foi apresentado anteriormente. As etapas 1 e 2 [2.1 (2.1.1 e 2.1.2) e 2.2 (2.2.1)] integram o primeiro âmbito. O subitem 2.2.2 constitui etapa intermediária entre ambos os âmbitos. A etapa 3 integra o segundo âmbito.

No capítulo 2, “Filosofia Prática: Sujeito Moral”, abordar-se-á a filosofia moral kantiana centrada no homem individual, considerando os escritos críticos práticos, tais como **A metafísica dos costumes** (1797). A expressão “centrada no homem individual” refere-se à explicação das estruturas formais do sujeito moral, voltadas aos mais diversos fins. O presente artigo tem por objetivo desenvolver a etapa 2 [2.2 (2.2.2)]. Em outros artigos, abordar-se-ão as demais etapas.

Os objetivos específicos deste trabalho são os seguintes: **1º)** esquematizar o sujeito moral da **MS** (princípios de aplicação da Lei moral); **2º)** apresentar os princípios metafísicos da Doutrina da Virtude e da Doutrina do Direito. A execução dessas etapas permitirá a Kant sustentar que o homem possui a capacidade concreta de agir moralmente no mundo fenomênico, ao demonstrar como tais princípios de aplicação removem os obstáculos ao uso interno e externo da liberdade.

Ao final do artigo, com base na discussão realizada nos capítulos anteriores, procurar-se-á responder à seguinte pergunta: no âmbito da moral proposta por Kant, como é possível ao ser humano, a despeito de sua condição fenomênica, agir moralmente no mundo?

No que concerne ao método de pesquisa adotado neste trabalho, cumpre observar que, no âmbito da filosofia do conhecimento, ao contrário do que ocorre em outras disciplinas, a pesquisa é, em geral, de caráter teórico, sem envolver pesquisa de campo. Por essa razão, esta



pesquisa bibliográfica de caráter hermenêutico consistiu, essencialmente, na leitura e interpretação das obras constantes das Referências Bibliográficas.

2. FILOSOFIA PRÁTICA: SUJEITO MORAL

Kant realmente era um entusiasta do Iluminismo; contudo, não compartilhava de todas as opiniões defendidas por seus representantes. Por exemplo: 1) Kant distingue tecnicamente entendimento e razão, ao passo que muitos iluministas empregavam o termo “razão” em sentido mais amplo. 2) Kant também era contrário à concepção naturalista do ser humano, que lhe atribuía uma essência e julgava poder conhecê-lo; para Kant, o homem é um ser livre, a liberdade faz parte do *númeno* e não pode ser conhecida; destarte, o homem não pode ser conhecido integralmente, mas apenas enquanto fenômeno. 3) Nesse diapasão, Kant elabora uma Teoria dos Costumes em analogia à Teoria da Natureza, porém realizando uma distinção fundamental quanto às leis que regem tais âmbitos. O excerto a seguir, retirado da **MS** (Kant, 2008h, p. 57), corrobora o que foi dito e introduz a abordagem que será realizada dessa obra:

[...] a física (ao menos quando se trata de manter suas proposições isentas de erro) é capaz de admitir muitos princípios como universais com base na evidência da experiência. Assim, Newton supôs, com base na experiência, o princípio da igualdade da ação e reação na influência recíproca dos corpos e mesmo o estendeu a toda a natureza material. Os químicos vão ainda além e baseiam suas leis mais universais da combinação e separação das substâncias devido às suas próprias forças inteiramente na experiência, e confiam a tal ponto na universalidade e necessidade dessas leis que não temem detectar um erro nos experimentos realizados em conformidade com elas. Com as leis morais, porém, é diferente. Retêm sua força de leis somente na medida em que se possa vê-las como possuidoras de uma base a priori e sejam necessárias.

2.1 Metafísica dos Costumes

A obra **MS**, de Kant, decorre diretamente da obra **KpV**. No que tange à obra **MS**, Kant irá cumprir uma parte do subpasso 2.2 (Ser Moral); a saber, o micropasso 2.2.2 (Princípios de Aplicação da Lei Moral).

O roteiro expositivo seguirá as etapas: primeiro, mostrar-se-á a analogia entre a Teoria da Natureza e a Teoria dos Costumes no bojo do sistema kantiano; segundo, mostrar-se-á como, desta analogia, decorre o conceito de “obstáculo”, pedra angular da Doutrina da Virtude e da Doutrina do Direito, bem como será mostrada a aplicação do referido conceito às diferentes doutrinas; terceiro, mostrar-se-á a diferença entre a legislação apresentada nas obras **GMS** e **KpV** e a legislação apresentada na obra **MS**; por fim, serão abordadas ambas as doutrinas, mais detalhadamente.

Seguindo o roteiro proposto, tratar-se-á agora da analogia entre a Teoria da Natureza e a Teoria dos Costumes, no bojo do sistema kantiano. Kant considera que o conhecimento



racional quanto ao aspecto material pode ser distinguido em Teoria da Natureza (filosofia natural) – se as leis em questão são leis da natureza – e em Teoria dos Costumes (filosofia moral) – se as leis em questão são leis de liberdade. Ambas as teorias são compostas de uma parte transcendental e uma parte doutrinal, a saber: quanto à Teoria da Natureza, a parte transcendental foi tratada na obra **KrV**, e a parte doutrinal foi tratada na obra **Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza**; quanto à Teoria dos Costumes, a parte transcendental foi tratada, inicialmente, na obra **GMS** e, posteriormente, na obra **KpV**, e a parte doutrinal foi tratada na obra **MS**.

Na parte transcendental, Kant estabelece quais são as condições para que possa haver juízo de conhecimento – no caso da Teoria da Natureza – e quais são as condições para que possa haver juízo moral – no caso da Teoria dos Costumes. No primeiro caso, é necessário que a faculdade da sensibilidade, através do sentido, seja afetada, produzindo uma intuição, e que a faculdade do entendimento, através do esquematismo, consiga preencher, com a matéria oriunda das sensações, a forma dada pelas categorias – para tanto, Kant estabelece os princípios da síntese em geral⁹, concernentes a um objeto em geral. No segundo caso, é necessário que a faculdade da sensibilidade, através do sentimento, seja afetada pela consciência da lei moral, produzindo um sentimento moral de respeito que será o motivo subjetivo da ação, ou seja, é necessário que haja uma razão prática (faculdade da liberdade) que, por sua vez, só é possível porque o conceito de liberdade (Liberdade Transcendental) também o é – para tanto, Kant estabelece o Princípio Supremo da Moralidade, concernente a uma ação em geral.

Na parte doutrinal, Kant compreende que nem os princípios da síntese em geral nem o Princípio Supremo da Moralidade podem ser aplicados diretamente a casos específicos correspondentes; logo, requerendo princípios de aplicação – isto se deve ao fato de que aqueles princípios são gerais, ou seja, fazem abstração de toda matéria; no primeiro caso, abstração da matéria de conhecimento (objeto), enquanto, no segundo caso, abstração da matéria da vontade (finalidade), correspondendo à mera forma de ambos. Assim é que, na obra **Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza**, Kant apresenta os princípios metafísicos da ciência da natureza para aplicarem os princípios da síntese em geral; e, na obra **MS**, Kant apresenta os princípios metafísicos da doutrina do direito e da doutrina da virtude para especificarem a aplicação do Princípio Supremo da Moralidade.

⁹ Os quatro princípios da síntese em geral são: 1º Axiomas da intuição (quantidades extensivas – quanto ao aspecto matemático da quantidade), 2º Antecipações da percepção (quantidades intensivas – quanto ao aspecto matemático da qualidade), 3º Analogias da Experiência (quanto ao aspecto dinâmico da relação), 4º Postulados do pensamento empírico em geral (quanto ao aspecto dinâmico da modalidade).



No âmbito dos princípios de aplicação – no bojo das obras **Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza** e **MS** – não são mais abordados objetos em geral, mas objetos concretos, e não são mais abordadas ações em geral, mas ações externas (liberdade externa, segundo os princípios metafísicos da doutrina do direito) e ações internas (de determinação do arbítrio, segundo os princípios metafísicos da doutrina da virtude). Portanto, pode-se concluir, do exposto nesta primeira etapa, que Kant constrói a sua Teoria dos Costumes em perfeita analogia com a sua Teoria da Natureza, de tal modo que tanto os princípios metafísicos da ciência da natureza quanto os princípios metafísicos da doutrina do direito e da doutrina da virtude exercem funções análogas de aplicação em seus respectivos âmbitos.

Seguindo o roteiro proposto, tratar-se-á agora do conceito de “obstáculo”, pedra angular da Metafísica dos Costumes. Tanto os princípios metafísicos da ciência da natureza quanto os princípios metafísicos da doutrina do direito e da doutrina da virtude são fundamentados racionalmente, ou seja, *a priori*, daí as suas validades universais. Não obstante, há uma distinção a ser feita: enquanto os primeiros podem ter sua aplicação identificada *a posteriori* (com o auxílio da experiência) – relegando a fundamentação racional, embora não dispensável, a um segundo momento –, os últimos não podem nem mesmo ter sua aplicação identificada *a posteriori* (com o auxílio da antropologia, por exemplo).

Não obstante a fundamentação racional para tais princípios de aplicação, estes não são puramente racionais em sua aplicação – muito embora Kant, indiscriminadamente, às vezes também os caracterize como puros –, posto que, para servirem de aplicação, precisam fazer referência a algo oriundo *a posteriori* – impossível de ser concebido pela razão pura. No caso dos princípios metafísicos da ciência da natureza, trata-se da matéria do conhecimento, mais especificamente do conceito empírico de movimento; no caso dos princípios metafísicos da doutrina do direito e da doutrina da virtude, trata-se do conceito empírico de obstáculo. Destarte, os princípios metafísicos da doutrina do direito e da doutrina da virtude visam à superação dos obstáculos ao uso da razão prática – faculdade da liberdade. Quanto à doutrina do direito, o obstáculo refere-se ao uso externo da liberdade e provém da ação externa de outro agente racional; quanto à doutrina da virtude, o obstáculo refere-se ao uso interno da liberdade e provém da natureza dúbia do próprio agente (seres racionais sensíveis, ou seja, finitos e não santos), em outras palavras, provém das paixões humanas.

2.1.1. Doutrina da Virtude

Torna-se mister mostrar como Kant – na obra **MS**, na Segunda Parte – Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude – desenvolve uma parte do subpasso 2.2 (Ser Moral);



a saber, o micropasso 2.2.2 (Princípios de Aplicação da Lei Moral), no que se refere às ações internas de determinação do arbítrio.

O roteiro expositivo seguirá as etapas: primeiro, mostrar-se-á como os princípios metafísicos da doutrina da virtude visam à superação dos obstáculos ao uso interno da liberdade; segundo, mostrar-se-á qual é a diferença entre o Princípio Supremo da Moralidade e os princípios metafísicos da doutrina da virtude; terceiro, mostrar-se-ão quais são os deveres de virtude.

Seguindo o roteiro proposto, tratar-se-á agora da explicação de como os princípios metafísicos da doutrina da virtude visam à superação dos obstáculos ao uso interno da liberdade – quais sejam, as paixões provenientes da natureza dúbia do ser humano. A resposta ao interesse prático da razão, “2. Que devo fazer?” (Kant, 2008a, p. 639), corresponde ao Princípio Supremo da Moralidade. No entanto, não obstante a formulação imperativa deste princípio: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 2007, p. 59), este é, essencialmente, negativo, não indica uma finalidade (matéria da vontade) para a ação humana; logo, não diz o que fazer, mas simplesmente fornece a lei (forma da vontade), isto é, o critério formal para julgar as máximas da ação; portanto, como critério negativo, diz o que não fazer; isto não é suficiente nem para determinar a vontade humana, quanto mais para fazê-la forte o suficiente para resistir às inclinações e agir moralmente. Com efeito, nas obras **GMS** e **KpV**, Kant considerou que a determinação moral da vontade deveria ser fornecida pela lei moral; porém, na obra **MS**, Kant reconhece que, no caso específico dos seres humanos, nem mesmo a lei moral assumindo o caráter de imperativo categórico é suficiente para que o ser humano aja moralmente a despeito das paixões; isto porque as inclinações indicam um fim para as ações, qual seja, satisfazer as paixões; mas o Princípio Supremo da Moralidade não indica nenhum – de fato, no que tange à moral, é mesmo desnecessário, pois o motivo (ou finalidade) das ações deve ser a própria condição formal. A solução encontrada será, não apenas compreender a vontade como correspondente de razão prática, enquanto uma faculdade produtora da lei moral (equiparando a forma da vontade com a lei moral, negativamente), mas também compreender a vontade como correspondente de razão prática, enquanto uma faculdade de fins (ressaltando a matéria da vontade não presente na lei moral, positivamente, mas ainda produzida pela razão pura objetivamente); destarte, deverão ser estabelecidos fins que são deveres, para fazer frente aos fins sensíveis das paixões.

Seguindo o roteiro proposto, tratar-se-á agora da diferença entre o Princípio Supremo da Moralidade e os princípios metafísicos da doutrina da virtude. Conclui-se da primeira etapa que uma doutrina dos costumes, expressa apenas pelo Princípio Supremo da Moralidade supracitado, não é suficiente para especificar a aplicação da lei moral. Torna-se necessária uma



doutrina da virtude com outro princípio, um princípio de aplicação, a saber, o princípio metafísico da doutrina da virtude: “[...] age de acordo com uma máxima dos fins que possa ser uma lei universal a ser considerada por todos” (Kant, 2008h, p. 239). Tendo em vista os dois princípios acima, pode-se notar que o princípio metafísico da doutrina da virtude é distinto do Princípio Supremo da Moralidade apenas pelo acréscimo, no primeiro, dos “fins” – finalidade ou motivo – necessários para a determinação moral da vontade humana. Ou seja, enquanto na metafísica dos costumes (como um todo, moral), o princípio supremo fornece a mera forma da vontade (lei); na doutrina da virtude (como uma parte, ética), o princípio metafísico fornece a forma (lei) e um fim (dever) como matéria da vontade. Para que o fim fornecido pelo princípio metafísico da doutrina da virtude faça frente aos fins sensíveis, necessariamente será um fim objetivo determinado pela razão e, por se impor, a despeito das inclinações (subjetivas), implica constrangimento, tornando-se um dever. Portanto, este é um fim que, em si mesmo, é um dever.

Seguindo o roteiro proposto, tratar-se-á agora dos deveres de virtude. Kant, na obra **MS**, muito adequadamente, afirma que há dois fins que são deveres, ou ainda dois deveres de virtude, um interior e outro exterior, quais sejam: a própria perfeição individual e a felicidade dos outros homens, respectivamente – ambos os fins, obviamente, correspondem à matéria das máximas da vontade do virtuoso que, por sua vez, deve esforçar-se para que tais fins sejam realizados. Cumpre lembrar que, para um fim ser dever, precisa-se atender a três exigências, quais sejam: a origem do fim tem de ser racional, a adoção do fim implica autoconstrangimento – por isso será dever – e, obviamente, a consecução do fim tem de ser exequível. Destarte, em ambos os deveres de virtude acima, os fins de perfeição e felicidade não podem ser intercambiáveis, sem incorrer em contradição; posto que o fim da felicidade própria não implica autoconstrangimento – por isso não se trata de dever –, e o fim da perfeição moral dos outros só pode ser exequível por eles mesmos – por isso é contraditório exigí-lo dos demais.

No que tange ao primeiro dever de virtude – a própria perfeição individual –, cumpre dizer: o conceito de perfeição considerado é derivado da teleologia. Logo, corresponde ao de perfeição qualitativa, ou seja, corresponde à exata correspondência entre as propriedades humanas e o fim que elas devem alcançar. A própria perfeição individual deve ser considerada sob dois aspectos, quais sejam, o natural e o moral. Quanto ao aspecto natural da perfeição individual, Kant afirma que é um dever de virtude cultivar as faculdades (sobretudo cognitivas e técnicas), de tal modo a preparar-se para as possíveis, porém incertas, situações vindouras. Quanto ao aspecto moral da perfeição individual, Kant afirma que é um dever de virtude cultivar a vontade enquanto correspondente da razão prática, ou seja, esforçar-se para que o princípio objetivo racional se torne o princípio subjetivo da vontade; para tanto, é mister combater as



inclinações quando em contradição com a lei moral, ou seja, disciplinar os seus impulsos naturais. O grau máximo de perfeição alcançável, quanto a este aspecto, é o ser humano que realiza a ação por dever, ou seja, subordinar a matéria da vontade à forma da lei moral.

No que tange ao segundo dever de virtude – promover a felicidade dos outros homens –, cumpre dizer: a felicidade dos outros homens deve ser considerada sob dois aspectos, quais sejam, o natural e o moral. Quanto ao aspecto natural da felicidade dos outros homens, Kant afirma que é um dever de virtude cultivar a benevolência para com os outros, de tal modo que ela se transforme em beneficência para com os outros que amiúde pode requerer sacrifícios próprios. O quanto esse sacrifício exigirá do próprio agente, para que não entre em contradição com os deveres de virtude para consigo mesmo, só pode ser determinado por ele mesmo. Quanto ao aspecto moral da felicidade dos outros homens, Kant afirma que é um dever de virtude abster-se de qualquer ação que possa gerar escândalo – entendido como ocasião que enfraquece a disposição moral de outrem – ao outro.

2.1.2. Doutrina do Direito

Torna-se mister mostrar como Kant – na obra **MS**, na Parte Primeira – Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito – desenvolve uma parte do subpasso 2.2 (Ser Moral); a saber, o micropasso 2.2.2 (Princípios de Aplicação da Lei Moral), no que se refere às ações externas e às relações entre os arbítrios.

O roteiro expositivo seguirá as etapas: primeiro, mostrar-se-á como os princípios metafísicos da doutrina do direito visam à superação dos obstáculos ao uso externo da liberdade; segundo, mostrar-se-á qual é a diferença entre o Princípio Supremo da Moralidade e os princípios metafísicos da doutrina do direito; terceiro, mostrar-se-ão os deveres de direito.

Seguindo o roteiro proposto, tratar-se-á agora da explicação de como os princípios metafísicos da doutrina do direito visam à superação dos obstáculos ao uso externo da liberdade – quais sejam, a ação externa injusta de outro agente humano. Kant, buscando elencar os possíveis casos que envolveriam a relação entre a regra racional e a ação externa resultante, considera dois casos: o primeiro corresponde a quando a ação externa é contra a regra racional (no âmbito da doutrina do direito, denominada de ação injusta) e o segundo corresponde a quando a ação externa é conforme à regra racional (no âmbito da doutrina do direito, denominada de ação justa). Para a doutrina do direito, apenas a conformidade externa da ação à regra racional é importante. Esta importância reside no fato de que uma ação injusta não é compatível com uma lei universal de liberdade, ou seja, a ação injusta de um agente representará um obstáculo à ação justa de outro agente. A doutrina do direito tem por função estabelecer as condições para que



isso não ocorra. A solução encontrada será exercer uma coerção externa ao agente injusto, ou seja, colocar um obstáculo à ação injusta, assegurando a coexistência das liberdades externas. Destarte, o agente justo encontra-se, segundo a doutrina do direito, autorizado a exercer coerção externa ao agente injusto; porém, cumpre informar que essa coerção não será exercida por ele mesmo, mas antes pela autoridade pública da sociedade civil.

Seguindo o roteiro proposto, tratar-se-á agora da diferença entre o Princípio Supremo da Moralidade e os princípios metafísicos da doutrina do direito. Com efeito, nas obras **GMS** e **KpV**, Kant não toma como objeto de análise os obstáculos externos à conformação da ação ao Princípio Supremo da Moralidade. A lembrar: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 2007, p. 59). Porém, na obra **MS**, Kant reconhece que, no caso específico dos seres humanos, muito frequentemente, na interação externa entre agentes, pode resultar algum impedimento à consecução da ação justa. Torna-se necessária uma doutrina do direito com outro princípio, isto é, um princípio de aplicação do Princípio Supremo da Moralidade às relações externas entre os arbítrios, a saber, o princípio metafísico da doutrina do direito: “[...] age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal [...]” (Kant, 2008, p. 77).

Tendo em vista os dois princípios acima, pode-se notar que o princípio metafísico da doutrina do direito é distinto do Princípio Supremo da Moralidade apenas pelo acréscimo, no primeiro, dos termos “externamente” – restrição da ação apenas ao uso externo da liberdade, na medida em que a ação produz algum efeito – e “coexistir” – pressuposta a influência mútua dos efeitos das ações, torna-se necessária a harmonia dessas influências de tal modo que a todos seja garantido o aspecto externo da liberdade de uma ação conforme uma lei universal. Portanto, a despeito dessas diferenças, há a semelhança de ambos serem princípios formais: no caso do Princípio Supremo da Moralidade, corresponde à forma do querer em geral; no caso do princípio metafísico da doutrina do direito, corresponde à ação justa em geral (entendida como forma da coexistência das liberdades externas segundo uma lei universal).

Seguindo o roteiro proposto, tratar-se-á agora dos deveres de direito. Os deveres de direito são de estrita obrigação (em oposição aos deveres de virtude, que são de lata obrigação). Isso decorre do fato de que a sua obrigação concerne às leis das ações, ou seja, à conformidade externa da ação ao dever (em oposição aos deveres de virtude, cuja obrigação concerne às máximas das ações, ou seja, à conformidade interna da ação ao dever), não deixando uma latitude à ação, de modo que permite ao agente saber, precisamente, quando o dever de direito foi cumprido. Aqui, tratar-se-á apenas da divisão geral dos deveres de direito, segundo os objetivos a que se propõe em seguida, qual seja, explicar o surgimento do estado civil a partir do estado



natural, mediante o contrato original. Para Kant, retomando a tradicional divisão dos deveres de direito formulada pelo jurista romano Ulpiano (século III d.C.), têm-se: 1) viva honestamente (do latim, *honeste vivere*); 2) não cause dano a ninguém (do latim, *neminem laedere*); 3) dê a cada um o que for seu (do latim, *suum cuique tribuere*), o que Kant interpreta como a exigência de estabelecer uma relação jurídica entre todos (do latim, *lex iuridica*), de tal modo que se conserve a propriedade privada.

A razão humana, mediante os princípios metafísicos da doutrina do direito, orienta o homem em direção à consecução dos fins objetivos determinados pela razão por ela mesma imposta. O fim racional do homem é tornar-se um ser moral; porém, como isto se encontra muito distante, considerando o seu atual estágio evolutivo, a razão indica a civilidade como condição jurídica para o progresso em direção à moralidade. Logo, tendo em vista a terceira formulação do jurista romano Ulpiano (século III d.C.), a lembrar, “dê a cada um o que for seu (do latim, *suum cuique tribuere*), para tanto estabeleça uma relação jurídica entre todos (do latim, *lex iuridica*)”, é dever racional do homem sair do estado de natureza e constituir o Estado civil.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo integra um macroprojeto de pesquisa que busca sustentar a tese de que existe uma relação entre a evolução moral do indivíduo e a da espécie humana, de modo que somente por meio dessa evolução conjunta o projeto kantiano de paz pode ser implementado, embora, segundo a hermenêutica majoritária, ele seja exequível independentemente da moralidade dos indivíduos.

As etapas do itinerário expositivo-argumentativo kantiano foram expostas na “Introdução”. Nas “Considerações Finais”, restringir-se-ão os comentários à etapa específica abordada neste artigo, a saber, a etapa 2 [2.2 o ser humano pode ser moral (2.2.2. princípios de aplicação da lei moral)], cuja análise se concentrou na obra **MS**.

Considera-se que os objetivos específicos foram alcançados.

O objetivo específico 1º) demonstrar a necessidade dos princípios de aplicação da lei moral foi desenvolvido no Capítulo 2, “Filosofia Prática: Sujeito Moral”. Expôs-se a analogia entre a Teoria da Natureza e a Teoria dos Costumes, demonstrando que, assim como os princípios da síntese em geral requerem princípios metafísicos para sua aplicação, também o Princípio Supremo da Moralidade exige princípios metafísicos capazes de aplicá-lo às ações concretas.

O objetivo específico 2º) apresentar os princípios metafísicos da Doutrina da Virtude e da Doutrina do Direito foi desenvolvido no Capítulo 2, “Filosofia Prática: Sujeito Moral”. Demonstrou-



se que os princípios metafísicos da Doutrina da Virtude removem os obstáculos ao uso interno da liberdade mediante os deveres de virtude, enquanto os princípios metafísicos da Doutrina do Direito removem os obstáculos ao uso externo da liberdade mediante a coerção jurídica e os deveres de direito, tornando possível a aplicação da lei moral aos casos particulares.

Quanto à pergunta proposta – “No âmbito da moral proposta por Kant, como é possível a aplicação da lei moral aos casos concretos?” -, obteve-se a seguinte resposta: demonstrou-se que o Princípio Supremo da Moralidade, por corresponder apenas à forma da vontade, não basta para orientar a ação humana em situações particulares. Torna-se, portanto, necessária a formulação de princípios metafísicos de aplicação, desenvolvidos na Doutrina da Virtude e na Doutrina do Direito, os quais removem, respectivamente, os obstáculos internos e externos ao uso da liberdade, permitindo que a razão prática determine a vontade humana e discipline a convivência entre agentes racionais segundo leis universais de liberdade.

REFERÊNCIAS

ESPECÍFICA – DE IMMANUEL KANT:

KANT, Immanuel. 1756. **Escritos sobre o Terremoto de Lisboa**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2023. (Coleção Textos Filosóficos; 72) 100 p.

_____. 1770. Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. *In* **Escritos pré-críticos**. Tradução de Paulo Licht dos Santos. 1ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2005. 282 p.

_____. 1781. **Crítica da razão pura**. Tradução de Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 6ª ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008a. (Coleção Textos Clássicos) 680 p.

_____. 1784. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. *In* **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008b. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1784. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?. *In* **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008c. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1785. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007. (Coleção Textos Filosóficos; 7) 117 p.

_____. 1786. **Começo conjectural da história humana**. Tradução de Edmilson Menezes. 1ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2010. 132 p.

_____. 1788. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. 1ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002. (Coleção Clássicos) 294 p.



_____. 1793. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. *In À paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008d. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1794. O fim de todas as coisas. *In À paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008e. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1795. *À paz perpétua*. Tradução de Marco Zingano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008f. (Coleção L&PM Pocket; 449) 85 p.

_____. 1795. A paz perpétua: Um projecto filosófico. *In À paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008g. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1797. *A metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. 2ª ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2008h. (Coleção Série Clássicos Edipro) 335 p.

_____. 1800. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução de Fausto Castilho. 2ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP; Uberlândia, MG: Edufu, 2003. (Coleção Multilíngües de Filosofia UNICAMP – Série A – Kantiana I) 318 p.

_____. *À paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008i. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

SECUNDÁRIA – SOBRE IMMANUEL KANT:

BECKER, Silvério. *O homem: um projeto em desenvolvimento; a relação entre história, educação, política, e o desenvolvimento humano, na filosofia de Immanuel Kant*. 1ª ed. Curitiba, PR: Appris, 2018. 111 p.

CARANTI, Luigi. *The Kantian Federation*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2022. (Coleção Elements in the Philosophy of Immanuel Kant) Arquivo Kindle.

FIGUEIREDO, Vinicius de. *Kant & a Crítica da razão pura*. 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2005. (Coleção Filosofia passo-a-passo; 54) 75 p.

HILL, Thomas E. *Dignity and practical reason in Kant's moral theory*. New York, United States of America: Cornell University Press, 1992. 255 p.

MIRANDA, Rodrigo Marzano Antunes. *A paz em Kant: uma abordagem macrofilosófica do projeto de paz*. Belo Horizonte, MG: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2019. 158 p.

MORI, Massimo. *A paz e a razão: Kant e as relações internacionais*. Tradução de Fernando Soares Moreira. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2012. (Coleção Humanística; 22) 289 p.

MOURA, Marcel Brasil de Souza. *Kant e o direito internacional público*. São Paulo, SP: Letz Total Media Creative Projects, 2019. 194 p.



NOUR, Soraya. **À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais**. 2ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2013. (Coleção Biblioteca jurídica WMF) 212 p.

ROHDEN, Valério (coord.). **Kant e a Instituição da Paz**. 1ª ed. Porto Alegre, RS: Universidade/UFRGS, 1997. (Coleção Diálogos Brasil-Alemanha nas Ciências Humanas; 8) 246 p.

TERRA, Ricardo Ribeiro. **Kant & o direito**. 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2004. (Coleção Filosofia passo-a-passo; 33) 65 p.

TRINDADE, Luciano José. **À paz perpétua de Kant e a sociedade internacional contemporânea**. Ijuí, RS: Unijuí, 2010. (Coleção relações internacionais e globalização; 27) 320 p.

TUCK, Richard. **The rights of war and peace: political thought and the international order from Grotius to Kant**. New York, United States of America: Oxford University Press, 2002. 243 p.

WALKER, Ralph. **Kant: Kant e a lei moral**. Tradução de Oswaldo Giacóia Junior. 1ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP, 1999. (Coleção grandes filósofos) 57 p.

WILLIAMS, Howard. **Kant's critique of Hobbes: sovereignty and cosmopolitanism**. Wales, United Kingdom: University of Wales Press, 2003. 244 p.

OUTRAS:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bossi, Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007. 1210 p.

ALLAND, Denis; RIALS, Stéphane. **Dicionário da cultura jurídica**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 1ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2012. 1911 p.

ARON, Raymond. **Paz e guerra entre as nações**. Tradução de Sergio Bath. 1ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, Brasília, DF: Editora UNB, 2018. 952 p.

BARRETO, Evelyn. **Projetos de paz perpétua no direito internacional contemporâneo**. 1ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2021. (Coleção Biblioteca jurídica WMF) 133p.

BOBBIO, Norberto. 2003. **O problema da guerra e as vias da paz**. Tradução de Álvaro Lorenzini. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2003. 181 p.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. 1983a. **Dicionário de política: A-K**. 12ª ed. Brasília, DF: Editora UNB, 1999. 1-674 p. v.1.

_____. 1983b. **Dicionário de política: L-Z**. 12ª ed. Brasília, DF: Editora UNB, 1999. 674-1330 p. v.2.



CHEVALLIER, Jean-Jacques; GUCHET, Yves. **As grandes obras políticas: de Maquiavel aos nossos dias**. Tradução de Luís Cadete. 4ª ed. Portugal: Europa-América, 2004. (Coleção Biblioteca das idéias, 23) 441 p.

CONTRUCCI, Gustavo. **O que é evolução do direito**. 2ª ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 2010. (Coleção primeiros passos; 338) 83 p.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos**. Tradução de Claudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti e Maria Ermantina Galvão. 1ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001. 1053 p.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é direito**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1982. (Coleção primeiros passos; 62) 132 p.

MAAR, Wolfgang Leo. **O que é política**. 16ª ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1994. (Coleção primeiros passos; 54) 109 p.

PECORARO, Rossano. **Filosofia da história**. 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2009. (Coleção Filosofia passo-a-passo; 88) 64 p.

SANTOS, Raoni Sousa. **A caminho da paz: senda kantiana da libertação**. 2025. 184p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

_____. **Entre a bellum omnium contra omnes e a paz perpétua: Considerações acerca da filosofia política de Thomas Hobbes e da filosofia prática de Immanuel Kant**. 2011. 161p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal do Pará, Belém.

VICENTINO, Cláudio. **História Geral**. 8ª ed. São Paulo, SP: Scipione, 1997. 495p.

WEFFORT, Francisco Correa (org.). **Os clássicos da política, 1**. 14ª ed. São Paulo, SP: Ática, 2000. (Coleção Série Fundamentos) 287 p.

_____. **Os clássicos da política, 2**. 11ª ed. São Paulo, SP: Ática, 2006. (Coleção Série Fundamentos) 278 p.



A CAMINHO DA PAZ: A LIBERDADE PRÁTICA NA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES E NA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

Raoni Sousa Santos

Graduado em Filosofia – UFPA

Bacharel em Direito – UFMA

raoni1983@gmail.com

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Doutora em Filosofia – USP

zilmara.jvc@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Kant (1724–1804) é referência fundamental da filosofia política moderna. Na política externa, suas reflexões sobre a paz entre as nações influenciaram importantes decisões do direito internacional contemporâneo. Nesse contexto, o seu projeto jurídico-pacifista, segundo a hermenêutica majoritária, é exequível a despeito da moralidade dos indivíduos. Não obstante, o artigo sustenta a tese de que existe relação entre a evolução moral do indivíduo e da espécie humana. Essa tese ampara-se na interpretação das obras **KrV**, **GMS**, **KpV**, **MS** e **ZeF**, segundo as quais Kant teria traçado um itinerário expositivo-argumentativo em que a evolução moral seria condição *sine qua non* da paz perpétua; *mutatis mutandis*, esse projeto – concebido no âmbito político – representa a continuação da evolução moral individual. As etapas são: **1.** a possibilidade lógica da Liberdade Transcendental (na **KrV**); **2.** a possibilidade real da Liberdade Prática. A segunda etapa divide-se em passos: **2.1.** a razão é prática – faculdade da liberdade; **2.2.** o ser humano pode ser moral. O primeiro passo subdivide-se da seguinte forma: **2.1.1.** formulação do Princípio Supremo da Moralidade (causa) (na **GMS**); **2.1.2.** constatação do *factum* da Razão (efeito) (na **KpV** – Doutrina dos Elementos). O segundo passo subdivide-se da seguinte forma: **2.2.1.** exercícios morais (na **KpV** – Doutrina do Método); **2.2.2.** princípios de aplicação da lei moral (na **MS**); e, por fim, **3.** construção da paz perpétua (na **ZeF**). Neste artigo, abordar-se-ão as etapas **2.1.1**, **2.1.2** e **2.2.1**, ou seja, encontrar-se-á o Princípio Supremo da Moralidade; postular-se-á a “Lei Moral” como *factum* da razão; relacionar-se-á a liberdade como *ratio essendi* da lei moral, e esta como *ratio cognoscendi* da liberdade; e apresentar-se-á dois exercícios morais. A execução dessa etapa permitirá a Kant sustentar que o homem possui uma faculdade da liberdade capaz de produzir uma regra prática (Lei Moral) que, por sua vez, produz um efeito (respeito) na sensibilidade moral. A metodologia consistiu na leitura dos textos filosóficos pertinentes: além da **GMS** (1785) e da **KpV** (1788), utilizaram-se as referências: **Dignity and practical reason in Kant’s moral theory**, de Hill; e **Kant: Kant e a lei moral**, Walker, entre outras.

Palavras-chave: Kant; Fundamentação da metafísica dos costumes; Crítica da razão prática; Lei moral; Evolução moral.

1. INTRODUÇÃO

Parte-se de um pressuposto hermenêutico das obras kantianas, segundo o qual há um viés de leitura das principais obras de Kant que permite identificar uma proposta de evolução do “espírito humano” desde o estágio de menoridade moral até o de plena moralidade. Segundo esse viés de leitura, é possível identificar dois grandes enfoques kantianos na abordagem da noção iluminista de progresso, que denominamos filosofia moral centrada no homem individual



e filosofia política centrada na espécie humana. Por conseguinte, a divisão do presente trabalho será estruturada conforme esta abordagem. Com efeito, a abordagem do tema ocorrerá em dois momentos, ao longo de cinco artigos. Os três primeiros artigos dedicar-se-ão à primeira parte (ênfase no indivíduo); o quarto artigo tratará da passagem de um enfoque para o outro; e o quinto artigo desenvolverá a segunda parte (ênfase na espécie).

Preliminarmente, com o escopo de situar o presente artigo no plano geral da pesquisa, cumpre expor o itinerário expositivo-argumentativo kantiano. As etapas são: **1.** a possibilidade lógica da Liberdade Transcendental (na **KrV**); **2.** a possibilidade real da Liberdade Prática. A segunda etapa divide-se em passos: **2.1.** a razão é prática – faculdade da liberdade; **2.2.** o ser humano pode ser moral. O primeiro passo subdivide-se da seguinte forma: **2.1.1.** formulação do Princípio Supremo da Moralidade (causa) (na **GMS**); **2.1.2.** constatação do *factum* da Razão (efeito) (na **KpV** – Doutrina dos Elementos). O segundo passo subdivide-se da seguinte forma: **2.2.1.** exercícios morais (na **KpV** – Doutrina do Método); **2.2.2.** princípios de aplicação da lei moral (na **MS**); e, por fim, **3.** construção da paz perpétua (na **ZeF**).

O macroprojeto de pesquisa tem por objetivo identificar uma proposta de evolução do “espírito humano” desde o estágio de menoridade moral até o de plena moralidade. Essa proposta inicia-se no âmbito da filosofia moral centrada no homem individual e continua no âmbito da filosofia política centrada na espécie humana. O itinerário expositivo-argumentativo geral já foi apresentado anteriormente. As etapas 1 e 2 [2.1 (2.1.1 e 2.1.2) e 2.2 (2.2.1)] integram o primeiro âmbito. O subitem 2.2.2 constitui etapa intermediária entre ambos os âmbitos. A etapa 3 integra o segundo âmbito.

No capítulo 2, “Filosofia Prática: Sujeito Moral”, abordar-se-á a filosofia moral kantiana centrada no homem individual, considerando os escritos críticos práticos, tais como a **Fundamentação da metafísica dos costumes** (1785) e a **Crítica da razão prática** (1788). A expressão “centrada no homem individual” refere-se à explicação das estruturas formais do sujeito moral, voltadas aos mais diversos fins. O presente artigo tem por objetivo desenvolver as etapas 2 [2.1 (2.1.1 e 2.1.2) e 2.2 (2.2.1)]. Em outros artigos, abordar-se-ão as demais etapas.

Os objetivos específicos deste trabalho são os seguintes: **1º)** esquematizar o sujeito moral da **GMS** e da **KpV** (faculdade prática, contida na Doutrina dos Elementos); **2º)** apresentar o Princípio Supremo da Moralidade; **3º)** postular a consciência imediata da validade da “Lei Moral” como *factum* da razão; **4º)** relacionar a liberdade como *ratio essendi* da lei moral e esta como *ratio cognoscendi* da liberdade; e **5º)** apresentar dois exercícios morais. A execução dessas etapas permitirá a Kant sustentar que o homem possui uma faculdade da liberdade capaz de



formular uma regra prática (Lei Moral), que, por sua vez, produz um efeito (respeito) na sensibilidade moral.

Ao final do artigo, com base na discussão realizada nos capítulos anteriores, procurar-se-á responder à seguinte pergunta: no âmbito da moral proposta por Kant, como é possível a realidade prática da liberdade?

No que concerne ao método de pesquisa adotado neste trabalho, cumpre observar que, no âmbito da filosofia do conhecimento, ao contrário do que ocorre em outras disciplinas, a pesquisa é, em geral, de caráter teórico, sem envolver pesquisa de campo. Por essa razão, esta pesquisa bibliográfica de caráter hermenêutico consistiu, essencialmente, na leitura e interpretação das obras constantes das Referências Bibliográficas.

2. FILOSOFIA PRÁTICA: SUJEITO MORAL

Kant, tal como os iluministas, na Europa do século XVIII, tinha grande admiração pelos avanços teóricos provenientes do movimento racionalista de Descartes e do mecanicismo de Isaac Newton. Não obstante, a enorme admiração dedicada à Teoria da Natureza (filosofia natural) também se estendia à Teoria dos Costumes (filosofia moral). Embora considerasse os âmbitos teórico e prático distintos, Kant identificava uma relação sistemática entre ambos, que permitia compreender sua unidade no conjunto da filosofia crítica. O excerto a seguir, retirado da **KpV** (Kant, 2002, p. 255), corrobora o que foi dito e ilustra, de modo poético, a passagem de um âmbito para o outro:

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais freqüente e persistentemente a reflexão ocupa-se com elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim. Não me cabe procurar e simplesmente presumir ambas como envoltas em obscuridade, ou no transcendente além de meu horizonte; vejo-as ante mim e conecto-as imediatamente com a consciência de minha existência.

2.1 Fundamentação da Metafísica dos Costumes

No que tange à obra **GMS**, Kant cumprirá uma parte do subpasso 2.1 (Razão Prática), a saber, o micropasso 2.1.1 (Princípio Supremo da Moralidade). O excerto a seguir, retirado da obra **GMS**, de Kant (2007, p. 19), corrobora o que foi dito: “A presente Fundamentação nada mais é, porém do que a busca e fixação do Princípio Supremo da Moralidade, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral”. Buscar e fixar o Princípio Supremo da Moralidade implica encontrar o *cânon* — regra geral — da avaliação moral, ou seja, todas as ações, para serem consideradas morais, devem satisfazer essa regra geral.



Pelo exposto, percebe-se inicialmente que a resposta ao interesse prático da razão concerne a uma questão maior, a saber, o subpasso 2.1 (Razão Prática). A prova desse subpasso, ou, ainda, a prova de que a razão é livre, necessita atender a dois critérios, quais sejam: identificar qual é a regra que expressa a liberdade da razão e constatar que essa regra produz um efeito sensível. O primeiro critério corresponde ao micropasso 2.1.1 (Princípio Supremo da Moralidade), e o segundo corresponde ao micropasso 2.1.2 (*factum* da Razão). Abordar esse primeiro critério é o que se pretende agora.

Na obra **GMS**, Kant inicia sua exposição pelo conceito de boa vontade, porque esse conceito tem uma ligação direta com a resposta parcial que o autor forneceu ao interesse prático da razão, ainda naquela obra. O excerto a seguir, retirado da obra **GMS**, de Kant (2007, p. 22), corrobora o que foi dito: “[...] a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio *facto* de sermos dignos da felicidade”. Assim, aproximando-se da formulação do Princípio Supremo da Moralidade como resposta ao interesse prático da razão, Kant passa da resposta inicial, a saber, fazer o que torne o homem digno da felicidade, para a produção de uma boa vontade, como condição *sine qua non* para ser digno da felicidade. Nesta direção, cumpre agora saber qual é o conceito de boa vontade e por que tal conceito é condição para ser digno da felicidade.

Uma vontade é boa não porque seja comparativamente melhor do que outras, tal como poderia julgar o senso comum, mas a qualificação de boa cabe àquela vontade que cumpre adequadamente a sua finalidade, a saber, agir segundo a lei moral. Poder-se-ia compreender, com isso, que a boa vontade permite que a razão, de fato, tenha autoridade sobre todas as demais faculdades. Assim, ter uma boa vontade seria talvez o trabalho de uma vida inteira, e não há garantia alguma de que se conseguirá.

A maioria das ações humanas tem valor relativo porque seu valor reside naquilo que se busca alcançar por meio da ação; nesses casos, as ações não são fins em si mesmas. A boa vontade, ao contrário, possui valor absoluto. O excerto a seguir, retirado da obra **GMS** (Kant, 2007, p. 22), corrobora o que foi dito: “A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é em si mesma [...]”.

Assim, Kant, valendo-se de argumentação teleológica, justifica a necessidade da produção de uma boa vontade: se o fim último do homem fosse simplesmente buscar a felicidade, então a faculdade da razão ser-lhe-ia inútil — pois esta faculdade é essencialmente questionadora, de modo tal que mais afastaria o homem da felicidade do que o aproximaria —, e a faculdade do instinto ser-lhe-ia mais adequada. Por meio do instinto, os animais se aproximam



daquilo que lhes causa prazer e se afastam daquilo que lhes causa sofrimento. Isto ocorre naturalmente, sem requerer esforço da vontade. Logo, se o homem possui a faculdade da razão, então o fim ao qual deve conformar-se é outro, que não é o mesmo dos demais animais, a saber, a verdadeira destinação da razão humana é a produção de uma boa vontade.

Portanto, seguindo a argumentação, conclui-se que a razão deve produzir uma boa vontade. Entretanto, Kant compreende que, para seres perfeitos, a regra que é objetivamente necessária é também subjetivamente necessária, daí se concluir que possuem uma vontade perfeita. Porém, para seres racionais sensíveis — finitos e não santos —, a regra que é objetivamente necessária é subjetivamente contingente, daí se concluir que possuem uma vontade imperfeita. Neste caso, há às vezes uma concorrência de estímulos para a determinação do arbítrio, a saber, o estímulo proveniente da razão e o estímulo proveniente da sensibilidade (as paixões ou inclinações).

Buscando elencar os possíveis casos que envolveriam a relação entre a regra racional, o princípio da vontade e a ação externa resultante, encontram-se dois casos: o primeiro corresponde ao caso em que a ação externa é contra a regra racional, e o segundo corresponde ao caso em que a ação externa é conforme a regra racional. Neste segundo caso, a conformidade da ação externa à regra racional pode ser resultado de móveis distintos da vontade — causas distintas —, a saber: o primeiro é por interesse egoísta; o segundo, por inclinação imediata; e o terceiro, pela própria regra da razão. Neste último caso, o que a regra prescreve implicará dano às paixões do agente moral. Logo, a única forma de o agente praticar a ação é se for por dever, isto é, porque o agente respeita a regra (ou lei) racional que ordena tal ação. Destarte, os casos analisados podem ser nomeados segundo o conceito de dever, encontrando-se dois tipos: ações contra o dever e ações conforme o dever. Para este segundo caso, encontra-se o seguinte: a) para as ações realizadas por interesses pessoais e inclinação imediata, não há necessidade de a regra racional assumir o caráter de dever, posto que esta já seja a vontade inicial do agente. Logo, tais ações são ditas conforme o dever simplesmente; b) já para as ações em que o agente, além de não estar inclinado a fazê-las nem ter interesse pessoal algum, pratica-as meramente porque é o que a razão prescreve, então tal ação não terá outro móbil que não seja o próprio dever. Logo, tais ações são ditas por dever ou morais.

No caso dos seres racionais sensíveis, que possuem uma vontade imperfeita, torna-se, portanto, necessário o dever, de tal modo que todas as ações humanas, para serem morais, serão ações por dever. Considerando que a razão deve produzir uma boa vontade, esta será produzida e manifestada somente quando o conjunto de ações do sujeito for moral.



No caso dos seres perfeitos, que possuem uma vontade perfeita, torna-se, portanto, desnecessário o dever, de tal modo que todas as ações desses seres são sempre boas, espontâneas e inevitáveis, porque necessariamente conformes à lei moral.

Segundo Kant, para tanto, a razão prática deve formular uma regra para as ações. Porém, ainda não foi mostrado como Kant deduziu essa regra. Sabe-se apenas que, enquanto tal, ela deve ser um princípio imperativo que responderá ao interesse prático da razão: “2. Que devo fazer?” (Kant, 2008a, p. 639).

Kant realiza duas deduções, a saber: uma na Primeira Secção – Transição do Conhecimento Moral da Razão Vulgar para o Conhecimento Filosófico –, e outra na Segunda Secção – Transição da Filosofia Moral Popular para a Metafísica dos Costumes –, da obra **GMS**. No entanto, expor-se-á apenas a dedução apresentada na Segunda Secção. A intenção do filósofo é deduzir um princípio racional que corresponderia à expressão da razão legislando. Para tanto, deve haver a certeza de que esse princípio não advém de nenhum outro lugar, a não ser da própria razão, e de uma razão pura, sem nenhuma influência de origem sensível.

Na Segunda Secção, o ponto de partida é o conceito de ser racional em geral. Este conceito implica a hipótese da existência de seres racionais não humanos. Isso se torna necessário para que a faculdade da racionalidade seja a única ligação entre a regra que se busca formular e o ser humano, garantindo, assim, a pureza da regra quanto à sua origem racional. A dedução realizada na Segunda Secção é semelhante à da Primeira Secção e às considerações feitas anteriormente. Assim, Kant também considera que, no caso dos seres racionais sensíveis – humanos – que possuem uma vontade imperfeita, torna-se, portanto, necessário o dever. O acréscimo proveniente da Segunda Secção está em encontrar a expressão imperativa da regra racional; ou seja, a regra racional, para uma vontade imperfeita, assume a forma de um imperativo.

Para Kant, há dois tipos de imperativos, a saber: o hipotético e o categórico. Cumpre explicá-los melhor:

O imperativo hipotético, obviamente, possui a forma lógica de um juízo hipotético (se → então). O valor da ação, segundo este imperativo, não é intrínseco, mas se encontra nas consequências que se esperam. Divide-se em dois tipos, quais sejam: o imperativo hipotético técnico e o imperativo hipotético pragmático. Enquanto o primeiro concerne às profissões ou ações técnicas, o segundo concerne às condições (meios) para se alcançar a felicidade. Kant justifica a possibilidade do imperativo hipotético afirmando que quem quer os fins quer também os meios necessários para alcançá-los. Logo, a justificação da possibilidade de tal imperativo é analítica. O imperativo hipotético não corresponde ao Princípio Supremo da Moralidade



buscado por Kant, porque tal princípio, segundo o filósofo, deve ser incondicionado, e não condicionado como é o imperativo hipotético.

O imperativo categórico constitui uma proposição prática sintética *a priori* e corresponde à adequada expressão do Princípio Supremo da Moralidade para os seres humanos. A obrigação incondicional contida na regra racional decorre do fato de o imperativo categórico ser sintético *a priori* — a obrigação impõe-se a despeito de todas as demais influências, em particular, das próprias paixões. Ou seja, a faculdade da razão, por meio desse imperativo, impõe-se a despeito das demais faculdades. A universalidade contida na regra racional já pode ser encontrada na forma do querer em geral.

O Princípio Supremo da Moralidade, ao longo da obra **GMS**, é formulado de várias maneiras, mas sempre preservando suas características próprias, a saber, o caráter de imperatividade e de universalidade. Por isso, Kant afirma que todas as formulações são redutíveis entre si. O filósofo, na dedução do Princípio Supremo da Moralidade, procura justificar como é possível a obrigação contida no imperativo categórico, mas não procura explicar como o ser humano efetivamente a cumpre na prática.

Dentre as diversas formulações do Princípio Supremo da Moralidade, apresentar-se-á apenas a “Fórmula da Lei Universal”: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 2007, p. 59), pois Kant afirma que o imperativo categórico corresponde originalmente a esta formulação e, a partir dela, as demais são derivadas. O filósofo acredita que, do conceito de imperativo categórico, pode-se extrair a fórmula do imperativo categórico. De fato, isso é possível porque o imperativo categórico, como tal, é meramente formal. Esta forma concerne apenas à necessidade de o princípio objetivo prático (lei), oriundo da razão, tornar-se o princípio subjetivo prático (máxima), oriundo da vontade — a partir do qual o sujeito efetivamente age. Logo, a fórmula do imperativo categórico só pode corresponder a esta necessidade de concordância entre tais princípios. Esta fórmula, portanto, estabelece, através da universalidade, a forma do querer em geral.

Assim, a vontade é considerada uma causalidade para os seres racionais, tal como a necessidade é considerada uma causalidade para a natureza. Semelhantemente, o princípio que rege a vontade é a liberdade, tal como os princípios que regem a natureza são os princípios da síntese em geral. Com efeito, mantendo-se fiel aos fundamentos do seu sistema, a lei de causalidade para a Teoria dos Costumes resultará em uma autonomia da vontade, enquanto a lei de causalidade para a Teoria da Natureza resultará em uma heteronomia das causas eficientes. Kant, portanto, passa a considerar a vontade como sinônima de razão prática; o que significa que o imperativo categórico, outrora formulado pela razão, passa a ser formulado pela vontade,



enquanto razão prática. Logo, em vez de a vontade acatar a regra racional, ela acatará a regra que ela própria formulou, ou seja, etimologicamente, a vontade se torna autônoma.

2.2 Crítica da Razão Prática

A obra **KpV**, de Kant, retoma e aprofunda o micropasso 2.1.1 (Princípio Supremo da Moralidade), já cumprido na obra **GMS**; mas também acrescenta dois subpassos, quais sejam: um subpasso em direção ao cumprimento do subpasso 2.1 (Razão Prática), a saber, o micropasso 2.1.2 (*factum* da Razão) [na Primeira Parte – Doutrina dos Elementos da Razão Prática Pura, mais especificamente, no Primeiro Livro – Analítica da Razão Prática Pura]; e um subpasso em direção ao cumprimento do subpasso 2.2 (Ser Moral), a saber, o micropasso 2.2.1 (Exercícios Morais) [na Segunda Parte – Doutrina do Método da Razão Prática Pura]; consequentemente, aproximando-se do cumprimento do passo 2 (Liberdade Prática). O excerto a seguir, retirado da obra **KpV** (Kant, 2002, p. 3, grifou-se), corrobora o que foi dito:

O presente tratado esclarece suficientemente por que esta Crítica não é intitulada Crítica da razão prática pura mas simplesmente Crítica da razão prática em geral, ainda que o seu paralelismo com a crítica da razão especulativa pareça requerer o primeiro título. Ela deve meramente demonstrar que há uma razão prática pura e, em vista disso, critica toda a sua faculdade prática. [...].

O subpasso 2.1 (Razão Prática) corresponde ao que se encontra no excerto grifado, porque provar que a razão é prática (designação adotada no presente trabalho) equivale a “demonstrar que há uma razão prática pura”.

Tendo em vista o sistema filosófico do “Idealismo Transcendental”, no qual Kant atribuiu ao espaço e ao tempo, enquanto formas puras da sensibilidade, uma realidade empírica e uma idealidade transcendental, pode-se fazer três considerações: quanto à primeira, deve-se dizer que a concepção de realidade para Kant é a de realidade empírica, ou seja, pode-se dizer real tudo o que é dado na intuição empírica.

Quanto à segunda, deve-se dizer que a concepção de conhecimento para Kant é a de conhecimento como um juízo sintético *a posteriori*, ou seja, todo conhecimento requer, por um lado, uma forma fornecida pelos conceitos puros do entendimento – Tábua das Categorias – e, por outro lado, uma matéria fornecida pelas sensações, dadas segundo as formas puras da sensibilidade – o espaço e o tempo.

Quanto à terceira, deve-se dizer que a solução crítica à Terceira Antinomia da Razão Pura (o mundo tem causalidade por liberdade ou por natureza), proposta por Kant, implica reconhecer o caráter numênico da liberdade. Logo, para se manter coerente com o seu sistema e, concomitantemente, cumprir o subpasso 2.1 (Razão Prática), Kant precisa conciliar as



exigências das condições de conhecimento – forma e matéria – e o caráter numênico da liberdade – que, enquanto tal, não é suscetível de conhecimento.

Kant, então, como foi exposto, atribuirá à faculdade da razão a função prática, cujo princípio é a liberdade. Porém, para que essa faculdade se mostre real, torna-se necessário, segundo as exigências acima expostas, que ela assuma uma forma – causa – e que forneça uma matéria – efeito sensível. Isso equivale a afirmar que, para que essa faculdade se mostre prática, torna-se necessário que ela forneça uma regra – lei moral – e que essa regra influencie uma faculdade prática, a saber, o arbítrio. A forma já foi obtida quando se cumpriu o micropasso 2.1.1 (Princípio Supremo da Moralidade), na obra **GMS**. Agora, faz-se mister enfrentar a questão relativa à matéria. O efeito sensível será obtido com o cumprimento do micropasso 2.1.2 (*factum* da Razão).

Torna-se mister mostrar como Kant – na obra **KpV**, na Primeira Parte – Doutrina dos Elementos da Razão Prática Pura, mais especificamente, no Primeiro Livro – Analítica da Razão Prática Pura – cumpre o micropasso 2.1.2 (*factum* da Razão), do subpasso 2.1 (Razão Prática).

Na obra **GMS**, não há nenhuma garantia de que, realmente, o homem possui uma faculdade da razão prática, isto é, não há nenhuma garantia de que o homem possui uma faculdade da liberdade. Isso decorre do fato de que, embora tenha sido provado que essa faculdade seria capaz de livremente formular uma regra, faltou mostrar como essa faculdade influencia alguma outra faculdade prática, a saber, o arbítrio. Em outras palavras, faltou mostrar como essa faculdade manifesta sua realidade prática, posto que não basta a forma do conhecimento (fornecida pela regra racional), tornando-se necessário um efeito na sensibilidade.

A saída encontrada por Kant para não abordar diretamente o problema da Liberdade Prática é apresentada através de duas teses, a saber: primeiro, considerará a consciência da lei moral como um *factum* da Razão; segundo, relacionará a lei moral e a liberdade da maneira a seguir – a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral (condição ontológica), enquanto a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade (condição epistemológica). Cumpre explicar melhor.

Quanto à consciência da lei moral constituir um *factum* da Razão, significa que o ser humano toma consciência imediata da lei moral. Trata-se de um *factum* muitíssimo particular, pois, embora um fato comum seja empírico – a sua origem está na sensibilidade –, aquele *factum* é inteligível – a sua origem está na razão. Trata-se, portanto, de um *factum* da Razão.

A consciência da lei moral como um *factum* da Razão representa, para o ser humano, uma proposição sintética *a priori*, no campo prático: por um lado, a característica sintética



implica a vinculação da vontade à obrigação expressa pelo imperativo; por outro lado, a característica apriorística implica sua origem racional pura.

Para Kant, é inexplicável como o ser humano se torna consciente da lei moral, pois, para tanto, seria necessário que a lei moral fosse uma intuição da sensibilidade teórica. Não obstante, a consciência da lei moral é um *factum* da Razão, cuja realidade prática se manifesta pelo efeito que a lei moral produz na sensibilidade moral, a saber, um sentimento moral de respeito. Por ser um sentimento, é factual, ou seja, sua realidade concreta está garantida. Por ser moral, é racional, ou seja, sua origem pura está assegurada.

Portanto, o sentimento moral de respeito é, concomitantemente, uma faculdade de sentir ligada à práxis e um efeito. Enquanto faculdade, pode ser afetada por intuições sensíveis e por conceitos (lei moral); enquanto efeito, manifesta-se na forma de respeito. Para Kant, esse respeito pela lei moral é alheio à vontade do homem; no máximo, pode não ser expresso exteriormente, mas é inevitável que o homem o sinta interiormente, quando a lei moral determina o arbítrio.

Se, por um lado, esse respeito deve ser o motivo (causa subjetiva) da ação moral, por outro lado, o sentimento moral permite a influência da lei moral (causa objetiva) sobre a vontade. Destarte, a consciência da superioridade da lei moral, quando comparada aos impulsos sensíveis, representa uma diminuição dos obstáculos internos do sujeito ao acatamento da lei moral. Ou seja, não apenas representa um estímulo para que a causa subjetiva (oriunda do respeito pela lei moral) se conforme à causa objetiva (oriunda da razão), mas também representa a própria moralidade da ação.

Quanto à relação entre lei moral e liberdade, pode-se afirmar que a liberdade é a condição ontológica ou razão essencial da lei moral que, por sua vez, é a condição de conhecimento ou razão cognoscente da liberdade. A relação não homogênea entre ambas evita que se caia num círculo vicioso: a liberdade ser a *ratio essendi* da lei moral (condição ontológica) está conforme o seu caráter numênico; a lei moral ser a *ratio cognoscendi* da liberdade (condição epistemológica) está conforme a consciência da lei moral (*factum* da Razão), da qual decorre o sentimento moral de respeito.

Se a consciência da lei moral constitui um *factum* da Razão, cujo efeito é o sentimento moral de respeito, produzido pela lei moral (causa), cuja única origem possível é a razão, então, a razão se mostra, concomitantemente, prática e livre, pois produziu a regra (lei moral) que, por sua vez, por um lado, produziu o sentimento moral de respeito, pelo qual determina o arbítrio, e, por outro, permite a possibilidade de acatar a mesma regra por ela elaborada.

Logo, a consciência imediata da lei moral implica a consciência mediata da liberdade.



Cumpra observar que o irresistível sentimento moral de respeito à lei moral não implica que a causa subjetiva (máxima da vontade) se conforme à causa objetiva (lei da razão), ou seja, a comprovação de que a razão pura é prática – de que o homem possui uma faculdade da liberdade – não implica que o homem concretamente se torne moral. Embora essa conformidade da máxima à lei moral deva acontecer, nem sempre acontece e, quando acontece, não há como saber que aconteceu, por causa do caráter numênico da liberdade.

Ou seja, expressando em termos das etapas e dos passos considerados neste trabalho, pode-se dizer que o cumprimento do subpasso 2.1 (Razão Prática) – a comprovação de que o ser humano possui a faculdade da liberdade – não implica, necessariamente, o cumprimento do subpasso 2.2 (Ser Moral) – o ser humano agirá moralmente. Isto decorre do fato de ainda faltarem, aos seres humanos, princípios de aplicação da lei moral, ou seja, a lei moral, enquanto *cânon* de avaliação moral, requer, no caso dos seres humanos, um *órganon*.

Portanto, visando preencher essa lacuna, Kant cumprirá mais dois subpassos: o primeiro corresponde à sugestão de dois exercícios morais que viabilizarão o acesso da lei moral à vontade imperfeita humana, e o segundo corresponde à sugestão de princípios de aplicação da lei moral.

Torna-se mister mostrar como Kant – na obra **KpV**, na Segunda Parte – Doutrina do Método da Razão Prática Pura – cumpre o micropasso 2.2.1 (Exercícios Morais), do subpasso 2.2 (Ser Moral).

Não obstante, no caso específico dos seres humanos, faltou “provar” como a máxima da vontade – enquanto subjetivamente necessária – pode conformar-se à lei moral – enquanto regra objetivamente necessária –, posto que, para a vontade imperfeita humana, a lei moral é subjetivamente contingente. Kant acredita que, em um primeiro momento, isso pode ser feito através de dois exercícios morais; em um segundo momento, compreenderá que, ainda assim, algo mais será necessário, a saber, tornam-se mister princípios de aplicação – *órganon* – da lei moral – *cânon*.

Por conseguinte, a crítica realizada por Kant concerne meramente ao uso da razão: no caso da primeira crítica, ao uso especulativo, que se mostra ilegítimo e, portanto, deve ser evitado com o auxílio de uma doutrina do método para o uso teórico da razão – enquanto tal, a Parte II – Doutrina Transcendental do Método é essencialmente negativa, ou seja, a doutrina se presta apenas a mostrar os limites epistemológicos do sujeito cognoscente; no caso da segunda crítica, ao uso prático, que se mostra legítimo e, portanto, deve ser mantido, a despeito de outras faculdades, tal como a sensibilidade, tentarem assumir o lugar da razão na determinação da vontade – enquanto tal, a Segunda Parte – Doutrina do Método da Razão Prática Pura é



essencialmente pedagógica, ou seja, a doutrina se presta a apresentar dois exercícios morais que fortalecerão a influência da lei moral sobre a vontade, inibindo a influência empírica sobre a mesma.

Seguindo o roteiro proposto, tratar-se-á agora dos dois exercícios morais presentes na obra **KpV**, Segunda Parte – Doutrina do Método da Razão Prática Pura. O objetivo geral da doutrina do método para a razão pura no campo prático concerne aos instrumentos pedagógicos morais que fomentarão a gradual influência da lei moral sobre a vontade humana, inibindo os obstáculos à sua adoção como fundamento da máxima da ação, ou ainda concerne a uma metodologia de educação moral ou de formação de caráter. O excerto a seguir, retirado da obra **KpV** (Kant, 2002, p. 239), corrobora o que foi dito:

[...] Muito antes entender-se-á por esta doutrina do método o modo como se pode proporcionar às leis da razão prática pura acesso ao ânimo humano, influência sobre as máximas do mesmo, isto é, como se pode fazer a razão objetivamente prática também subjetivamente prática.

A necessidade da Segunda Parte – Doutrina do Método da Razão Prática Pura, no contexto da obra **KpV**, ocorre porque Kant reconhece que o cumprimento do micropasso 2.1.1 (Princípio Supremo da Moralidade) e do micropasso 2.1.2 (*factum* da Razão) não são suficientes para o cumprimento do subpasso 2.2 (Ser Moral), ou seja, o mero respeito pela lei moral não é causa suficiente para assegurar a formação do caráter moral. Uma leitura, mesmo não muito atenta, das obras kantianas deixa evidente que não há ingenuidade por parte de Kant quanto a isso.

O primeiro exercício consiste em tornar o juízo moral um hábito sob quatro aspectos, ordenados dois a dois, a saber: primeiro, acerca das próprias ações e acerca das ações dos outros; segundo, considerando cada aspecto anterior, se a ação ocorreu por dever ou se ocorreu conforme o dever apenas. O objetivo deste exercício é fortalecer a receptividade do homem ao respeito pela lei moral, em contrapeso às inclinações sensíveis.

O segundo exercício consiste em duas etapas, quais sejam: a primeira é referente à busca da perfeição negativa, ou seja, esforçar-se em não ser influenciado por inclinações sensíveis na determinação da máxima; a segunda é referente à busca da perfeição positiva, ou seja, esforçar-se em adotar a regra racional como fundamento determinante da máxima. O objetivo deste exercício é manter o discente atento à sua liberdade diante dos obstáculos à ação moral.

Percebe-se, portanto, que os dois exercícios têm objetivos bem distintos e que, caso fossem implementados, o respeito pela lei moral poderia, mais facilmente, tornar-se o motivo subjetivo das ações, segundo Kant. Não obstante, o filósofo reconhece que a Segunda Parte –



Doutrina do Método da Razão Prática Pura, expressa pelos dois exercícios expostos, corresponde apenas a um esboço de uma doutrina; parece que essa ressalva representa, no fundo, o reconhecimento de que o ser humano não consegue aplicar a lei moral diretamente ao arbítrio como fundamento determinante da vontade, pois lhe falta algo, a saber, princípios de aplicação da lei moral a casos específicos.

Essa necessidade será atendida na obra **MS**, na qual serão abordadas a Doutrina da Virtude – referente às ações internas ou de determinação do arbítrio, implicando legislação ética, em vista da moralidade – e a Doutrina do Direito – referente às ações externas e às relações entre os arbítrios, implicando legislação jurídica, em vista da legalidade. Naquela, ainda cabe a divisão entre os deveres de virtude interior – para com a humanidade na própria pessoa – e os deveres de virtude exterior – para com a humanidade na pessoa do outro.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo integra um macroprojeto de pesquisa que busca sustentar a tese de que existe uma relação entre a evolução moral do indivíduo e a da espécie humana, de modo que somente por meio dessa evolução conjunta o projeto kantiano de paz pode ser implementado, embora seja, segundo a hermenêutica majoritária, exequível independentemente da moralidade dos indivíduos.

As etapas do itinerário expositivo-argumentativo kantiano foram expostas na “Introdução”. Nas “Considerações Finais”, restringir-se-ão os comentários à etapa específica abordada neste artigo, a saber, a etapa 2 [2.1 a razão é prática – faculdade da liberdade (2.1.1 formulação do Princípio Supremo da Moralidade (causa) e 2.1.2 constatação do *factum* da Razão (efeito)) e 2.2 o ser humano pode ser moral (2.2.1 exercícios morais)], cuja análise se concentrou nas obras **GMS** e **KpV**.

Considera-se que os objetivos específicos foram alcançados.

O objetivo específico 1º) esquematizar o sujeito moral da **GMS** e da **KpV** (faculdade prática, contida na Doutrina dos Elementos) foi desenvolvido no capítulo 2, “Filosofia Prática: Sujeito Moral”. Demonstrou-se o itinerário expositivo-argumentativo da Liberdade Prática, compreendendo a formulação do Princípio Supremo da Moralidade, a constatação do *factum* da Razão e a apresentação dos exercícios morais como etapas sucessivas da comprovação de que a razão é prática, isto é, da demonstração de que o ser humano possui uma faculdade da liberdade e pode tornar-se um ser moral.

O objetivo específico 2º) apresentar o Princípio Supremo da Moralidade foi desenvolvido no capítulo 2, “Filosofia Prática: Sujeito Moral”, ao longo do parágrafo 2.1



“Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. Expôs-se a dedução do Princípio Supremo da Moralidade a partir dos conceitos de boa vontade, dever, imperativo categórico e autonomia da vontade, demonstrando que a lei moral constitui a expressão da razão prática legislando universalmente e o cânon para a avaliação moral das ações humanas.

O objetivo específico 3º) postular a consciência imediata da validade da “Lei Moral” como *factum* da razão foi desenvolvido no capítulo 2, “Filosofia Prática: Sujeito Moral”, ao longo do parágrafo 2.2 “Crítica da Razão Prática”. Demonstrou-se que a consciência imediata da lei moral, enquanto *factum* da razão, constitui uma proposição sintética *a priori* no campo prático, produzindo o sentimento moral de respeito e evidenciando a realidade prática da razão pura mediante sua influência sobre a sensibilidade moral.

O objetivo específico 4º) relacionar a liberdade como *ratio essendi* da lei moral e esta como *ratio cognoscendi* da liberdade foi desenvolvido no capítulo 2, “Filosofia Prática: Sujeito Moral”, ao longo do parágrafo 2.2 “Crítica da Razão Prática”. Expôs-se a relação não homogênea entre liberdade e lei moral, segundo a qual a liberdade constitui a condição ontológica da lei moral, ao passo que a lei moral constitui a condição epistemológica da liberdade, preservando o caráter numênico da liberdade e evitando o círculo vicioso entre ambos os conceitos.

O objetivo específico 5º) apresentar dois exercícios morais foi desenvolvido no capítulo 2, “Filosofia Prática: Sujeito Moral”, ao longo do parágrafo 2.2 “Crítica da Razão Prática”. Apresentaram-se dois exercícios morais destinados a facilitar o acesso da lei moral à vontade humana, consistindo, respectivamente, na formação do hábito do juízo moral e no fortalecimento da máxima racional como fundamento determinante da ação, preparando o ser humano para a futura aplicação da lei moral mediante princípios específicos.

Quanto à pergunta proposta – “No âmbito da moral proposta por Kant, como é possível a realidade prática da liberdade?” -, obteve-se a seguinte resposta: a realidade prática da liberdade torna-se possível porque a razão pura formula o Princípio Supremo da Moralidade e se manifesta como faculdade prática mediante a consciência imediata da lei moral (*factum* da razão), cujo efeito sensível consiste no sentimento moral de respeito; assim, a liberdade, enquanto *ratio essendi* da lei moral, torna-se cognoscível por intermédio da própria lei moral, enquanto *ratio cognoscendi* da liberdade, cabendo aos exercícios morais favorecer que essa lei se torne o fundamento determinante da vontade humana e da ação por dever.

REFERÊNCIAS

ESPECÍFICA – DE IMMANUEL KANT:



KANT, Immanuel. 1756. **Escritos sobre o Terremoto de Lisboa**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2023. (Coleção Textos Filosóficos; 72) 100 p.

_____. 1770. Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. *In* **Escritos pré-críticos**. Tradução de Paulo Licht dos Santos. 1ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2005. 282 p.

_____. 1781. **Crítica da razão pura**. Tradução de Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 6ª ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008a. (Coleção Textos Clássicos) 680 p.

_____. 1784. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. *In* **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008b. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1784. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?. *In* **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008c. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1785. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007. (Coleção Textos Filosóficos; 7) 117 p.

_____. 1786. **Começo conjectural da história humana**. Tradução de Edmilson Menezes. 1ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2010. 132 p.

_____. 1788. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. 1ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002. (Coleção Clássicos) 294 p.

_____. 1793. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. *In* **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008d. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1794. O fim de todas as coisas. *In* **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008e. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1795. **À paz perpétua**. Tradução de Marco Zingano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008f. (Coleção L&PM Pocket; 449) 85 p.

_____. 1795. A paz perpétua: Um projecto filosófico. *In* **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008g. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1797. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. 2ª ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2008h. (Coleção Série Clássicos Edipro) 335 p.

_____. 1800. **Manual dos cursos de Lógica Geral**. Tradução de Fausto Castilho. 2ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP; Uberlândia, MG: Edufu, 2003. (Coleção Multilíngües de Filosofia UNICAMP – Série A – Kantiana I) 318 p.



_____. **À paz perpétua e outros opúsculos.** Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008i. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

SECUNDÁRIA – SOBRE IMMANUEL KANT:

BECKER, Silvério. **O homem: um projeto em desenvolvimento; a relação entre história, educação, política, e o desenvolvimento humano, na filosofia de Immanuel Kant.** 1ª ed. Curitiba, PR: Appris, 2018. 111 p.

CARANTI, Luigi. **The Kantian Federation.** Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2022. (Coleção Elements in the Philosophy of Immanuel Kant) Arquivo Kindle.

FIGUEIREDO, Vinicius de. **Kant & a Crítica da razão pura.** 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2005. (Coleção Filosofia passo-a-passo; 54) 75 p.

HILL, Thomas E. **Dignity and practical reason in Kant's moral theory.** New York, United States of America: Cornell University Press, 1992. 255 p.

MIRANDA, Rodrigo Marzano Antunes. **A paz em Kant: uma abordagem macrofilosófica do projeto de paz.** Belo Horizonte, MG: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2019. 158 p.

MORI, Massimo. **A paz e a razão: Kant e as relações internacionais.** Tradução de Fernando Soares Moreira. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2012. (Coleção Humanística; 22) 289 p.

MOURA, Marcel Brasil de Souza. **Kant e o direito internacional público.** São Paulo, SP: Letz Total Media Creative Projects, 2019. 194 p.

NOUR, Soraya. **À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais.** 2ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2013. (Coleção Biblioteca jurídica WMF) 212 p.

ROHDEN, Valério (coord.). **Kant e a Instituição da Paz.** 1ª ed. Porto Alegre, RS: Universidade/UFRGS, 1997. (Coleção Diálogos Brasil-Alemanha nas Ciências Humanas; 8) 246 p.

TERRA, Ricardo Ribeiro. **Kant & o direito.** 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2004. (Coleção Filosofia passo-a-passo; 33) 65 p.

TRINDADE, Luciano José. **À paz perpétua de Kant e a sociedade internacional contemporânea.** Ijuí, RS: Unijuí, 2010. (Coleção relações internacionais e globalização; 27) 320 p.

TUCK, Richard. **The rights of war and peace: political thought and the international order from Grotius to Kant.** New York, United States of America: Oxford University Press, 2002. 243 p.

WALKER, Ralph. **Kant: Kant e a lei moral.** Tradução de Oswaldo Giacóia Junior. 1ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP, 1999. (Coleção grandes filósofos) 57 p.



WILLIAMS, Howard. **Kant's critique of Hobbes: sovereignty and cosmopolitanism**. Wales, United Kingdom: University of Wales Press, 2003. 244 p.

OUTRAS:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bossi, Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007. 1210 p.

ALLAND, Denis; RIALS, Stéphane. **Dicionário da cultura jurídica**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 1ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2012. 1911 p.

ARON, Raymond. **Paz e guerra entre as nações**. Tradução de Sergio Bath. 1ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, Brasília, DF: Editora UNB, 2018. 952 p.

BARRETO, Evelyn. **Projetos de paz perpétua no direito internacional contemporâneo**. 1ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2021. (Coleção Biblioteca jurídica WMF) 133p.

BOBBIO, Norberto. 2003. **O problema da guerra e as vias da paz**. Tradução de Álvaro Lorenzini. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2003. 181 p.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. 1983a. **Dicionário de política: A-K**. 12ª ed. Brasília, DF: Editora UNB, 1999. 1-674 p. v.1.

_____. 1983b. **Dicionário de política: L-Z**. 12ª ed. Brasília, DF: Editora UNB, 1999. 674-1330 p. v.2.

CHEVALLIER, Jean-Jacques; GUCHET, Yves. **As grandes obras políticas: de Maquiavel aos nossos dias**. Tradução de Luís Cadete. 4ª ed. Portugal: Europa-América, 2004. (Coleção Biblioteca das idéias, 23) 441 p.

CONTRUCCI, Gustavo. **O que é evolução do direito**. 2ª ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 2010. (Coleção primeiros passos; 338) 83 p.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos**. Tradução de Claudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti e Maria Ermantina Galvão. 1ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001. 1053 p.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é direito**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1982. (Coleção primeiros passos; 62) 132 p.

MAAR, Wolfgang Leo. **O que é política**. 16ª ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1994. (Coleção primeiros passos; 54) 109 p.

PECORARO, Rossano. **Filosofia da história**. 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2009. (Coleção Filosofia passo-a-passo; 88) 64 p.

SANTOS, Raoni Sousa. **A caminho da paz: senda kantiana da libertação**. 2025. 184p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís.



_____. **Entre a bellum omnium contra omnes e a paz perpétua: Considerações acerca da filosofia política de Thomas Hobbes e da filosofia prática de Immanuel Kant.** 2011. 161p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal do Pará, Belém.

VICENTINO, Cláudio. **História Geral.** 8ª ed. São Paulo, SP: Scipione, 1997. 495p.

WEFFORT, Francisco Correa (org.). **Os clássicos da política, 1.** 14ª ed. São Paulo, SP: Ática, 2000. (Coleção Série Fundamentos) 287 p.

_____. **Os clássicos da política, 2.** 11ª ed. São Paulo, SP: Ática, 2006. (Coleção Série Fundamentos) 278 p.



A CAMINHO DA PAZ: PASSAGEM DA FILOSOFIA MORAL CENTRADA NO HOMEM INDIVIDUAL PARA A FILOSOFIA POLÍTICA CENTRADA NA ESPÉCIE HUMANA

Raoni Sousa Santos

Graduado em Filosofia – UFPA

Bacharel em Direito – UFMA

raoni1983@gmail.com

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Doutora em Filosofia – USP

zilmara.jvc@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

RESUMO: Kant (1724–1804) é referência fundamental da filosofia política moderna. Na política externa, suas reflexões sobre a paz entre as nações influenciaram importantes decisões do direito internacional contemporâneo. Nesse contexto, o seu projeto jurídico-pacifista, segundo a hermenêutica majoritária, é exequível a despeito da moralidade dos indivíduos. Não obstante, o artigo sustenta a tese de que existe relação entre a evolução moral do indivíduo e da espécie humana. Essa tese ampara-se na interpretação das obras **KrV**, **GMS**, **KpV**, **MS** e **ZeF**, segundo as quais Kant teria traçado um itinerário expositivo-argumentativo em que a evolução moral seria condição *sine qua non* da paz perpétua; *mutatis mutandis*, esse projeto – concebido no âmbito político – representa a continuação da evolução moral individual. As etapas são: **1.** a possibilidade lógica da Liberdade Transcendental (na **KrV**); **2.** a possibilidade real da Liberdade Prática. A segunda etapa divide-se em passos: **2.1.** a razão é prática – faculdade da liberdade; **2.2.** o ser humano pode ser moral. O primeiro passo subdivide-se da seguinte forma: **2.1.1.** formulação do Princípio Supremo da Moralidade (causa) (na **GMS**); **2.1.2.** constatação do *factum* da Razão (efeito) (na **KpV** – Doutrina dos Elementos). O segundo passo subdivide-se da seguinte forma: **2.2.1.** exercícios morais (na **KpV** – Doutrina do Método); **2.2.2.** princípios de aplicação da lei moral (na **MS**); e, por fim, **3.** construção da paz perpétua (na **ZeF**). Neste artigo, abordar-se-á a passagem da Filosofia Moral centrada no homem individual para a Filosofia Política centrada na espécie humana, ou seja, a passagem do estado de natureza para o Estado civil. A metodologia consistiu na leitura dos textos filosóficos pertinentes: além da **MS** (1797), utilizou-se a referência: **Kant & o direito**, de Terra, entre outras.

Palavras-chave: Kant; A metafísica dos costumes; Contrato social; Estado; Evolução moral.

1. INTRODUÇÃO

Parte-se de um pressuposto hermenêutico das obras kantianas, segundo o qual há um viés de leitura das principais obras de Kant que permite identificar uma proposta de evolução do “espírito humano” desde o estágio de menoridade moral até o de plena moralidade. Segundo esse viés de leitura, é possível identificar dois grandes enfoques kantianos na abordagem da noção iluminista de progresso, que denominamos filosofia moral centrada no homem individual e filosofia política centrada na espécie humana. Por conseguinte, a divisão do presente trabalho será estruturada conforme esta abordagem. Com efeito, a abordagem do tema ocorrerá em dois momentos, ao longo de cinco artigos. Os três primeiros artigos dedicar-se-ão à primeira parte



(ênfase no indivíduo); o quarto artigo tratará da passagem de um enfoque para o outro; e o quinto artigo desenvolverá a segunda parte (ênfase na espécie).

Preliminarmente, com o escopo de situar o presente artigo no plano geral da pesquisa, cumpre expor o itinerário expositivo-argumentativo kantiano. As etapas são: **1.** a possibilidade lógica da Liberdade Transcendental (na **KrV**); **2.** a possibilidade real da Liberdade Prática. A segunda etapa divide-se em passos: **2.1.** a razão é prática – faculdade da liberdade; **2.2.** o ser humano pode ser moral. O primeiro passo subdivide-se da seguinte forma: **2.1.1.** formulação do Princípio Supremo da Moralidade (causa) (na **GMS**); **2.1.2.** constatação do *factum* da Razão (efeito) (na **KpV** – Doutrina dos Elementos). O segundo passo subdivide-se da seguinte forma: **2.2.1.** exercícios morais (na **KpV** – Doutrina do Método); **2.2.2.** princípios de aplicação da lei moral (na **MS**); e, por fim, **3.** construção da paz perpétua (na **ZeF**).

O macroprojeto de pesquisa tem por objetivo identificar uma proposta de evolução do “espírito humano” desde o estágio de menoridade moral até o de plena moralidade. Essa proposta inicia-se no âmbito da filosofia moral centrada no homem individual e continua no âmbito da filosofia política centrada na espécie humana. O itinerário expositivo-argumentativo geral já foi apresentado anteriormente. As etapas 1 e 2 [2.1 (2.1.1 e 2.1.2) e 2.2 (2.2.1)] integram o primeiro âmbito. O subitem 2.2.2 constitui etapa intermediária entre ambos os âmbitos. A etapa 3 integra o segundo âmbito.

No capítulo 2, “Filosofia Política: Evolução da Espécie Humana”, abordar-se-á a filosofia política kantiana centrada na espécie humana, considerando os escritos de filosofia prática, política e da história, tais como **A metafísica dos costumes** (1797) e **À paz perpétua** (1795). A expressão “centrada na espécie humana” refere-se à explicação das estruturas formais das organizações humanas, voltadas ao fim do sumo bem. O presente artigo tem por objetivo desenvolver a passagem da Filosofia Moral centrada no homem individual para a Filosofia Política centrada na espécie humana, ou seja, a passagem do estado de natureza para o Estado civil. Assim, não será abordada nenhuma etapa específica do itinerário expositivo-argumentativo.

Os objetivos específicos deste trabalho são os seguintes: **1º)** abordar a passagem da filosofia moral centrada no homem individual para a filosofia política centrada na espécie humana, conforme desenvolvida na **MS**; **2º)** expor a concepção contratualista kantiana para o surgimento do Estado. A execução dessas etapas permitirá a Kant sustentar que a evolução do “espírito humano”, iniciada no âmbito da filosofia moral centrada no homem individual, continua no âmbito da filosofia política centrada na espécie humana.

No que concerne ao método de pesquisa adotado neste trabalho, cumpre observar que, no âmbito da filosofia do conhecimento, ao contrário do que ocorre em outras disciplinas, a



pesquisa é, em geral, de caráter teórico, sem envolver pesquisa de campo. Por essa razão, esta pesquisa bibliográfica de caráter hermenêutico consistiu, essencialmente, na leitura e interpretação das obras constantes das Referências Bibliográficas.

2. FILOSOFIA POLÍTICA: EVOLUÇÃO DA ESPÉCIE HUMANA

Neste primeiro momento, é necessário fornecer alguns comentários para que ocorra a tranquila passagem kantiana da filosofia moral centrada no homem individual para a filosofia política centrada na espécie humana. Mas antes cumpre explicar melhor esta nossa divisão:

Compreende-se a filosofia kantiana centrada no homem individual como os escritos críticos não políticos, por exemplo, **KrV, Prolegômenos a toda a Metafísica Futura que Queria Apresentar-se como Ciência** (1783), **GMS** (1785), **KpV** (1788), **Crítica da Faculdade do Juízo** (1790). Nestas obras, Kant abordou as estruturas formais que compõem todo ser humano como indivíduo: as estruturas formais voltadas à produção de conhecimento (sujeito transcendental), voltadas à produção de ação (sujeito moral) e voltadas à produção do juízo estético (enquanto faculdade reguladora e intermediária entre o entendimento e a razão). A expressão “centrada no homem individual” deve ser compreendida como “tendo por objetivo a explicação das estruturas formais do sujeito” voltadas aos mais diversos fins. É importante dizer que, nestas obras, o objetivo de Kant é delimitar o devido âmbito de validade de cada faculdade e nisso consiste o seu caráter crítico: nessa empreitada, o parâmetro crítico utilizado é a própria razão, ou seja, ocorre a crítica da razão a ela mesma. Sendo assim, a expressão “centrada no homem individual” pode ser substituída por “centrada na razão”, pois o fundamento crítico é a própria razão e a razão é uma faculdade humana. Em verdade, a expressão “centrada na razão” enfatiza o caráter formal da abordagem, pois a razão é uma faculdade comum aos seres racionais em geral.

Compreende-se a filosofia kantiana centrada na espécie humana como sendo os escritos políticos e de filosofia da história, por exemplo: **Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita** (1784), **Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?** (1784), **Começo Conjectural da História Humana** (1786), **Que significa orientar-se no Pensamento?** (1786), **A Religião nos Limites da Simples Razão** (1793), **Sobre a Expressão Corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática** (1793), **O Fim de todas as Coisas** (1794), **ZeF** (1795), **Sobre um suposto Direito de mentir por Amor à Humanidade** (1797). Nestas obras, Kant abordou a espécie humana (enquanto organizada politicamente) e a história (enquanto orientada teleologicamente): em ambas as abordagens, Kant dirá que a razão não consegue encontrar uma causa imanente ou um fim imanente, ou seja, não há uma causa que se



possa extrair da experiência que explique a organização política humana ou o fim da história humana. No entanto, Kant defenderá que é possível interpretar racionalmente ambos, tal como se a “Natureza” tivesse vontade própria e orientasse a espécie humana – mesmo, a despeito dela mesma – através da história, com o escopo de concreção de fins morais. A expressão “centrada na espécie humana” deve ser compreendida como “tendo por objetivo a explicação das estruturas formais das organizações humanas” voltadas ao fim do sumo bem. É importante dizer que, nestas obras, o objetivo de Kant é expor tais estruturas formais em seus três âmbitos de organização, quais sejam, Direito político, Direito das gentes (do latim, *ius gentium*) e Direito cosmopolita (do latim, *ius cosmopolitanum*). Evidentemente, a abordagem “centrada na espécie humana” continua sendo crítica (porque continua sendo consequente aos antecedentes críticos que fundamentam todo o sistema filosófico kantiano – o idealismo crítico ou transcendental) e continua sendo racional (porque é a razão que interpreta os eventos da Natureza, tal como se fossem orientados para fins morais).

No entanto, é mister fazer uma distinção que é o critério de classificação em filosofia moral centrada no homem individual e em filosofia política centrada na espécie humana: na filosofia moral centrada no homem individual, o elemento garantia das deduções, ou ainda de toda a estrutura argumentativa, é a faculdade da razão, ou seja, algo inerente ao homem (que está “dentro” do ser humano). Na filosofia política centrada na espécie humana, o elemento que garante a consecução dos fins morais na história é a Natureza, ou seja, algo alheio ao homem (que está “fora” do ser humano). Sendo assim, a expressão “centrada na espécie humana” pode ser substituída por “centrada na Natureza”, pois, embora o fundamento crítico continue sendo a própria razão, esta interpreta os eventos mecânicos da Natureza como orientados para fins racionais. Em verdade, a expressão “centrada na Natureza” enfatiza o caráter de que a Natureza encontra meios para alcançar fins racionais, mesmo a despeito da vontade humana.

Em outros artigos, buscou-se realizar um caminho expositivo/argumentativo com o fito de mostrar como o ser humano, enquanto indivíduo, pode (ou seja, ele possui a faculdade moral) e deve (ou seja, ele possui o dever moral) ser livre. Este objetivo ainda não foi alcançado, pois, embora já tenhamos cumprido algumas etapas, de tal modo a nos aproximarmos gradualmente do fim último da razão prática, a saber, o Sumo Bem, ainda há outra a ser cumprida que não está mais no âmbito do indivíduo: está no âmbito da sociedade (seja a civil, seja a cosmopolita). Esta outra etapa, concernente ao âmbito da sociedade, será cumprida no artigo “A CAMINHO DA PAZ: SENDA KANTIANA DA LIBERTAÇÃO”.

No entanto, embora Kant altere o foco da abordagem – do individual para o social e, depois, cada vez mais abrangente –, esta pesquisa engloba várias etapas que, em conjunto,



defendem a tese de que não haverá progresso da espécie humana (em direção à paz perpétua mundial) sem o correspondente progresso moral do homem (em direção à moralidade).

A terceira formulação do jurisconsulto romano Ulpiano (século III d.C.), a lembrar, “dê a cada um o que for seu (do latim, *suum cuique tribuere*), para tanto estabeleça uma relação jurídica entre todos (do latim, *lex iuridica*)”, é, na interpretação kantiana do terceiro preceito de Ulpiano, um princípio metafísico da doutrina do direito que, em outras palavras, orienta-nos a instituir o Estado civil, sob a égide do Direito político.

Tanto a nossa divisão terminológica entre filosofia moral centrada no homem individual e filosofia política centrada na espécie humana, quanto a exposição das etapas vencidas para que o ser humano, enquanto indivíduo, possa e deva ser livre, servirão para justificar a tese acima, que pode ser recolocada nos termos a seguir: tanto o Estado quanto a Federação de Estados livres, isto é, tanto o Direito político quanto o Direito das gentes, são instâncias organizacionais que estabelecem condições propícias à moralização do homem (enquanto indivíduo), por intermédio de sua civilização.

Esta tese busca conectar a filosofia moral centrada no homem individual e filosofia política centrada na espécie humana, assumindo como hipótese que o objetivo a ser buscado – a moralização do homem – nos escritos críticos não políticos continua a ser perseguido nos escritos políticos e de filosofia da história. Kant, no entanto, limita as suas pretensões quando transita do âmbito do homem para o âmbito da espécie humana: nos escritos não políticos, o objetivo seria a moralização do indivíduo; nos escritos políticos, o objetivo imediato passou a ser a civilização do indivíduo, como condição para o progresso em direção à moralização.

Pode-se cogitar que ele pretendia construir algo que se caracterizava como uma construção hierárquica em arquitetura: algo semelhante às estruturas que dependem de camadas ou módulos anteriores para sua formação e estabilidade. O excerto a seguir, retirado da obra **Projetos de paz perpétua no direito internacional contemporâneo**, de Evelyn Barreto (2021, p. 76, grifo do autor), corrobora o que foi dito:

Afirma-se que, ao longo de sua vida, procurou metaforicamente construir um ‘edifício da filosofia’, cujos andares pudessem oferecer respostas aos principais questionamentos humanos. Dentro dessa arquitetura kantiana, o último andar da construção é representado pela obra *Para a paz perpétua: um projeto filosófico*.

Com efeito, o caminho expositivo/argumentativo com o fito de mostrar como o ser humano pode e deve ser livre é algo que reforça essa conjectura, pois a exposição ocorreu ao longo de várias obras numa sequência lógica (que quase obedeceu, também, a uma sequência cronológica, exceto pela penúltima e última obras que ficaram invertidas), a saber: **KrV** (1781), **GMS**



(1785), **KpV** (1788), **ZeF** (1795) e, por fim, **MS** (1797). Se fizermos uma analogia entre um edifício e a construção filosófica kantiana, considerando cada obra como um andar inferior que serve de sustentação ao andar superior, concluiremos que o primeiro andar é a **KrV** (1781) e o penúltimo andar é a **ZeF** (1795): a **KrV** (1781) é o fundamento de todo o edifício, pois é quando o autor finaliza a construção da estrutura lógica que será o fio condutor de todo o seu sistema filosófico crítico transcendental; **ZeF** (1795) representa a busca pelo soberano bem político (o limite que nós podemos alcançar por esforços próprios).

O excerto acima afirma que a obra **ZeF** (1795) é o último andar da construção filosófica. No entanto, discordamos disso, pois o Sumo Bem – exposto na **KpV** (1788) – engloba o Soberano Bem Político. A despeito disso, este excerto traz uma analogia pertinente entre um edifício e a construção filosófica kantiana.

Neste diapasão, precisaríamos considerar **KpV** (1788) como sendo o último andar, pois é a obra em que o autor aborda o Sumo Bem. Com efeito, o Sumo Bem engloba o Soberano Bem Político, pois enquanto aquele busca conciliar felicidade e moralidade (ou seja, abarcando tanto o aspecto interno quanto o aspecto externo da ação) de todos em uma sociedade; esse busca conciliar apenas o aspecto externo da ação (mediante submissão das pessoas ao direito público, ou seja, à coação legal externa pública) de todos em uma sociedade política. A essa analogia, ainda poderíamos acrescentar o escrito pré-crítico **Forma e Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível** (1770) como sendo a fundação (baldrame abaixo do andar térreo) que, além de ser anterior cronologicamente, também é logicamente à obra **KrV** (1781). O excerto a seguir, retirado da obra **Projetos de Paz Perpétua no Direito Internacional Contemporâneo** (Kant, 2008h, p. 206-207 apud Barreto, 2021, p. 81), corrobora o que foi dito quanto ao Soberano Bem Político:

Porque, que coisa há de ser mais metafisicamente sublime, se assim se pode dizer, do que essa mesma Ideia que, confessada por eles mesmos, alcança um valor objetivo inquestionável e inquestionado; Ideia que a experiência confirma e a única que, não ensaiada nem introduzida na prática pela violência das revoluções, isto é, pelo trans-torno de uma constituição defeituosa [...] mas, ao contrário, realizada por meio de uma reforma lenta, insensível e segundo princípios firmes, pode conduzir à paz perpétua, por meio de uma aproximação perpétua do soberano bem político!

Por fim, além de expor o conceito de Estado segundo o filósofo alemão, também será abordada a sua concepção de surgimento do Estado civil a partir do estado natural. O conceito de Estado kantiano coincide em grande parte com o conceito liberal de Estado de Direito. Em verdade, não poderia ser diferente, pois esta particular concepção de Estado foi construída sobre bases kantianas. O excerto a seguir, retirado do **Dicionário da cultura jurídica**, de Alland e



Rials (2012, p. 710), corrobora o que foi dito: “O kantismo é, de fato, decisivo para a construção do conceito liberal de Estado de Direito na primeira metade do século XIX [...]”.

No entanto, julga-se necessário apenas apontar algo estranho que não facilmente escaparia de um observador atento, a saber: se o conceito conservador de Estado tem em Hans Kelsen um de seus principais expoentes e, se este é amplamente considerado kantiano, então, seria de se esperar que o conceito de Estado kantiano coincidissem com o conceito conservador de Estado de Direito. Porém, esta tese parece-nos equivocada, ao menos, por dois motivos que serão apenas comentados brevemente, em virtude desta explicação extrapolar os objetivos do presente trabalho: *a priori*, deve-se dizer que ambos os motivos percorrem caminhos argumentativos distintos, porém, chegam à mesma conclusão, qual seja, a eliminação da razão de existir do Estado.

O primeiro motivo concerne ao fato de que a doutrina do direito é uma parte da Teoria dos Costumes, ou seja, mesmo o Direito tendo por objeto apenas o aspecto externo da ação, isto não implica que o princípio metafísico da doutrina do direito, a saber, “[...] age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal [...]” (Kant, 2008h, p. 77), seja um fim em si mesmo. Com efeito, isto não procede, porque devemos lembrar que o princípio metafísico da doutrina do direito é um princípio de aplicação da lei moral. Logo, embora sirva a um fim parcial de civilizar o ser humano, também serve como condição para o progresso em direção à sua moralização. Destarte, o Estado, no exercício de suas funções, não pode excluir a moral, pois estaria excluindo o fim último de sua existência.

O segundo motivo concerne ao fato de que o pensamento kantiano atua teleologicamente, de tal modo que a operação racional que interpreta os eventos da Natureza como orientados para fins morais – no âmbito do Direito das Gentes (ou em vista da espécie humana alcançar o seu fim) – pode também ser feita no âmbito da pessoa (ou em vista do indivíduo alcançar o seu fim). Embora estes fins – o público e o privado, respectivamente – sejam distintos, eles estão conectados, sobretudo no conceito de Sumo Bem. Com efeito, ao seguir o dever de direito expresso na interpretação kantiana do terceiro preceito do jurisconsulto romano Ulpiano (século III d.C.), a saber, dar a cada um o que é seu (do latim, *suum cuique tribuere*) e, para tanto, estabelecer uma relação jurídica entre todos (do latim, *lex iuridica*), o ser humano (enquanto indivíduo) ingressa na condição civil (do latim, *status civilis*), por compreender que ela favorece a consecução do seu fim moral. No entanto, frustrando todas as intenções do ser humano, o conceito conservador de Estado, seguindo o que preconiza Kelsen, esvazia do escopo do Estado o fim racional para o qual o Estado foi instituído.



No parágrafo § 47, da obra **MS**, Parte Primeira – “Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito, A Doutrina Universal do Direito”, Parte II – “Direito Público”, Seção I – “Direito do Estado”, Kant deixa explícita a sua concepção de origem do Estado civil, a saber, contratualista. Segundo ele, um povo (vários seres humanos), ao constituir um Estado, o faz estabelecendo uma condição jurídica através de um contrato original. Tal como o Estado, que não existe fisicamente, mas é antes um ente de razão, este contrato não é assinado por alguém, mas é uma ideia que expressa o ato que legitima o Estado. Kant analisa a passagem do estado de natureza ao ingresso numa condição civil do homem, segundo a liberdade considerada sob três aspectos, quais sejam: 1) parte da liberdade externa inata; 2) liberdade selvagem, independente da lei; 3) liberdade toda, dependente da lei. Segundo alguns contratualistas, o homem, ao ingressar numa condição civil, abdica da liberdade segundo o aspecto 1, para ganhar segurança e sobreviver. Kant critica esta opinião, pois, realizando uma distinção entre os aspectos 1 e 2 da liberdade, ele afirma, diferentemente, que o homem abdica da liberdade segundo o aspecto 2, para ganhar a liberdade segundo o aspecto 3.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo integra um macroprojeto de pesquisa que busca sustentar a tese de que existe uma relação entre a evolução moral do indivíduo e a da espécie humana, de modo que somente por meio dessa evolução conjunta o projeto kantiano de paz pode ser implementado, embora, segundo a hermenêutica majoritária, ele seja exequível independentemente da moralidade dos indivíduos.

As etapas do itinerário expositivo-argumentativo kantiano foram expostas na “Introdução”. Nas “Considerações Finais”, restringir-se-ão os comentários à etapa específica abordada neste artigo, a saber, a passagem da filosofia moral centrada no homem individual para a filosofia política centrada na espécie humana, cuja análise se concentrou nas obras **MS** e **ZeF**.

Considera-se que os objetivos específicos foram alcançados.

O objetivo específico 1º) abordar a passagem da filosofia moral centrada no homem individual para a filosofia política centrada na espécie humana foi desenvolvido no capítulo 2, “Filosofia Política: Evolução da Espécie Humana”. Expôs-se que a primeira se dedica à investigação das estruturas formais do sujeito, tendo a razão como elemento garantia de suas deduções, ao passo que a segunda se dedica às estruturas formais das organizações humanas, interpretando a Natureza como elemento garantia da consecução dos fins morais da espécie humana. Demonstrou-se, ainda, que ambas as abordagens permanecem integradas pelo mesmo fundamento crítico transcendental, diferenciando-se apenas quanto ao âmbito de aplicação da razão.



O objetivo específico 2º) expor a concepção contratualista kantiana para o surgimento do Estado foi desenvolvido no capítulo 2, “Filosofia Política: Evolução da Espécie Humana”. Demonstrou-se que os escritos políticos não abandonam o objetivo da moralização do homem, mas o desenvolvem sob a perspectiva da espécie humana, atribuindo ao Estado, à Federação de Estados livres e ao Direito cosmopolita a função de estabelecer condições jurídicas e políticas favoráveis ao progresso moral. Expôs-se, igualmente, que a civilização constitui uma etapa intermediária e necessária para a progressiva realização do Sumo Bem e da paz perpétua.

Assim, esse artigo tem por função estabelecer em elo lógico / expositivo entre os três artigos que o antecederam (“A caminho da paz: a liberdade transcendental”; “A caminho da paz: a liberdade prática na Fundamentação da metafísica dos costumes e na Crítica da razão prática”; A caminho da paz: a liberdade prática na A metafísica dos costumes) e o próximo artigo (A caminho da paz: senda kantiana da libertação).

REFERÊNCIAS

ESPECÍFICA – DE IMMANUEL KANT:

KANT, Immanuel. 1756. **Escritos sobre o Terremoto de Lisboa**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2023. (Coleção Textos Filosóficos; 72) 100 p.

_____. 1770. Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. *In* **Escritos pré-críticos**. Tradução de Paulo Licht dos Santos. 1ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2005. 282 p.

_____. 1781. **Crítica da razão pura**. Tradução de Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 6ª ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008a. (Coleção Textos Clássicos) 680 p.

_____. 1784. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. *In* **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008b. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1784. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?. *In* **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008c. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1785. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007. (Coleção Textos Filosóficos; 7) 117 p.

_____. 1786. **Começo conjectural da história humana**. Tradução de Edmilson Menezes. 1ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2010. 132 p.

_____. 1788. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. 1ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002. (Coleção Clássicos) 294 p.



_____. 1793. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008d. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1794. O fim de todas as coisas. In **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008e. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1795. **À paz perpétua**. Tradução de Marco Zingano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008f. (Coleção L&PM Pocket; 449) 85 p.

_____. 1795. A paz perpétua: Um projecto filosófico. In **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008g. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1797. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. 2ª ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2008h. (Coleção Série Clássicos Edipro) 335 p.

_____. 1800. **Manual dos cursos de Lógica Geral**. Tradução de Fausto Castilho. 2ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP; Uberlândia, MG: Edufu, 2003. (Coleção Multilíngües de Filosofia UNICAMP – Série A – Kantiana I) 318 p.

_____. **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008i. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

SECUNDÁRIA – SOBRE IMMANUEL KANT:

BECKER, Silvério. **O homem: um projeto em desenvolvimento; a relação entre história, educação, política, e o desenvolvimento humano, na filosofia de Immanuel Kant**. 1ª ed. Curitiba, PR: Appris, 2018. 111 p.

CARANTI, Luigi. **The Kantian Federation**. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2022. (Coleção Elements in the Philosophy of Immanuel Kant) Arquivo Kindle.

FIGUEIREDO, Vinicius de. **Kant & a Crítica da razão pura**. 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2005. (Coleção Filosofia passo-a-passo; 54) 75 p.

HILL, Thomas E. **Dignity and practical reason in Kant's moral theory**. New York, United States of America: Cornell University Press, 1992. 255 p.

MIRANDA, Rodrigo Marzano Antunes. **A paz em Kant: uma abordagem macrofilosófica do projeto de paz**. Belo Horizonte, MG: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2019. 158 p.

MORI, Massimo. **A paz e a razão: Kant e as relações internacionais**. Tradução de Fernando Soares Moreira. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2012. (Coleção Humanística; 22) 289 p.

MOURA, Marcel Brasil de Souza. **Kant e o direito internacional público**. São Paulo, SP: Letz Total Media Creative Projects, 2019. 194 p.



NOUR, Soraya. **À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais**. 2ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2013. (Coleção Biblioteca jurídica WMF) 212 p.

ROHDEN, Valério (coord.). **Kant e a Instituição da Paz**. 1ª ed. Porto Alegre, RS: Universidade/UFRGS, 1997. (Coleção Diálogos Brasil-Alemanha nas Ciências Humanas; 8) 246 p.

TERRA, Ricardo Ribeiro. **Kant & o direito**. 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2004. (Coleção Filosofia passo-a-passo; 33) 65 p.

TRINDADE, Luciano José. **À paz perpétua de Kant e a sociedade internacional contemporânea**. Ijuí, RS: Unijuí, 2010. (Coleção relações internacionais e globalização; 27) 320 p.

TUCK, Richard. **The rights of war and peace: political thought and the international order from Grotius to Kant**. New York, United States of America: Oxford University Press, 2002. 243 p.

WALKER, Ralph. **Kant: Kant e a lei moral**. Tradução de Oswaldo Giacóia Junior. 1ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP, 1999. (Coleção grandes filósofos) 57 p.

WILLIAMS, Howard. **Kant's critique of Hobbes: sovereignty and cosmopolitanism**. Wales, United Kingdom: University of Wales Press, 2003. 244 p.

OUTRAS:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bossi, Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007. 1210 p.

ALLAND, Denis; RIALS, Stéphane. **Dicionário da cultura jurídica**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 1ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2012. 1911 p.

ARON, Raymond. **Paz e guerra entre as nações**. Tradução de Sergio Bath. 1ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, Brasília, DF: Editora UNB, 2018. 952 p.

BARRETO, Evelyn. **Projetos de paz perpétua no direito internacional contemporâneo**. 1ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2021. (Coleção Biblioteca jurídica WMF) 133p.

BOBBIO, Norberto. 2003. **O problema da guerra e as vias da paz**. Tradução de Álvaro Lorenzini. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2003. 181 p.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. 1983a. **Dicionário de política: A-K**. 12ª ed. Brasília, DF: Editora UNB, 1999. 1-674 p. v.1.

_____. 1983b. **Dicionário de política: L-Z**. 12ª ed. Brasília, DF: Editora UNB, 1999. 674-1330 p. v.2.



CHEVALLIER, Jean-Jacques; GUCHET, Yves. **As grandes obras políticas: de Maquiavel aos nossos dias**. Tradução de Luís Cadete. 4ª ed. Portugal: Europa-América, 2004. (Coleção Biblioteca das idéias, 23) 441 p.

CONTRUCCI, Gustavo. **O que é evolução do direito**. 2ª ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 2010. (Coleção primeiros passos; 338) 83 p.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos**. Tradução de Claudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti e Maria Ermantina Galvão. 1ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001. 1053 p.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é direito**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1982. (Coleção primeiros passos; 62) 132 p.

MAAR, Wolfgang Leo. **O que é política**. 16ª ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1994. (Coleção primeiros passos; 54) 109 p.

PECORARO, Rossano. **Filosofia da história**. 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2009. (Coleção Filosofia passo-a-passo; 88) 64 p.

SANTOS, Raoni Sousa. **A caminho da paz: senda kantiana da libertação**. 2025. 184p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

_____. **Entre a bellum omnium contra omnes e a paz perpétua: Considerações acerca da filosofia política de Thomas Hobbes e da filosofia prática de Immanuel Kant**. 2011. 161p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal do Pará, Belém.

VICENTINO, Cláudio. **História Geral**. 8ª ed. São Paulo, SP: Scipione, 1997. 495p.

WEFFORT, Francisco Correa (org.). **Os clássicos da política, 1**. 14ª ed. São Paulo, SP: Ática, 2000. (Coleção Série Fundamentos) 287 p.

_____. **Os clássicos da política, 2**. 11ª ed. São Paulo, SP: Ática, 2006. (Coleção Série Fundamentos) 278 p.



A CAMINHO DA PAZ: SENDA KANTIANA DA LIBERTAÇÃO

Raoni Sousa Santos

Graduado em Filosofia – UFPA

Bacharel em Direito – UFMA

raoni1983@gmail.com

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Doutora em Filosofia – USP

zilmara.jvc@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Kant (1724–1804) é referência fundamental da filosofia política moderna. Na política externa, suas reflexões sobre a paz entre as nações influenciaram importantes decisões do direito internacional contemporâneo. Nesse contexto, o seu projeto jurídico-pacifista, segundo a hermenêutica majoritária, é exequível a despeito da moralidade dos indivíduos. Não obstante, o artigo sustenta a tese de que existe relação entre a evolução moral do indivíduo e da espécie humana. Essa tese ampara-se na interpretação das obras **KrV**, **GMS**, **KpV**, **MS** e **ZeF**, segundo as quais Kant teria traçado um itinerário expositivo-argumentativo em que a evolução moral seria condição *sine qua non* da paz perpétua; *mutatis mutandis*, esse projeto – concebido no âmbito político – representa a continuação da evolução moral individual. As etapas são: **1.** a possibilidade lógica da Liberdade Transcendental (na **KrV**); **2.** a possibilidade real da Liberdade Prática. A segunda etapa divide-se em passos: **2.1.** a razão é prática – faculdade da liberdade; **2.2.** o ser humano pode ser moral. O primeiro passo subdivide-se da seguinte forma: **2.1.1.** formulação do Princípio Supremo da Moralidade (causa) (na **GMS**); **2.1.2.** constatação do *factum* da Razão (efeito) (na **KpV** – Doutrina dos Elementos). O segundo passo subdivide-se da seguinte forma: **2.2.1.** exercícios morais (na **KpV** – Doutrina do Método); **2.2.2.** princípios de aplicação da lei moral (na **MS**); e, por fim, **3.** construção da paz perpétua (na **ZeF**). Neste artigo, abordar-se-á a etapa **3**, ou seja, delinear-se-á o projeto kantiano da paz. A metodologia consistiu na leitura dos textos filosóficos pertinentes: além da **ZeF** (1795), utilizaram-se as referências: **The Kantian Federation**, de Caranti, **A paz em Kant**, de Miranda; **À paz perpétua de Kant**, de Nour; e **Kant e a Instituição da Paz**, coordenado por Rohden, entre outras.

Palavras-chave: Kant; À paz perpétua; *peace research*; Evolução moral; Progresso Da Espécie Humana.

1. INTRODUÇÃO

Parte-se de um pressuposto hermenêutico das obras kantianas, segundo o qual há um viés de leitura das principais obras de Kant que permite identificar uma proposta de evolução do “espírito humano” desde o estágio de menoridade moral até o de plena moralidade. Segundo esse viés de leitura, é possível identificar dois grandes enfoques kantianos na abordagem da noção iluminista de progresso, que denominamos filosofia moral centrada no homem individual e filosofia política centrada na espécie humana. Por conseguinte, a divisão do presente trabalho será estruturada conforme esta abordagem. Com efeito, a abordagem do tema ocorrerá em dois momentos, ao longo de cinco artigos. Os três primeiros artigos dedicar-se-ão à primeira parte (enfoque no indivíduo); o quarto artigo tratará da passagem de um enfoque para o outro; e o quinto artigo desenvolverá a segunda parte (enfoque na espécie).



Preliminarmente, com o escopo de situar o presente artigo no plano geral da pesquisa, cumpre expor o itinerário expositivo-argumentativo kantiano. As etapas são: **1.** a possibilidade lógica da Liberdade Transcendental (na **KrV**); **2.** a possibilidade real da Liberdade Prática. A segunda etapa divide-se em passos: **2.1.** a razão é prática – faculdade da liberdade; **2.2.** o ser humano pode ser moral. O primeiro passo subdivide-se da seguinte forma: **2.1.1.** formulação do Princípio Supremo da Moralidade (causa) (na **GMS**); **2.1.2.** constatação do *factum* da Razão (efeito) (na **KpV** – Doutrina dos Elementos). O segundo passo subdivide-se da seguinte forma: **2.2.1.** exercícios morais (na **KpV** – Doutrina do Método); **2.2.2.** princípios de aplicação da lei moral (na **MS**); e, por fim, **3.** construção da paz perpétua (na **ZeF**).

O macroprojeto de pesquisa tem por objetivo identificar uma proposta de evolução do “espírito humano” desde o estágio de menoridade moral até o de plena moralidade. Essa proposta inicia-se no âmbito da filosofia moral centrada no homem individual e continua no âmbito da filosofia política centrada na espécie humana. O itinerário expositivo-argumentativo geral já foi apresentado anteriormente. As etapas 1 e 2 [2.1 (2.1.1 e 2.1.2) e 2.2 (2.2.1)] integram o primeiro âmbito. O subitem 2.2.2 constitui etapa intermediária entre ambos os âmbitos. A etapa 3 integra o segundo âmbito.

No capítulo 2, “Projeto de paz perpétua”, abordar-se-á a filosofia política kantiana centrada na espécie humana, considerando os escritos de filosofia política, tais como *À paz perpétua* (1795). A expressão “centrada na espécie humana” refere-se à explicação das estruturas formais das organizações humanas, voltadas ao fim do sumo bem. O presente artigo tem por objetivo desenvolver a etapa 3. Em outros artigos, abordar-se-ão as demais etapas.

Os objetivos específicos deste trabalho são os seguintes: **1º)** sintetizar a proposta pacifista kantiana, com ênfase em **ZeF**; e **2º)** relacionar o progresso moral, tanto na filosofia moral centrada no homem individual quanto na filosofia política centrada na espécie humana, ao projeto kantiano de paz.

Ao final do artigo, com base na discussão realizada nos capítulos anteriores, procurar-se-á responder à seguinte pergunta: no âmbito do direito das gentes, em que medida o projeto pacifista proposto por Kant pode alcançar eficácia plena ou a espécie humana será permanentemente regida pela lógica do poder *si vis pacem para bellum*?

No que concerne ao método de pesquisa adotado neste trabalho, cumpre observar que, no âmbito da filosofia do conhecimento, ao contrário do que ocorre em outras disciplinas, a pesquisa é, em geral, de caráter teórico, sem envolver pesquisa de campo. Por essa razão, esta pesquisa bibliográfica de caráter hermenêutico consistiu, essencialmente, na leitura e interpretação das obras constantes das Referências Bibliográficas.



2. PROJETO DE PAZ PERPÉTUA

O objetivo kantiano, ao escrever a obra **ZeF**, é lançar as bases filosóficas e jurídicas da paz mundial perpétua, ou seja, o seu objetivo não é orientar os chefes de Estado a pôr fim a uma guerra mediante um tratado de paz ou pacto de paz, de efeito paliativo, mas orientar os chefes de Estado a pôr fim a todas as guerras por meio de uma federação da paz, de efeito permanente.

A estrutura da obra chama a atenção desde o primeiro contato. Coerente com esse propósito, Kant a redige no formato de um tratado de paz, composto por um prefácio, seis Artigos Preliminares, três Artigos Definitivos, dois Suplementos e dois Apêndices. Cada parte corresponde à homônima de um tratado e é utilizada para abordar temas normalmente nele desenvolvidos. Assim, Kant emprega a estrutura formal dos tratados fenomênicos para expor o conteúdo do tratado numênico sob a perspectiva do direito transcendental (Terra, 2004, p. 40-42). A seguir, serão apresentados breves comentários sobre cada uma dessas partes, a fim de fornecer um panorama geral da obra.

Os Artigos Preliminares constituem a Primeira Secção e desempenham papel fundamental no projeto de paz entre os Estados. Neles, Kant estabelece condições negativas, isto é, interditos destinados a dificultar a perpetuação da guerra como meio legítimo de solução de conflitos. Essas medidas são paliativas e devem vigorar até que se estabeleçam as condições permanentes previstas nos Artigos Definitivos. Seu objetivo é eliminar práticas que historicamente conduziram a guerras e instabilidade (Barreto, 2021, p. 83-88).

Os Artigos Definitivos constituem a Segunda Secção e representam a base construtiva do projeto de paz perpétua. Neles, Kant estabelece as condições positivas necessárias para que a paz entre os Estados deixe de ser temporária e se torne permanente. Essas condições atuam conjuntamente na construção de um estado de paz perpétuo. Os três Artigos Definitivos correspondem às três esferas do direito e estruturam juridicamente a transição do estado de guerra permanente para uma ordem global pacífica (Barreto, 2021, p. 88-93).

Os Suplementos complementam os Artigos Preliminares e Definitivos mediante argumentos que reforçam a viabilidade da paz perpétua, demonstrando que ela constitui não apenas uma aspiração moral, mas também um objetivo cuja realização é favorecida pelo progresso histórico e pela organização racional das sociedades.

Os Apêndices aprofundam a relação entre moral e política, demonstrando que a política deve subordinar-se ao direito, e este, à moral. Com isso, Kant refuta a concepção da política como esfera autônoma, regida exclusivamente por interesses pragmáticos e dissociada de compromissos éticos.



Por fim, cumpre esclarecer dois aspectos essenciais para a compreensão dos Artigos Preliminares e Definitivos.

O primeiro refere-se ao fato de que a opção de Kant por escrever a obra como tratado de paz inverte a ordem da exposição argumentativa: *a priori*, apresentam-se as conclusões; *a posteriori*, as premissas. As conclusões correspondem aos Artigos Preliminares e Definitivos, enquanto as premissas encontram-se nos Suplementos e Apêndices e fundamentam a sua dedução.

O segundo refere-se, para fins expositivos, à antecipação de algumas conclusões dos Suplementos e Apêndices, tomando-as como premissas que, por ora, apenas serão enunciadas e posteriormente explicadas: **Premissa 1** (Apêndices): há uma relação hierárquica entre Moral, Direito e Política, segundo a qual a Política se subordina ao Direito, o Direito à Moral e, mediatamente, a Política também à Moral; logo, a Política é limitada pela Moral. **Premissa 2** (Apêndices): a Moral é a teoria do Direito teórica, enquanto a Política é a teoria do Direito aplicado. **Premissa 3** (Suplementos): até certo limite, pode-se estabelecer analogia entre a situação dos indivíduos antes do Estado civil e a dos Estados antes da Federação, pois, em ambos os casos, as relações são marcadas pelo estado de natureza. Além disso, tanto o ser humano quanto o Estado possuem dignidade e devem ser tratados como pessoas, isto é, como fins em si mesmos, e não como coisas. A diferença reside em que, antes da instituição do Estado civil, o ser humano ainda não possui personalidade jurídica, ao passo que, antes da Federação, o Estado já a possui. O segundo aspecto consiste em que os Artigos Preliminares estabelecem condições negativas, isto é, normas proibitivas, enquanto os Artigos Definitivos estabelecem condições positivas, ou seja, normas obrigatórias. Embora expressem proibições e obrigações de forma clara, não prevêem mecanismos explícitos de coerção ou sanção, o que os afasta da estrutura das normas jurídicas em sentido estrito.

2.1 Artigos Preliminares

Os Artigos Preliminares propostos por Kant são leis de conteúdo proibitivo, isto é, leis objetivamente proibitivas (*leges prohibitivae*). Classificam-se em leis de eficácia rígida (*leges strictae*), de observância imediata e independente das circunstâncias (Artigos 1, 5 e 6), e leis de eficácia ampliada (*leges latae*), cuja observância admite adiamento em razão das circunstâncias (Artigos 2, 3 e 4).

Primeiro Artigo Preliminar. Kant classifica o Primeiro Artigo Preliminar como uma lei proibitiva de eficácia rígida. O excerto a seguir, retirado do opúsculo **ZeF** (Kant, 2008g, p. 130), corresponde à forma como o filósofo expõe o Primeiro Artigo Preliminar: “1. <<Não deve



considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura.>>”.

Kant reconhece que, embora o Direito possa tentar manter a ordem e a paz através da coerção externa, em última instância, a paz perpétua precisa ter como fundamento a Moral. A interpretação direta desse artigo é que as decisões políticas devem estar fundamentadas em princípios morais, ou seja, o móbil de quem assina o tratado de paz deve ser o de instaurar a paz perpétua. Esta conclusão interpretativa pode ser assim delineada: o ato político é “assinar tratado de paz”; este ato político produz um dever jurídico (obrigação) que, em caso de descumprimento, incidirão as sanções que devem estar previstas no tratado de paz (em hipótese); e o dever moral é “não ter reserva secreta de elementos para uma guerra futura”, ou seja, conformar o princípio subjetivo da ação ao princípio objetivo da razão, a saber, instaurar a paz perpétua. Assim exposto, resta evidente que, se o ato político está subordinado ao dever moral (o que equivale a dizer que o ato de “assinar tratado de paz” deve estar em conformidade com o princípio moral de “não ter reserva secreta de elementos para uma guerra futura”), então, é nulo o ato jurídico que violou o princípio moral (é nulo o “tratado de paz” que foi celebrado sem que o móbil da ação tenha sido a busca pela paz perpétua).

Segundo Artigo Preliminar. Kant classifica o Segundo Artigo Preliminar como uma lei proibitiva de eficácia ampliada. O excerto a seguir, retirado do opúsculo **ZeF** (Kant, 2008g, p. 131), corresponde à forma como o filósofo expõe o Segundo Artigo Preliminar: “2. <<Nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação.>>”.

A interpretação direta desse artigo é que o Estado possui dignidade, ou seja, constitui uma pessoa jurídica, logo, não pode ser tratado como coisa. Esta conclusão interpretativa pode ser assim delineada: o ato político é “adquirir outro Estado por qualquer meio”. Este ato político infringe alguma norma jurídica (alguma lei proibitiva, em hipótese). Logo, não respeita o dever moral, que é “tratar toda pessoa, inclusive a pessoa jurídica estatal, como um fim em si mesma”, ou seja, conformar o princípio subjetivo da ação ao princípio objetivo da razão, a saber, respeitar a dignidade da pessoa. Assim exposto, resta evidente que, se o ato político está subordinado ao dever moral (o que equivale a dizer que o ato de “adquirir um Estado” deve estar em conformidade com o princípio moral de “respeito à dignidade da pessoa”), então, é nulo o ato jurídico que violou o princípio moral (é nula a “aquisição de um Estado por outro Estado”).

Terceiro Artigo Preliminar. Kant classifica o Terceiro Artigo Preliminar como uma lei proibitiva de eficácia ampliada. O excerto a seguir, retirado do opúsculo **ZeF** (Kant, 2008g, p. 131, grifo do autor), corresponde à forma como o filósofo expõe o Terceiro Artigo Preliminar:



“3. <<Os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem, com o tempo, desaparecer totalmente.>>”.

A interpretação direta desse artigo é que deve haver um esforço conjunto mundial com o escopo da diminuição gradual dos exércitos permanentes e, por conseguinte, evitar uma escalada armamentista entre os Estados. Os motivos pelos quais isto deve ocorrer são, basicamente, três, a saber: perpetuação da instabilidade na segurança entre Estados; gastos financeiros públicos permanentes com finalidade imoral; falta de respeito pela dignidade da pessoa humana (cidadão), mediante a utilização dos cidadãos como simples instrumentos da guerra. O modo como deve ocorrer a diminuição dos exércitos permanentes é gradual e coletivamente.

Quarto Artigo Preliminar. Kant classifica o Quarto Artigo Preliminar como uma lei proibitiva de eficácia ampliada. O excerto a seguir, retirado do opúsculo **ZeF** (Kant, 2008g, p. 132), corresponde à forma como o filósofo expõe o Quarto Artigo Preliminar: “4. <<Não se devem emitir dívidas públicas em relação com os assuntos de política externa.>>”.

A interpretação direta desse artigo é que as decisões políticas concernentes à política externa – Kant está se referindo, particularmente, às guerras entre Estados – não devem produzir endividamento público. Esta conclusão interpretativa pode ser assim delineada: o ato político é “emitir dívidas públicas em relação aos assuntos de política externa”; este ato político produz um dever jurídico (obrigação) que, no caso em análise, é o “pagamento do empréstimo acrescido dos juros”; este dever jurídico tem duas consequências, quais sejam: a primeira consequência é direta – maior endividamento do Estado; a segunda consequência é indireta – diminuição dos investimentos sociais (para a melhoria na qualidade de vida do cidadão) tanto no presente quanto no futuro –, ou seja, comprometerá o desenvolvimento da geração atual e das gerações futuras. A segunda consequência, que é indireta, não está em conformidade com o dever moral, que é o de “tratar todas as pessoas como um fim em si mesmas”. Com efeito, o ato político priorizou gastos bélicos (custeados por recursos oriundos da emissão de dívidas públicas), em detrimento do cidadão (que teve a sua condição social atual e futura comprometida).

Quinto Artigo Preliminar. Kant classifica o Quinto Artigo Preliminar como uma lei proibitiva de eficácia rígida. O excerto a seguir, retirado do opúsculo **ZeF** (Kant, 2008g, p. 133), corresponde à forma como o filósofo expõe o Quinto Artigo Preliminar: “5. <<Nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado.>>”.

A interpretação direta desse artigo é que as decisões políticas devem estar fundamentadas em princípios morais, ou seja, o ato político de “imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado” viola diretamente a qualidade de soberania no âmbito interno. A faceta da soberania interna quanto às atividades *jure imperii*, por essência, são atividades



exclusivamente estatais, geralmente concernentes às atividades de caráter legislativo, judiciário ou tributário. Ora, o Quinto Artigo Preliminar interdita exatamente isto no que tange à norma fundamental estatal (o contrato originário), a saber, a constituição. Por extensão, tudo o que foi dito sobre a interferência na constituição é válido também quanto à interferência no governo, pois o governo é o conjunto de decisões políticas tomadas pelo Poder Executivo.

Sexto Artigo Preliminar. Kant classifica o Sexto Artigo Preliminar como uma lei proibitiva de eficácia rígida. O excerto a seguir, retirado do opúsculo **ZeF** (Kant, 2008g, p. 134, grifo do autor), corresponde à forma como o filósofo expõe o Sexto Artigo Preliminar:

6. <<Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na paz futura, como, por exemplo, o emprego pelo outro Estado de *assassinos (percussores)*, *envenenadores (venefici)*, a *rotura da capitulação*, a *instigação à traição (perduellio)*, etc.>>

Kant reconhece que, embora o estado de guerra seja um estado ajurídico, não deve ser um estado destituído de quaisquer limites morais. Tal como no Primeiro Artigo Preliminar, novamente, Kant defende que, em última instância, a paz eterna precisa ter como fundamento a Moral, ou seja, mesmo no estado de guerra, deve ser mantido um mínimo moral, para que ainda haja alguma possibilidade de paz futura. A interpretação direta desse artigo é que as decisões políticas, mesmo quando um Estado já esteja em guerra com outro, jamais devem recorrer às práticas bélicas que destruam a confiança mútua, de tal modo a impossibilitar qualquer paz futura. Esta conclusão interpretativa pode ser assim delineada: o ato político diz respeito a “certas hostilidades”. Esse ato político produz um efeito no âmbito moral, qual seja, “impossibilidade de confiança mútua”, com repercussões no âmbito jurídico: “impossibilidade de paz futura”. Assim exposto, resta evidente que, se o ato político está subordinado ao dever moral (o que equivale a dizer que o ato de “praticar certas hostilidades” deve estar em conformidade com o princípio moral de “buscar a paz perpétua”), então, deve ser interditado o ato político que destrua completamente a concreção do fim moral.

2.2 Artigos Definitivos

Neste momento, cumpre apresentar alguns comentários que permitam a transição dos Artigos Preliminares para os Artigos Definitivos no projeto kantiano de paz. A exposição seguirá a seguinte ordem: transcrição do excerto correspondente ao Artigo Definitivo, retirado do opúsculo **ZeF**, e, em seguida, sua interpretação sob a perspectiva numênica.

Enquanto os Artigos Preliminares foram analisados no âmbito fenomênico, por serem extraídos da experiência, os Artigos Definitivos serão examinados no âmbito numênico, por



constituírem mandamentos da razão pura prática. Assim, o Primeiro Artigo Definitivo expressa o direito político puro: “A Constituição civil em cada Estado deve ser republicana” (Kant, 2008g, p. 137), resultando numa constituição numênica; o Segundo Artigo Definitivo expressa o direito das gentes puro: “O direito das gentes deve fundar-se numa federação de Estados livres” (Kant, 2008g, p. 143), resultando numa federação numênica; e o Terceiro Artigo Definitivo expressa o direito cosmopolita puro: “O direito cosmopolita deve limitar-se às condições de hospitalidade universal” (Kant, 2008g, p. 148), resultando numa ordem cosmopolita numênica.

Primeiro Artigo Definitivo. Kant sustenta que a constituição numênica deve adotar a forma de governo republicana, a forma de soberania autocrática e o sistema de governo representativo. Esse artigo corresponde à expressão do Direito Político puro. O excerto a seguir, retirado do opúsculo **ZeF** (Kant, 2008g, p. 137), corresponde a como o filósofo expõe o Primeiro Artigo Definitivo: “A Constituição civil em cada Estado deve ser republicana”.

No âmbito numênico, a constituição civil fundamenta-se em três princípios: **(a)** “Liberdade”, enquanto seres humanos membros de uma sociedade; **(b)** “Dependência”, enquanto súditos de uma legislação comum; e **(c)** “Igualdade”, enquanto cidadãos de uma pólis. Fundada nesses princípios, corresponde à ideia do contrato originário que institui o Estado civil. Essa constituição civil corresponde à constituição numênica, cuja forma de governo adequada é a republicana. Assim, a razão pura prática ordena o conteúdo normativo expresso no Primeiro Artigo Definitivo.

Segundo Artigo Definitivo. Kant sustenta que a organização supranacional numênica deve constituir uma federação de Estados livres. Esse artigo corresponde à expressão do Direito das Gentes puro. O excerto a seguir, retirado do opúsculo **ZeF** (Kant, 2008g, p. 143, grifo do autor), corresponde a como o filósofo expõe o Segundo Artigo Definitivo: “O direito das gentes deve fundar-se numa *federação* de Estados livres”.

No âmbito numênico, Kant concebe como válida a premissa 3, qual seja: há analogia entre os indivíduos antes do Estado civil e os Estados em suas relações externas: ambos se encontram em estado de natureza. Trata-se, porém, de analogia, e não de identidade, pois o Estado, diferentemente do indivíduo, já possui personalidade jurídica e soberania. Em sua dimensão externa, enquanto definida negativamente, corresponde à capacidade jurídica de não ser heterolimitado, ou ainda, de não admitir qualquer limitação que não seja concedida ou colocada pelo próprio Estado.

Assim como os indivíduos instituem o Estado civil mediante o contrato social, os Estados devem instituir uma Federação da Paz. No entanto, aponta uma distinção entre o Estado



civil – um povo (vários seres humanos) reunido sob uma mesma condição jurídica – e a Federação da Paz – vários povos (vários Estados soberanos) reunidos sob a mesma organização supranacional: enquanto o Estado civil é caracterizado por indivíduos singulares que concordaram em trocar a sua liberdade natural pela liberdade jurídica, que é caracterizada pela coação legal externa pública; a Federação da Paz é caracterizada por povos que, reunidos com o escopo de manutenção perpétua da paz, mantêm a sua soberania. A esse modelo Kant denomina federalismo livre.

Terceiro Artigo Definitivo. Kant sustenta que o estrangeiro possui o direito de apresentar-se pacificamente a outro Estado, que, por sua vez, tem o dever de recebê-lo sem hostilidade. Esse artigo corresponde à expressão do Direito Cosmopolita puro. O excerto a seguir, retirado do opúsculo **ZeF** (Kant, 2008g, p. 148, grifo do autor), corresponde a como o filósofo expõe o Terceiro Artigo Definitivo: “<<O *direito cosmopolita* deve limitar-se às condições de hospitalidade universal.>>”.

No âmbito numênico, Kant parte da premissa de que toda a humanidade compartilha a posse disjuntiva da Terra: todos possuem direito à superfície terrestre, embora ocupem parcelas distintas e não exclusivas. Dessa premissa decorrem outras duas: a finitude do planeta e a coexistência física dos povos. Daí resulta uma norma jurídica permissiva ao indivíduo (visitante), a saber, o direito de visita. Para a eficácia dessa norma, torna-se necessária uma norma restritiva ao Estado (visitado), qual seja, o enunciado do Terceiro Artigo Definitivo. Com efeito, todos os Estados devem manter as suas fronteiras abertas para que o estrangeiro se apresente pacificamente em seu território, sem ser tratado como um inimigo.

Kant distingue o direito de visita (*Besuchsrecht*), consistente no direito de manter contato pacífico com outros povos - mediante apresentação e tratamento não hostil (é um direito restrito) -, do direito de hóspede (*Gastrecht*), correspondente ao direito de acolhimento ou de residência permanente (é um direito amplo).

O Primeiro Artigo Definitivo corresponde à expressão do Direito Político puro, regulando a relação entre o cidadão e o Estado nacional e determinando que a constituição numênica seja republicana. O Segundo Artigo Definitivo corresponde à expressão do Direito das Gentes puro, regulando a relação entre os Estados livres e determinando que a organização supranacional numênica seja uma federação de Estados livres. O Terceiro Artigo Definitivo corresponde à expressão do Direito Cosmopolita puro, regulando a relação entre o indivíduo e o Estado estrangeiro e determinando o direito de visita como pressuposto básico para a paz.

A relação dos dois primeiros Artigos Definitivos com a paz perpétua é imediata: enquanto o Primeiro aborda a paz interna (pacificação social), o Segundo aborda a paz externa



(pacificação mundial). Quanto ao Terceiro Artigo Definitivo, embora menos evidente, integra igualmente esse projeto, complementando-o. Essas três esferas do Direito Público são interdependentes, e somente a sua efetivação conjunta torna possível a paz perpétua.

Kant sustenta que o Direito Cosmopolita constitui um dos pilares da paz mundial, pois constitui a condição jurídica para a instauração de uma constituição cosmopolita mundial: as condições sociais, particularmente no que tange à cooperação internacional – através da economia (troca de mercadorias e serviços) e da cultura (troca de informações) –, propiciadas pelo Direito Cosmopolita, constroem um ambiente propício para a paz perpétua, pois enfraquecem os resquícios de desconfiança mútua e fortalecem os laços de conexão e pertencimento.

2.3 Suplementos

Os Suplementos da obra **ZeF** complementam os Artigos Preliminares e Definitivos, tanto por fornecerem a fundamentação filosófica do projeto de paz kantiano (Suplemento Primeiro), quanto por apresentarem a justificativa filosófica do texto publicado sob a forma de *clausula salvatoria* disfarçada de artigo secreto (Suplemento Segundo). Kant utiliza os Suplementos para esclarecer os fundamentos filosóficos do projeto de paz, enfatizando a conexão entre moral, direito e política, bem como entre natureza e progresso da espécie humana.

No Suplemento Primeiro, Kant estabelece um critério externo ao homem: a Natureza como garantia de efetivação da paz perpétua mundial, tendo em mente a divisão estabelecida entre a filosofia moral centrada no homem individual e a filosofia política centrada na espécie humana. Na primeira parte – que compreende os escritos críticos não políticos –, Kant abordou as estruturas formais que compõem todo ser humano como indivíduo: a razão pura foi suficiente para garantir a efetivação dos fins almejados, logo o parâmetro crítico utilizado é a própria razão, porque tais fins estão restritos ao próprio ser humano como indivíduo; com efeito, a evolução do indivíduo depende apenas dos seus próprios esforços. Na segunda parte – que compreende os escritos políticos e de filosofia da história –, Kant abordou a espécie humana (enquanto organizada politicamente) e a história (enquanto orientada teleologicamente): a razão pura não foi suficiente para garantir a efetivação dos fins almejados, logo o parâmetro crítico utilizado não pode ser apenas a própria razão; torna-se mister acrescentar outro critério a ser buscado fora do homem, a saber, na Natureza, pois tais fins ultrapassam o indivíduo e abrangem toda a humanidade. Com efeito, a evolução política da espécie humana depende dos esforços coletivos de todos e da Natureza, que garante essa evolução por meio das disposições e do antagonismo da própria espécie humana.



No Suplemento Segundo, Kant demonstra que a moral deve exercer influência na política, tal como previsto *in abstracto*, mas que nem sempre ocorre *in concreto*; simultaneamente, redige o texto sob a forma de *clausula salvatoria*, prevenindo eventuais sanções do monarca ao qual era súdito.

Suplemento Primeiro. Nesse Suplemento – denominado “Da garantia da paz perpétua” –, Kant argumenta que a Natureza constitui a garantia da efetivação da paz perpétua mundial. Neste contexto, é importante compreender como ocorre a garantia da paz perpétua.

Segundo parâmetros epistemológicos (fundados na razão pura teórica), tudo o que se pode conhecer acerca do mundo (história da espécie humana) é que os eventos se sucedem segundo a lei de causalidade por natureza, de tal modo que não permite a identificação de um fim imanente que os oriente.

Entretanto, segundo parâmetros morais (fundados na razão pura prática), mediante uma argumentação teleológica, e a despeito de não ser possível encontrar uma causa imanente, é legítimo interpretar os acontecimentos históricos como se fossem orientados por uma causa transcendente, interpretando-os como se a Natureza os guiasse para a consecução de fins morais. Nesse sentido, ele afirma que a Natureza constitui a garantia da efetivação da paz perpétua. O excerto a seguir corresponde à ideia central exposta no Suplemento Primeiro: “O que subministra esta *garantia* é nada menos que a grande artista, a *Natureza* (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece com evidência uma finalidade: através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade” (Kant, 2008g, p. 151, grifo do autor).

Para realizar esses fins, a Natureza atua nos três níveis do Direito Público: no Direito Político, utiliza o antagonismo (guerra) entre os homens para conduzi-los ao Estado civil; no Direito das Gentes, utiliza a diversidade de línguas e religiões para impulsionar a formação de uma Federação da Paz; e, no Direito Cosmopolita, utiliza o espírito comercial e o poder do dinheiro para aproximar Estados e indivíduos e, por conseguinte, favorecer a paz perpétua.

Suplemento Segundo. Nesse Suplemento – denominado “Artigo secreto para a paz perpétua” –, Kant argumenta que as decisões políticas devem estar fundamentadas em princípios morais. Para tanto, é mister que o político consulte o filósofo. O excerto a seguir corresponde à ideia central exposta: “O único artigo desta espécie está contido na proposição: «*As máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados preparados para a guerra.*»” (Kant, 2008g, p. 161, grifo do autor).

2.4 Apêndices

Os Apêndices da obra **ZeF** aprofundam a relação entre Moral, Direito e Política: Kant analisa a possível desarmonia entre moral e política, especialmente no tocante à paz perpétua. No Apêndice



I, expõe o problema mediante a distinção entre o político moral e o moralista político. No Apêndice II, apresenta sua solução por meio da Fórmula Transcendental do Direito Público.

Apêndice I. No Apêndice I – denominado “Sobre a discrepância entre a moral e a política a respeito da paz perpétua” –, Kant expõe o problema da desarmonia entre moral e política. Objetivamente, isto é, sob o aspecto teórico, não há conflito entre ambas. Subjetivamente, porém, sob o aspecto empírico, pode haver conflito em razão das inclinações egoístas humanas, que devem ser combatidas. Com efeito, Kant reconhece a imperfeição moral do ser humano como obstáculo à paz, mas exorta: “<<Não cedas ao mal, mas enfrenta-o com ousadia.>>” (Kant, 2008g, p. 176).

Inicialmente, Kant apresenta o problema por meio da analogia: “A política diz: «*Sede prudentes como a serpente*»; a moral acrescenta (como condição limitativa): «*e sem falsidade como as pombas*»” (Kant, 2008g, p. 164, grifo do autor). Em seguida, define a Moral como teoria teórica do Direito e a Política como teoria aplicada do Direito. Daí decorre uma conclusão parcial: se a política está em conformidade com a moral, então, não há desarmonia; caso contrário, há um problema a ser resolvido. Por isso, Kant investiga as razões pelas quais é tão difícil, sobretudo ao político, harmonizar moral e política em uma mesma ação.

Kant conclui o Apêndice I afirmando que, na busca pela paz perpétua, é imperioso que os chefes de Estado sejam guiados pela Moral e pelo Direito, tomando a primeira como fundamento e limite do segundo. Assim, o político moral deve, antes de tudo, orientar-se pela moral pura e, em seguida, respeitar o Direito.

Apêndice II. No Apêndice II – denominado “Da harmonia da política com a moral segundo o conceito transcendental do direito público” –, Kant apresenta a solução do problema da desarmonia entre moral e política. Para tanto, recorre ao conceito transcendental de Direito Público, que reúne o Direito Político, o Direito das Gentes e o Direito Cosmopolita.

Como em toda abordagem transcendental, torna-se mister abstrair toda matéria do conceito (conteúdo empírico), deixando apenas a forma do conceito. Assim, Kant identifica a forma do conceito transcendental de Direito Público com a publicidade. Desse modo, a conformidade entre o princípio subjetivo do agente público e a publicidade constitui a Fórmula Transcendental do Direito Público: “<<*São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens cujas máximas não se harmonizem com a publicidade.*>>” (Kant, 2008g, p. 178, grifo do autor).

A Fórmula Transcendental do Direito Público é um princípio jurídico que verifica a moralidade do ato político mediante a publicidade. Semelhantemente ao que ocorre com a “Fórmula da Lei Universal” do Princípio Supremo da Moralidade — “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 2008g, p. 59) — extrai-se que a universalização da máxima corresponde à moralidade da ação.



Na doutrina da virtude (ética), a verificação da moralidade é privada e compete ao indivíduo; contudo, na política (teoria do Direito aplicado), ela é pública e compete à coletividade. Logo, a publicidade do ato político torna essa verificação possível: se a máxima da ação é compatível com a publicidade, a ação é justa; caso contrário, é injusta, pois a compatibilidade da máxima com a publicidade constitui o critério de sua justiça.

Por fim, em correspondência à Fórmula Transcendental do Direito Público, Kant formula o Princípio Transcendental e Positivo do Direito Público, qual seja: “«*Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política.*»” (Kant, 2008g, p. 184, grifo do autor).

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo abordou o projeto de paz kantiano, com ênfase na evolução moral, buscando demonstrar a possibilidade de uma relação de interdependência entre a evolução moral do homem individual e a da espécie humana.

(I) Por dever acadêmico, cumpre fazer *considerações filosóficas acerca da primeira parte* do macroprojeto de pesquisa. Sob o aspecto do homem individual, a evolução moral foi analisada segundo o viés de que o ser humano pode e deve agir moralmente, a despeito de sua condição fenomênica. O **primeiro passo** consistiu em demonstrar a possibilidade lógica do conceito de liberdade (liberdade transcendental) mediante a solução crítica da Terceira Antinomia da Razão Pura, na **KrV**. O **segundo passo** consistiu em explicar como o ser humano pode agir moralmente no mundo fenomênico. Na **GMS**, Kant formula o “Princípio Supremo da Moralidade”. Na “Doutrina dos Elementos”, da **KpV**, considerará a consciência da lei moral como um *factum* da Razão, pois produz o respeito como motivo subjetivo da ação: relaciona a liberdade como *ratio essendi* da lei moral (condição ontológica), enquanto a lei moral como *ratio cognoscendi* da liberdade (condição epistemológica). Na “Doutrina do Método”, da **KpV**, propõe dois exercícios destinados à formação do hábito do juízo moral e ao aperfeiçoamento positivo e negativo. Na **MS**, compreende que são necessários os princípios metafísicos da doutrina do direito e da virtude para a aplicação da Lei Moral. A interpretação kantiana do terceiro preceito do jurisconsulto romano Ulpiano (século III d.C.), a saber, dar a cada um o que é seu (do latim, *suum cuique tribuere*), constitui o princípio metafísico da Doutrina do Direito que orienta a instituição do Estado civil sob a égide do Direito Político. Por meio desse princípio, a evolução moral do homem individual imbrica-se com a evolução da espécie humana.

(II) Ainda por dever acadêmico, cumpre apresentar *considerações jurídicas acerca da segunda parte* do macroprojeto de pesquisa. Sob o aspecto da espécie humana, a evolução moral



foi analisada segundo o viés da necessidade de implementação do projeto de **ZeF**. Quanto à relação entre o progresso moral, tanto na filosofia moral centrada no homem individual quanto na filosofia política centrada na espécie humana, e o projeto de paz kantiano, propôs-se a seguinte distinção: A filosofia centrada no homem individual corresponde aos escritos críticos não políticos, nos quais Kant investiga as estruturas formais do ser humano como indivíduo: deve ser compreendida como “tendo por objetivo a explicação das estruturas formais do sujeito”, voltadas aos mais diversos fins. Em verdade, a expressão “centrada na razão” enfatiza o caráter formal da abordagem, pois a razão é a faculdade que os seres humanos compartilham com os seres racionais em geral, sem esquecer, contudo, que o ser humano, como um todo, também é dotado de uma parte empírica (antropológica). A filosofia centrada na espécie humana corresponde aos escritos políticos e de filosofia da história, nos quais Kant investiga a espécie humana (organizada politicamente) e a história (orientada teleologicamente): deve ser compreendida como “tendo por objetivo a explicação das estruturas formais das organizações humanas”, voltadas ao fim último da razão prática. Em ambas as abordagens, o progresso ocorre: no âmbito da filosofia moral centrada no homem individual, cabe a ele próprio, mediante a razão e esforços próprios, progredir; no âmbito da filosofia política centrada na espécie humana, cabe à humanidade realizar esse progresso. Todavia, a Natureza constitui a garantia da consecução dos fins morais, promovendo, de modo desconhecido e até contra a vontade humana, o progresso da espécie. Quanto à resposta da pergunta: No âmbito do Direito das Gentes, em que medida o projeto pacifista proposto por Kant pode apresentar eficácia plena, ou a espécie humana será permanentemente regida pela lógica do poder: *si vis pacem, para bellum?*, concluiu-se que Kant assume uma postura bivalente. Por um lado, rejeita a guerra como meio de resolução de conflito entre os Estados; por outro lado, reconhece que a guerra é um instrumento utilizado pela Natureza para promover o progresso da espécie humana. Quanto às formas de pacifismo, concluiu-se que Kant adota o pacifismo institucional jurídico, defendendo uma federação de Estados livres (*Völkerbund*), isto é, uma liga de Estados livres, soberanos e independentes, comprometidos com a paz. Kant defende que o homem, a despeito de sua finitude e paixões naturais, deve progredir em direção à civilização e à moralização. Assim, foi que, a partir de uma filosofia crítica transcendental, idealista – mas não dogmática – e otimista, Kant afirma a dignidade humana, afirma o progresso moral e intelectual e prevê um futuro pacífico para a espécie humana. Ao longo da argumentação, ressaltou-se a primazia da moral sobre o direito e do direito sobre a política. Concluiu-se que a paz perpétua corresponde ao Soberano Bem Político, enquanto parte do Sumo Bem exequível como dever moral. Destarte, segundo a interpretação mais comum, Kant argumenta que, mesmo que não haja o auxílio humano na



instauração da paz perpétua, a Natureza encontrará meios para que os fins morais sejam alcançados. Assim, a resposta à pergunta acima não podia ser outra senão positiva.

(III) Ao final, por dever moral, cumpre apresentar *considerações apologéticas sobre a evolução moral rumo à paz*: amiúde, afirma-se que o projeto de paz perpétua kantiano é utópico: isso é um erro crasso. Outros, ainda mais desavisados, podem eventualmente compará-lo a projetos políticos encontrados alhures, tais como a República de Platão, a Cidade de Deus de Santo Agostinho, a Utopia de Thomas More ou A Cidade do Sol de Tommaso Campanella. O projeto de paz kantiano é distinto de todos esses porque é realista e, ousado dizer, mais ambicioso: é um projeto realista porque é exequível, e é dever moral da espécie humana realizar o máximo esforço para promover esse fim jurídico; e é mais ambicioso porque o esforço, não obstante a garantia da Natureza, deve ser feito por nós mesmos. Trata-se de uma construção humana – não divina – e, ao longo das obras kantianas, é possível encontrar orientações de como construí-la. Não obstante esta visão macroscópica do projeto em termos da espécie humana, que nos fascina pela grandeza – o Sumo Bem jurídico –, é o esforço individual de autoaperfeiçoamento realizado por cada um e por todos, cotidianamente, que contribui para a consecução desse fim, favorecendo a consecução desse fim. Nesse sentido, é imperativo que haja um movimento de cada um para fora de si, em direção à alteridade: no início, o *alter* é visto como radicalmente diferente (predominam as relações bélicas); após certo período, passa a ser visto como parcialmente diferente (há relações comerciais e culturais); depois, com muito esforço mútuo de superação das diferenças (que não desaparecem completamente, mas são tratadas com hospitalidade), teremos uma ordem cosmopolita. No ápice deste processo evolutivo, a menor violação de um direito (a dor do outro) em algum lugar da Terra será sentida por todos e implicará uma infração cujos danos alcançarão não apenas um ser humano individual, mas toda a espécie humana (Kant, 1795b, p. 151). Quando houver sido alcançado esse estágio evolutivo moral, poder-se-á dizer que tanto a paz moral (interna) do homem (em conformidade com a mais pura moralidade) quanto a paz jurídica (externa) entre os homens (em conformidade com o mais puro direito) estão em vias de ser alcançadas. Destarte, são importantes os esforços jurídicos nos âmbitos político, das gentes e cosmopolita, mas sem olvidar o esforço moral individual.

REFERÊNCIAS

ESPECÍFICA – DE IMMANUEL KANT:

KANT, Immanuel. 1756. **Escritos sobre o Terremoto de Lisboa**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2023. (Coleção Textos Filosóficos; 72) 100 p.



_____. 1770. Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. *In* **Escritos pré-críticos**. Tradução de Paulo Licht dos Santos. 1ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2005. 282 p.

_____. 1781. **Crítica da razão pura**. Tradução de Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 6ª ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008a. (Coleção Textos Clássicos) 680 p.

_____. 1784 Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. *In* **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008b. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1784. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?. *In* **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008c. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1785. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007. (Coleção Textos Filosóficos; 7) 117 p.

_____. 1786. **Começo conjectural da história humana**. Tradução de Edmilson Menezes. 1ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2010. 132 p.

_____. 1788. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. 1ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002. (Coleção Clássicos) 294 p.

_____. 1793. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. *In* **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008d. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1794. O fim de todas as coisas. *In* **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008e. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1795. **À paz perpétua**. Tradução de Marco Zingano. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008f. (Coleção L&PM Pocket; 449) 85 p.

_____. 1795. A paz perpétua: Um projecto filosófico. *In* **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008g. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.

_____. 1797. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. 2ª ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2008h. (Coleção Série Clássicos Edipro) 335 p.

_____. 1800. **Manual dos cursos de Lógica Geral**. Tradução de Fausto Castilho. 2ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP; Uberlândia, MG: Edufu, 2003. (Coleção Multilíngües de Filosofia UNICAMP – Série A – Kantiana I) 318 p.

_____. **À paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008i. (Coleção Textos Filosóficos; 18) 194 p.



SECUNDÁRIA – SOBRE IMMANUEL KANT:

- BECKER, Silvério. **O homem: um projeto em desenvolvimento; a relação entre história, educação, política, e o desenvolvimento humano, na filosofia de Immanuel Kant.** 1ª ed. Curitiba, PR: Appris, 2018. 111 p.
- CARANTI, Luigi. **The Kantian Federation.** Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2022. (Coleção Elements in the Philosophy of Immanuel Kant) Arquivo Kindle.
- FIGUEIREDO, Vinicius de. **Kant & a Crítica da razão pura.** 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2005. (Coleção Filosofia passo-a-passo; 54) 75 p.
- HILL, Thomas E. **Dignity and practical reason in Kant's moral theory.** New York, United States of America: Cornell University Press, 1992. 255 p.
- MIRANDA, Rodrigo Marzano Antunes. **A paz em Kant: uma abordagem macrofilosófica do projeto de paz.** Belo Horizonte, MG: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2019. 158 p.
- MORI, Massimo. **A paz e a razão: Kant e as relações internacionais.** Tradução de Fernando Soares Moreira. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2012. (Coleção Humanística; 22) 289 p.
- MOURA, Marcel Brasil de Souza. **Kant e o direito internacional público.** São Paulo, SP: Letz Total Media Creative Projects, 2019. 194 p.
- NOUR, Soraya. **À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais.** 2ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2013. (Coleção Biblioteca jurídica WMF) 212 p.
- ROHDEN, Valério (coord.). **Kant e a Instituição da Paz.** 1ª ed. Porto Alegre, RS: Universidade/UFRGS, 1997. (Coleção Diálogos Brasil-Alemanha nas Ciências Humanas; 8) 246 p.
- TERRA, Ricardo Ribeiro. **Kant & o direito.** 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2004. (Coleção Filosofia passo-a-passo; 33) 65 p.
- TRINDADE, Luciano José. **À paz perpétua de Kant e a sociedade internacional contemporânea.** Ijuí, RS: Unijuí, 2010. (Coleção relações internacionais e globalização; 27) 320 p.
- TUCK, Richard. **The rights of war and peace: political thought and the international order from Grotius to Kant.** New York, United States of America: Oxford University Press, 2002. 243 p.
- WALKER, Ralph. **Kant: Kant e a lei moral.** Tradução de Oswaldo Giacóia Junior. 1ª ed. São Paulo, SP: Editora UNESP, 1999. (Coleção grandes filósofos) 57 p.
- WILLIAMS, Howard. **Kant's critique of Hobbes: sovereignty and cosmopolitanism.** Wales, United Kingdom: University of Wales Press, 2003. 244 p.



OUTRAS:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bossi, Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007. 1210 p.

ALLAND, Denis; RIALS, Stéphane. **Dicionário da cultura jurídica**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 1ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2012. 1911 p.

ARON, Raymond. **Paz e guerra entre as nações**. Tradução de Sergio Bath. 1ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, Brasília, DF: Editora UNB, 2018. 952 p.

BARRETO, Evelyn. **Projetos de paz perpétua no direito internacional contemporâneo**. 1ª ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2021. (Coleção Biblioteca jurídica WMF) 133p.

BOBBIO, Norberto. 2003. **O problema da guerra e as vias da paz**. Tradução de Álvaro Lorençini. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2003. 181 p.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. 1983a. **Dicionário de política: A-K**. 12ª ed. Brasília, DF: Editora UNB, 1999. 1-674 p. v.1.

_____. 1983b. **Dicionário de política: L-Z**. 12ª ed. Brasília, DF: Editora UNB, 1999. 674-1330 p. v.2.

CHEVALLIER, Jean-Jacques; GUCHET, Yves. **As grandes obras políticas: de Maquiavel aos nossos dias**. Tradução de Luís Cadete. 4ª ed. Portugal: Europa-América, 2004. (Coleção Biblioteca das idéias, 23) 441 p.

CONTRUCCI, Gustavo. **O que é evolução do direito**. 2ª ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 2010. (Coleção primeiros passos; 338) 83 p.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos**. Tradução de Claudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti e Maria Ermantina Galvão. 1ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001. 1053 p.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é direito**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1982. (Coleção primeiros passos; 62) 132 p.

MAAR, Wolfgang Leo. **O que é política**. 16ª ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1994. (Coleção primeiros passos; 54) 109 p.

PECORARO, Rossano. **Filosofia da história**. 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2009. (Coleção Filosofia passo-a-passo; 88) 64 p.

SANTOS, Raoni Sousa. **A caminho da paz: senda kantiana da libertação**. 2025. 184p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

_____. **Entre a bellum omnium contra omnes e a paz perpétua: Considerações acerca da filosofia política de Thomas Hobbes e da filosofia prática de Immanuel Kant**. 2011. 161p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal do Pará, Belém.



VICENTINO, Cláudio. **História Geral**. 8ª ed. São Paulo, SP: Scipione, 1997. 495p.

WEFFORT, Francisco Correa (org.). **Os clássicos da política, 1**. 14ª ed. São Paulo, SP: Ática, 2000. (Coleção Série Fundamentos) 287 p.

_____. **Os clássicos da política, 2**. 11ª ed. São Paulo, SP: Ática, 2006. (Coleção Série Fundamentos) 278 p.



A INVIOLABILIDADE DA ORDEM CONSTITUCIONAL EM KANT: UMA LEITURA CONTEMPORÂNEA DE GOLPES DE ESTADO

Álvaro Emannel de Oliveira Costa e Freire¹⁰

Graduando em Filosofia –UFMA
alvaro.emannel@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho¹¹

Doutora em Filosofia – USP
zilmara.jvc@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Existe um direito legítimo de destituição de governantes em face de crises de representatividade, ou a manutenção da ordem jurídica deve sempre prevalecer de forma absoluta? No pensamento político de Immanuel Kant, a resposta a essa questão é categórica, visto que a preservação da ordem jurídica constitui condição necessária para a realização da própria liberdade. O presente trabalho investiga em que medida a ideia kantiana de contrato originário permite fundamentar a inviolabilidade da ordem constitucional e, por conseguinte, a vedação às tentativas de ruptura violenta do Estado juridicamente constituído. Sustenta-se que o contrato originário, enquanto ideia reguladora da razão que confere legitimidade à constituição civil ao reunir a pluralidade das vontades particulares sob uma vontade pública comum, torna possível a coexistência das liberdades segundo leis universais, razão pela qual a destruição dessa constituição não representa apenas a substituição de um governo por outro, mas a negação das próprias condições que tornam possível a existência do direito. Sob essa perspectiva, argumenta-se que a tentativa de golpe de Estado configura, além de uma violação da legalidade positiva, uma contradição com o fundamento racional da autoridade pública, ao pretender substituir a vontade pública por uma vontade particular imposta mediante violência. Para desenvolver essa argumentação, a pesquisa adota abordagem teórico-conceitual, fundamentada principalmente em *À Paz Perpétua*, na “Doutrina do Direito” e em *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?*, estabelecendo diálogo com a literatura contemporânea acerca da filosofia política kantiana. A análise também mobiliza o “Segundo Apêndice” de *À Paz Perpétua*, especialmente o princípio da publicidade e a relação entre política, moral e direito, evidenciando que, para Kant, nenhuma razão de conveniência política pode justificar a ruptura da ordem jurídica. Conclui-se que a filosofia kantiana oferece fundamentos normativos para compreender a preservação da ordem constitucional como exigência da própria legitimidade política, e fornece critérios para distinguir a contestação legítima das autoridades constituídas das tentativas de ruptura violenta da ordem jurídica.

Palavras-chave: Contrato originário; Vontade pública; Publicidade; Legitimidade política
Golpe de Estado.

1. INTRODUÇÃO

¹⁰ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Graduando em Direito pela Universidade Anhangüera. Bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq/UFMA). Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares sobre Kant (GEPI-Kant/UFMA/CNPq).

¹¹ Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares sobre Kant (GEPI-Kant/UFMA/CNPq).



As democracias constitucionais contemporâneas convivem com recorrentes episódios de instabilidade institucional¹² que recolocam em debate os limites da contestação política e a pretensão de legitimidade das tentativas de ruptura da ordem jurídica. Em contextos de intensa polarização, crises de representatividade ou questionamentos acerca da atuação dos poderes públicos, não são incomuns discursos que procuram justificar a destituição de governos ou a suspensão da ordem constitucional sob o argumento de restaurar a vontade popular ou corrigir supostas ilegalidades. Diante desse cenário, torna-se pertinente retomar uma questão filosófico-jurídica fundamental: existe algum fundamento racional que possa legitimar a ruptura violenta da constituição civil, ou a preservação da ordem jurídica constitui uma exigência incontornável do próprio direito?

No pensamento político de Immanuel Kant (1724-1804), essa questão se apresenta de forma singular, pois, para ele, a legitimidade do poder político não decorre da força nem da simples posse do poder, e sim de sua conformidade com princípios racionais que tornam possível a coexistência da liberdade de todos segundo leis universais. Nesse quadro, cabe retomar a ideia de contrato originário: longe de designar um acontecimento histórico ou um pacto efetivamente celebrado, ela constitui uma ideia da razão prática que fornece o critério de legitimidade da constituição civil, ao exigir que toda legislação possa ser concebida como expressão da vontade unificada do povo. É essa fundamentação racional da autoridade pública que permite compreender por que a constituição juridicamente estabelecida não pode ser reduzida a um simples arranjo político contingente, mas representa a condição de possibilidade da própria existência do direito.

Sob essa perspectiva, percebe-se que a vedação kantiana às tentativas de ruptura da ordem constitucional não se explica de forma alguma por uma defesa irrestrita dos governantes, tampouco pela sacralização das instituições políticas existentes. Ao contrário: sustenta-se que ela decorre do reconhecimento de que a ruptura da constituição dissolve o próprio fundamento racional que permite distinguir entre direito e força. Somente uma ordem jurídica capaz de submeter o exercício do poder a leis públicas permite fazer esta distinção entre legitimidade da ação política de imposições arbitrárias. Assim, quando uma vontade particular pretende impor-se mediante violência à vontade pública juridicamente constituída, não ocorre apenas a substituição de um governo por outro, mas a negação do próprio fundamento racional que confere autoridade às instituições políticas.

¹² A referência à instabilidade institucional não se dirige a um episódio histórico específico, mas ao conjunto de situações em que se questiona a continuidade da ordem constitucional mediante tentativas de ruptura, insurreições ou golpes de Estado.



O problema investigado neste artigo consiste, portanto, em determinar em que medida a filosofia política kantiana oferece fundamentos para compreender a inviolabilidade da ordem constitucional e, conseqüentemente, para rejeitar qualquer pretensão de justificar juridicamente golpes de Estado ou outras formas de ruptura violenta da constituição civil. Parte-se da hipótese de que a ideia de contrato originário, enquanto princípio regulador da legitimidade política, exclui a possibilidade de reconhecer um direito de revolução, uma vez que a destruição da constituição representa a supressão das condições jurídicas indispensáveis à coexistência das liberdades.

Para desenvolver essa argumentação, a pesquisa adota abordagem teórico-conceitual, fundamentada principalmente em *A Metafísica dos Costumes*, especialmente na "Doutrina do Direito", em *À Paz Perpétua* e em *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?*, estabelecendo diálogo com leituras contemporâneas da filosofia política kantiana. A análise concentra-se na reconstrução dos fundamentos racionais da autoridade pública, na crítica kantiana ao direito de resistência e na relação entre política, moral e publicidade, evidenciando que nenhuma razão de conveniência política pode legitimar a destruição da ordem jurídica.

O trabalho está organizado em três momentos. Inicialmente, examina-se o contrato originário como fundamento racional da constituição civil e da legitimidade da autoridade pública. Em seguida, analisa-se a rejeição kantiana ao direito de revolução e as razões pelas quais a ruptura da constituição implica a dissolução das próprias condições do direito. Por fim, investiga-se a relação entre política, moral e publicidade, demonstrando como esses elementos reforçam a vedação às tentativas de golpe de Estado e oferecem critérios para avaliar a legitimidade das máximas políticas.

2. O CONTRATO ORIGINÁRIO COMO FUNDAMENTO RACIONAL DA CONSTITUIÇÃO CIVIL

2.1 O contrato originário como ideia da razão

A filosofia política de Kant parte da convicção de que a constituição civil somente pode ser considerada legítima quando sua origem puder ser pensada segundo princípios da razão. Essa exigência impede que a autoridade política encontre fundamento em elementos contingentes, como a força, a mera origem histórica ou a simples continuidade de sua existência, e desloca a questão da origem do Estado para o plano da legitimidade normativa. Nesse contexto, a ideia de contrato originário adquire sua relevância, na medida em que oferece o critério pelo qual a autoridade pública pode ser reconhecida como compatível com a liberdade de todos.



No interior da tradição contratualista, Kant confere ao contrato originário uma função própria. Em vez de empregá-lo para explicar a gênese da sociedade civil, o filósofo o concebe como uma ideia reguladora da razão, cuja finalidade consiste em oferecer o critério pelo qual a legitimidade das leis e da constituição civil pode ser julgada. Como afirma em *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, o contrato originário "é uma simples ideia da razão, a qual tem todavia a sua realidade (prática) indubitável", pois obriga o legislador a elaborar suas leis como se elas pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro (KANT, 2008, p. 28).

Essa formulação revela que, embora evidentemente o contrato originário não constitua um fato fundador da sociedade política, ele representa, todavia, um princípio regulador da atividade legislativa. Sua função consiste em fornecer um critério objetivo para distinguir entre o exercício legítimo e ilegítimo da autoridade pública, ou seja, fornecer o critério pelo qual a legitimidade das leis pode ser julgada. Cada norma deve poder ser pensada como expressão da vontade pública unificada, ainda que jamais tenha resultado da manifestação empírica de todos os cidadãos. A autoridade da lei respalda-se, portanto, na possibilidade de sua justificação perante um povo concebido como autor coletivo da ordem jurídica.

A entrada no estado civil, portanto, instaura uma ordem na qual a lei pode ser justificada perante todos como expressão de uma vontade comum. Por isso, deixa de ser um fato contingente e passa a constituir uma exigência da própria razão prática: somente nela a liberdade de cada um se torna compatível com a liberdade de todos segundo leis.

Dessa forma, transforma-se a própria condição jurídica dos indivíduos: a reunião de pessoas sob um mesmo governo dá lugar a um povo concebido como sujeito coletivo de direitos e deveres, cuja vontade unificada passa a constituir o fundamento da legislação. No estado de natureza, cada pessoa permanece vinculada ao próprio arbítrio; a constituição civil, por sua vez, institui uma vontade pública capaz de determinar juridicamente os limites da liberdade de todos. O contrato originário exprime essa passagem ao fornecer a condição racional pela qual uma pluralidade de indivíduos pode ser concebida como um povo submetido às mesmas leis públicas.

Por essa razão, o contrato originário desempenha uma função constitutiva na filosofia do direito kantiana, já que é a ideia de contrato que fornece o fundamento racional da constituição civil e torna possível compreender por que o Estado não pode ser reduzido a um instrumento de dominação ou a uma associação fundada em interesses ocasionais. A partir dele, a comunidade política adquire unidade jurídica própria, transformando uma multidão de indivíduos em um povo capaz de reconhecer-se como autor das leis às quais permanece submetido.



2.2 A vontade pública e a legitimidade da autoridade

Por conseguinte, a legitimidade da autoridade política depende da possibilidade de conceber o exercício do poder como expressão da vontade pública unificada. Se a constituição civil tem seu fundamento da vontade pública unificada, torna-se necessário esclarecer de que modo essa vontade se relaciona com aqueles que exercem o poder. Em Kant, essa questão afasta qualquer concepção segundo a qual a autoridade política derive da superioridade material, da conquista ou da simples capacidade de impor obediência pela força.

O Estado distingue-se precisamente das relações de dominação porque sua autoridade possui natureza jurídica. A obrigação de obedecer às leis não decorre do temor diante do poder coercitivo, e sim do reconhecimento de que elas expressam uma vontade pública cuja legitimidade repousa na ideia do contrato originário. A coação continua sendo elemento indispensável do direito, porém somente é legítima quando exercida em conformidade com leis que possam ser atribuídas à vontade unificada do povo. Desse modo, força e direito não se confundem: enquanto a primeira descreve uma relação de fato, o segundo exprime uma relação normativa fundada na razão.

Essa distinção esclarece a função desempenhada pelos governantes no interior da constituição civil. A autoridade política não constitui propriedade pessoal daquele que ocupa o poder, nem autoriza a imposição de sua vontade privada aos demais membros da comunidade. O exercício das funções governamentais pressupõe a representação da vontade pública, razão pela qual a atuação do governante permanece juridicamente limitada pelos princípios que tornam possível a coexistência das liberdades segundo leis universais.

Essa compreensão aproxima-se da concepção republicana desenvolvida por Kant. O exercício do poder político não pode orientar-se por interesses particulares, conveniências circunstanciais ou objetivos privados do governante, pois deve conservar permanente referência à vontade comum cuja representação justifica sua autoridade. Logo, o poder político deixa de ser expressão da pessoa que governa para constituir uma função exercida em nome da ordem jurídica, cuja legitimidade não depende dos indivíduos que circunstancialmente ocupam o poder.

Essas considerações esclarecem a centralidade da representação da vontade pública para a discussão da legitimidade política. Se toda autoridade legítima depende da representação da vontade pública unificada, nenhuma vontade particular pode pretender substituí-la mediante o emprego da força. A legitimidade do poder político, por não nascer da capacidade de conquistar o Estado, exige conformidade com o princípio racional que fundamenta a constituição civil. Consequentemente, qualquer tentativa de impor uma nova ordem política por meio da violência



deixa de representar mera disputa pelo exercício do governo para converter-se em negação do próprio fundamento que torna possível distinguir autoridade jurídica e simples dominação.

É sobre essa base que se torna possível compreender a rejeição kantiana ao direito de revolução e às tentativas de ruptura da ordem constitucional. Antes mesmo de examinar as passagens em que Kant formula expressamente essa vedação, a própria estrutura de sua teoria do Estado já indica que a substituição violenta da vontade pública por uma vontade particular é incompatível com o princípio racional que legitima toda autoridade política. Ao pretender substituir pela força uma ordem jurídica fundada na vontade pública, o golpe de Estado destrói as condições que tornam possível a existência do próprio direito. É essa consequência que permite examinar a rejeição kantiana ao direito de revolução.

3. A VEDAÇÃO KANTIANA À RUPTURA DA ORDEM CONSTITUCIONAL

3.1 A inexistência de um direito de revolução

Uma vez estabelecido que a legitimidade da constituição civil fundamenta-se na ideia do contrato originário, torna-se possível compreender a posição kantiana acerca da impossibilidade de reconhecer um direito de revolução. Se a constituição representa a condição jurídica mediante a qual uma pluralidade de indivíduos se constitui em povo, sua destruição não pode ser legitimamente pretendida em nome do próprio direito. Por essa razão, Kant rejeita de modo inequívoco qualquer pretensão de justificar juridicamente a insurreição contra o poder constituído.

Essa posição é formulada de maneira explícita na *Doutrina do Direito*. Ao discutir a possibilidade de modificar pela força a constituição existente, Kant afirma:

Mas iniciar esta indagação com o propósito de modificar, se preciso for pela força, a Constituição actualmente existente é algo punível. [...] A insurreição no quadro de uma Constituição já existente é uma subversão de todas as relações jurídico-civis e, portanto, de todo o Direito, quer dizer, não é modificação da Constituição civil, mas dissolução dela; e a transição para uma Constituição melhor [...] exige um novo contrato social, em que o anterior (agora anulado) não tem qualquer influência (Kant, 2017, p. 222-223).

A passagem evidencia que a crítica kantiana não se dirige apenas aos efeitos políticos da revolução, mas ao seu significado propriamente jurídico. Ao romper a ordem constitucional mediante a força, a revolução elimina diretamente o fundamento normativo que torna possível a existência do direito.

Essa conclusão decorre da própria natureza do Estado civil. Como visto anteriormente, a autoridade política somente é legítima porque pode ser concebida como expressão da vontade



pública unificada. Se indivíduos ou grupos particulares pretendem substituir essa vontade comum por sua própria vontade mediante violência, deixam de agir como participantes da ordem jurídica e faz com que as relações políticas passem a orientar-se pela lógica da força, característica do estado de natureza., na qual cada um procura afirmar o próprio arbítrio sem uma autoridade comum capaz de resolver os conflitos segundo leis universais. A revolução, por isso, representa a suspensão da ordem jurídica.

A rejeição kantiana ao direito de revolução, contudo, não implica submissão irrestrita aos governantes nem proibição absoluta da crítica política. Ao contrário, Kant distingue cuidadosamente o uso legítimo da razão pública das tentativas de destruição da ordem constitucional. Em *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?*, o filósofo sustenta que o cidadão deve possuir ampla liberdade para expor publicamente suas críticas, discutir as leis e propor reformas que considere necessárias ao aperfeiçoamento das instituições. A famosa expressão em latim “*Sapere aude*” (Kant, 2022, p. 9)¹³ exprime precisamente a exigência de que os indivíduos façam uso público da razão sem tutela intelectual.

A liberdade crítica reconhecida por Kant, entretanto, não autoriza a ruptura da constituição civil. Em *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?*, o filósofo sintetiza essa relação entre liberdade de pensamento e obrigação jurídica ao afirmar: “Apenas um único senhor em todo o mundo diz: ‘Pense o quanto quiser, mas obedeça!’” (Kant, 2022, p. 11). A obediência exigida nessa formulação não suprime o uso público da razão, pois os cidadãos conservam a liberdade de examinar as leis, apresentar críticas e defender publicamente sua reforma. A transformação da ordem política deve decorrer da circulação pública das razões e do aperfeiçoamento das instituições, preservando-se a condição civil na qual esse debate se torna possível.

A crítica pública das instituições integra a própria dinâmica do aperfeiçoamento jurídico, mas deve realizar-se por meios compatíveis com a preservação da constituição civil. Nesse sentido, Lima observa que, em Kant, “trata-se apenas de uma oposição dentro dos limites das leis e da constituição republicana, portanto uma resistência normativa, isto é, regrada” (Lima, 2018, p. 38). A reforma da ordem política depende, assim, da publicidade das razões e do convencimento público, e não da destruição das condições que tornam possível a própria existência do direito.

A recusa kantiana da revolução também se relaciona à compreensão de que a transformação política exige, antes de tudo, um processo de esclarecimento público. Ainda na *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?*, Kant observa que:

¹³ A expressão pode ser traduzida por “ouse saber” ou “atreva-se a conhecer”.



Uma revolução pode acarretar a queda de um despotismo pessoal ou de uma opressão sedenta de lucro ou de dominação, mas jamais realizará uma verdadeira reforma do modo de pensar. Apenas fará somar em si, aos antigos, novos preconceitos para dirigir a massa do rebanho pensante (Kant, 2022, p. 10-11).

A mudança duradoura da vida política depende, portanto, da formação de um juízo público esclarecido, e não da simples substituição violenta daqueles que exercem o poder.

A crítica kantiana às rupturas institucionais pressupõe distinguir cuidadosamente a transformação legítima da ordem política de sua destruição violenta. Uma constituição civil oferece mecanismos pelos quais seus próprios defeitos podem ser corrigidos, seja mediante as instituições jurídicas, seja pelo aperfeiçoamento das leis ou pelo uso público da razão. A reforma pertence ao direito porque se realiza no interior da ordem jurídica; o golpe, ao contrário, pretende substituir essa ordem através do uso da força, convertendo uma vontade particular em critério de autoridade.

Desse modo, evidencia-se que a inexistência de um direito de revolução não representa uma defesa do autoritarismo ou da obediência cega ao poder político. Ela decorre da compreensão de que nenhuma pretensão de justiça pode destruir as próprias condições jurídicas que tornam possível distinguir entre o justo e o injusto. Em síntese, o direito somente pode ser preservado mediante o próprio direito.

A contundência dessa conclusão também se manifesta na linguagem empregada por Kant na “Doutrina do Direito”. Depois de excluir qualquer fundamento jurídico para a resistência violenta, o filósofo afirma:

Não existe, portanto, nenhum direito de sedição (*seditio*), ainda menos de rebelião (*rebellio*), e muito menos ainda o direito de atentar contra a sua pessoa (como monarca), inclusivamente contra a sua própria vida (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*), sob o pretexto de abuso do seu poder (*tyrannis*). A menor tentativa a este propósito constitui alta traição (*proditio eminens*) e este tipo de traidor tem de ser punido como alguém que tenta assassinar a sua pátria (*parricida*) (Kant, 2017, p. 190).

Essa formulação explícita, em linguagem jurídica, a consequência prática da impossibilidade de reconhecer um direito de revolução. Embora essa formulação reflita o contexto monárquico¹⁴ em que Kant escreve, ela evidencia a extensão de sua rejeição a qualquer pretensão de justificar juridicamente a ruptura violenta da autoridade pública.

3.2 A dissolução da constituição como negação do direito

¹⁴ Embora Kant formule essa passagem tendo em vista a monarquia prussiana do final do século XVIII, o argumento desenvolvido na *Doutrina do Direito* dirige-se à autoridade pública enquanto representante da vontade unificada do povo, e não à pessoa do monarca enquanto indivíduo. Por essa razão, a presente pesquisa interpreta essa formulação como aplicável, em termos conceituais, às modernas ordens constitucionais.



A rejeição kantiana às rupturas revolucionárias adquire maior profundidade quando compreendida à luz do significado atribuído à constituição civil. A constituição não se reduz à organização das instituições políticas. Ela expressa juridicamente a vontade pública unificada por meio da qual um povo se reconhece como autor das leis às quais se submete. É nessa condição que torna possível a coexistência das liberdades segundo princípios universais de direito.

A constituição civil não se limita, portanto, a disciplinar o exercício do poder: ela institui a autoridade pública que substitui o arbítrio privado por um juízo comum, tornando possível que os conflitos deixem de ser resolvidos pela força e passem a submeter-se a leis públicas, e a passagem do estado de natureza ao estado civil consiste exatamente na instauração dessa ordem jurídica comum.

Essa característica permite compreender por que Kant atribui gravidade singular às tentativas de destruição da constituição. Quando uma ruptura violenta elimina a autoridade pública legitimamente constituída, não ocorre simplesmente a substituição de um governo por outro: desaparece também aquele fundamento que permite distinguir juridicamente entre autoridade legítima e mera imposição da força. A ordem jurídica deixa de constituir o critério objetivo da convivência política, e é substituída pela capacidade fática de determinados grupos imporem sua vontade aos demais.

Nesse sentido, o golpe de Estado revela uma contradição particularmente destrutiva, já que seus agentes frequentemente afirmam agir em defesa da legalidade, da democracia ou da própria constituição. Todavia, ao recorrerem à destruição da ordem jurídica como meio para alcançar tais objetivos, anulam exatamente o fundamento que pretendem proteger, visto que as experiências de golpes demonstram que a autoridade política passa a depender unicamente da capacidade de impor a própria vontade pela força, reproduzindo-se, portanto, a lógica característica do estado de natureza.

Essa conclusão também esclarece por que Kant distingue a legitimidade jurídica da simples eficácia política. Um governo pode conquistar o poder pela força e, posteriormente, exercer controle efetivo sobre determinado território. Tal circunstância, entretanto, não altera o princípio segundo o qual a legitimidade não deriva da capacidade material de dominar, mas da conformidade com a ideia racional que fundamenta a constituição civil.

Sob essa perspectiva, a preservação da constituição civil corresponde à preservação das condições que tornam possível a própria existência do direito. O que se conserva não são determinadas autoridades, governos ou “maiorias políticas”, e sim a ordem jurídica pela qual os conflitos podem ser submetidos a princípios públicos e comuns. A ruptura dessa ordem elimina



o fundamento que confere legitimidade ao exercício do poder, e faz com que a sociedade retorne, em certo sentido, àquelas relações determinadas pela força.

Por isso a filosofia política kantiana não admite que uma pretensão de justiça seja realizada mediante a destruição da constituição civil. Enquanto expressão institucional do contrato originário, a constituição representa o pressuposto racional de toda autoridade legítima. A ruptura constitucional não inaugura uma ordem jurídica superior; ao contrário, elimina as condições que tornam possível a existência do próprio direito, razão pela qual qualquer tentativa de golpe de Estado constitui, antes de tudo, uma negação do fundamento racional da legitimidade política.

Admitir que uma ordem jurídica possa ser violentamente derrubada sempre que determinado grupo a considere ilegítima equivale a eliminar qualquer critério público capaz de distinguir o direito da força. Se cada coletividade puder reivindicar para si o poder de decidir unilateralmente quando uma constituição deixou de merecer obediência, desaparece a autoridade comum que caracteriza o estado civil. Como observam Durão e García (2017, p. 172-173), o direito de resistência "implicaria que a vontade unificada do povo teria que fundamentar contraditoriamente o direito de resistir a si mesma". Em lugar da vontade pública, restam apenas vontades particulares em disputa permanente, fazendo com que a convivência política retorne, em sentido jurídico, à lógica do estado de natureza. Desse modo, toda pretensão de justificar um golpe de Estado revela-se contraditória, pois recorre à destruição das condições que tornam possível a existência do próprio direito.

Como observam, ainda, Durão e García, a rebelião contra um soberano injusto "não representa uma injustiça *materialiter* contra a sua pessoa, [mas] significa uma injustiça em sumo grau contra a própria soberania, uma vez que *formaliter* torna inseguro todo e qualquer direito dos homens" (Durão e García 2017, p. 173). Sob essa perspectiva, entende-se que o objeto da proteção jurídica não é a pessoa do governante, mas a própria soberania enquanto condição de possibilidade da ordem jurídica.

A distinção é relevante porque desloca o problema da pessoa do governante para a preservação da própria ordem jurídica. E é justamente essa compreensão que permite interpretar a ruptura revolucionária, em termos contemporâneos, como um golpe contra a constituição.

Demonstrada a impossibilidade de reconhecer juridicamente um direito de revolução, resta investigar se essa conclusão também pode ser sustentada sob a perspectiva da relação entre política e moral. O Segundo Apêndice de *À Paz Perpétua* amplia essa argumentação ao demonstrar que a ilegitimidade da ruptura da constituição civil não decorre unicamente da



estrutura do Estado de Direito, mas também da impossibilidade de justificar publicamente a máxima que orienta a rebelião.

3.3 Política, moral e publicidade: o critério kantiano da legitimidade política

A rejeição kantiana às tentativas de ruptura da constituição civil não se esgota na teoria do contrato originário nem na impossibilidade jurídica de reconhecer um direito de revolução. Em *À Paz Perpétua*, Kant acrescenta um fundamento complementar ao examinar a relação entre política e moral. O “Segundo Apêndice” da obra procura responder à objeção segundo a qual as exigências da moral seriam incompatíveis com as necessidades concretas da ação política. Contra essa perspectiva, Kant sustenta que não existe verdadeira oposição entre ambas, pois toda política legítima deve permanecer subordinada aos princípios do direito.

Ao aplicar o princípio transcendental da publicidade ao direito interno, Kant examina a possibilidade de justificar uma insurreição contra o poder constituído. Em vez de recorrer a uma dedução dogmática dos fundamentos do direito, o filósofo sustenta que o próprio princípio da publicidade basta para resolver essa questão. Nas suas palavras:

A injustiça da rebelião se torna clara, portanto, pelo fato de que a máxima pela qual alguém a confessa publicamente faria sua própria intenção impossível. Dever-se-ia, portanto, mantê-la necessariamente em segredo (Kant, 2024, p. 99).

Essa conclusão insere-se na compreensão kantiana de que a política somente conserva sua legitimidade quando permanece subordinada à moral. Por essa razão, o filósofo distingue duas figuras antagônicas: o político moral (*moralischer Politiker*) e o moralista político (*politischer Moralist*). O político moral submete sua atuação às exigências da razão prática, procurando realizar os fins políticos apenas por meios compatíveis com o direito. A política aparece, nesse caso, como atividade prudencial orientada pela aplicação de princípios universais às circunstâncias concretas da vida pública. O moralista político procede em sentido inverso: adapta a moral aos interesses contingentes da política, convertendo princípios jurídicos em instrumentos da conveniência estatal.

A inexistência de um direito de revolução, como dito anteriormente, não implica a supressão da crítica política. Ao contrário, uma ordem jurídica legítima conserva em seu interior instrumentos pelos quais seus próprios membros podem buscar sua transformação. O exercício público da razão permite que cidadãos submetam instituições, leis e decisões governamentais ao julgamento racional da coletividade, procurando convencê-la da necessidade de mudanças. Justamente por reconhecer essa possibilidade, a filosofia kantiana exclui a violência como meio legítimo de reorganização da vida política.



Essa distinção esclarece o próprio fundamento da legitimidade política. Sempre que o exercício do poder pretende redefinir o conteúdo da moral segundo interesses particulares, desaparece o critério objetivo que limita juridicamente a ação dos governantes. Por essa razão, Kant afirma que "a verdadeira política não pode dar um passo sem antes prestar homenagem à moral" (Kant, 2024, p. 94), pois somente a submissão da ação política a princípios universalizáveis torna possível o exercício legítimo da autoridade pública.

Segundo Kant, existe um critério formal capaz de aferir a legitimidade das máximas políticas independentemente de seus resultados empíricos. Esse critério é formulado por meio do princípio transcendental da publicidade, segundo o qual são injustas todas as ações relativas ao direito de outros homens cujas máximas não possam ser tornadas públicas sem frustrar sua própria finalidade.

Aplicado à insurreição, esse princípio evidencia uma contradição: admitir publicamente que o povo conserva um direito de resistência contra a autoridade suprema significaria reconhecer, no interior do próprio Estado, um poder juridicamente superior àquele que deveria ocupar a posição de autoridade última. Kant explicita essa dificuldade ao afirmar:

O povo teria de se arrogar um poder legítimo sobre [o chefe supremo]. Nesse caso, no entanto, ele não seria o chefe supremo; ou, se ambos tomassem isso como condição do estabelecimento do Estado, de modo algum um Estado seria possível" (Kant, 2024, p. 99).

Desse modo, o princípio da publicidade reforça a conclusão já alcançada pela teoria do contrato originário e pela concepção kantiana do Estado civil. A impossibilidade de justificar uma ruptura da constituição não decorre unicamente da inexistência de um direito de revolução, mas também da impossibilidade de universalizar a máxima que pretende autorizá-la. A destruição da ordem jurídica como meio para instituir uma nova ordem encerra, assim, uma contradição que impede a justificação racional dessa máxima.

Essa conclusão não significa que o êxito de uma ruptura institucional seja incapaz de produzir uma nova ordem jurídica. Uma vez consolidada uma nova constituição civil, a preservação da condição jurídica impede que se responda à ruptura mediante outra ruptura. Isso, contudo, não confere legitimidade retrospectiva aos meios empregados para instituí-la. A obrigação de obedecer à nova ordem decorre da necessidade de preservar o Estado civil, e não da justificação moral ou jurídica da violência que lhe deu origem.

Essa compreensão também é defendida por Oliveira (2017, p. 279), ao observar que "tal comportamento não deve ser tolerado, pois trata-se de um golpe". Acrescenta ainda que



se não houver êxito na revolução, quem lhe deu causa deve ser punido segundo o ordenamento vigente. Por outro lado, se houver êxito, e uma nova ordem entrar em vigor, as ações tomadas anteriormente a ela não devem ser justificadas moralmente (Oliveira, 2017, p. 279).

A distinção entre a impossibilidade de justificar a ruptura e a obrigação de obedecer à nova ordem jurídica, uma vez consolidada, evidencia o alcance da crítica kantiana às rupturas institucionais. O “Segundo Apêndice” de *A Paz Perpétua* amplia essa crítica ao acrescentar um fundamento moral à conclusão já alcançada pela teoria do contrato originário e pelo Estado civil. Ora, se o contrato originário fornece o fundamento racional da autoridade pública e a teoria do Estado civil demonstra a impossibilidade jurídica de reconhecer um direito de revolução, o princípio transcendental da publicidade evidencia que nenhuma máxima destinada a promover a ruptura da constituição civil pode ser universalmente justificada.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa investigou em que medida a filosofia política de Immanuel Kant oferece fundamentos para compreender a inviolabilidade da constituição civil e, conseqüentemente, para rejeitar qualquer pretensão de justificar juridicamente sua ruptura violenta. Partiu-se da hipótese de que o contrato originário, enquanto ideia reguladora da razão prática, constitui o fundamento da legitimidade política ao exigir que toda autoridade possa ser concebida como expressão da vontade pública unificada.

A análise permitiu demonstrar que a autoridade política não deriva da força, da tradição¹⁵ ou da simples posse do poder, mas de sua conformidade com uma ordem jurídica fundada na vontade comum. A constituição civil representa a objetivação dessa vontade pública e torna possível a coexistência das liberdades segundo leis universais. Sua preservação não corresponde, portanto, à defesa de governos específicos nem à proteção de determinadas configurações institucionais, mas à conservação das condições que tornam possível a própria existência do direito.

Sob essa perspectiva, a execução de um golpe de Estado (ou até mesmo sua tentativa) não pode ser lida como apenas um ataque às instituições existentes, mas à própria sociedade civil enquanto comunidade jurídica, uma vez que o que se procura destruir não é somente determinado governo, como também a própria ordem pública que torna possível a coexistência das liberdades sob leis comuns. A ruptura da constituição elimina o fundamento que permite

¹⁵ Por “tradição” entende-se, aqui, a continuidade histórica de uma determinada ordem política. Em Kant, tal continuidade não constitui fundamento suficiente da legitimidade, que depende da conformidade da constituição civil com os princípios do direito.



aos indivíduos reconhecerem-se como membros de um mesmo povo juridicamente organizado, razão pela qual constitui uma ameaça às próprias condições de existência do Estado de Direito.

Sobre esse fundamento, verificou-se que a rejeição kantiana ao direito de revolução decorre da estrutura da própria teoria do Estado. A destruição da constituição civil elimina a autoridade pública comum e restabelece a lógica do estado de natureza, na qual a força substitui o direito como critério das relações políticas. Essa conclusão não impede a crítica às autoridades constituídas, e em hipótese alguma exclui a possibilidade de reformas, mas exige que sua realização permaneça compatível com a preservação da ordem jurídica que torna possível o exercício dessas mesmas liberdades.

Também se demonstrou que o “Segundo Apêndice” de *À Paz Perpétua* amplia essa argumentação ao submeter a política aos princípios da moral por intermédio do conceito transcendental do direito público e do princípio da publicidade. Uma máxima orientada para a ruptura violenta da constituição civil não pode ser universalmente justificada, pois sua realização pressupõe precisamente a destruição das condições que tornam possível a existência do próprio direito. A crítica kantiana às rupturas revolucionárias encontra, assim, fundamento tanto na teoria do Estado quanto na relação entre política, moral e direito.

Assim compreendida, a rejeição kantiana ao golpe de Estado ultrapassa uma simples defesa da legalidade vigente. Seu objetivo consiste em preservar o princípio segundo o qual somente o direito pode produzir legitimamente novas configurações do direito. Sempre que a força pretende ocupar esse lugar, dissolve-se o fundamento racional da autoridade pública e substitui-se a vontade comum pelo arbítrio de grupos particulares. É nesse sentido que o golpe representa uma contradição com a própria ideia de direito.

Mesmo que elaborada no final do século XVIII, essa reflexão conserva relevância para o debate contemporâneo sobre a legitimidade do poder político. Sua contribuição consiste em fornecer critérios normativos capazes de distinguir a contestação legítima das autoridades constituídas das tentativas de substituir a vontade pública pela força. Nesse sentido, a filosofia política kantiana reafirma que a liberdade somente pode realizar-se de modo pleno quando permanece vinculada a uma ordem jurídica pública, comum e universalmente justificável.

REFERÊNCIAS

DURÃO, Aylton Barbieri; GARCÍA, Javier. A Revolução Francesa segundo Kant. **Conjectura: Filosofia e Educação**, Caxias do Sul, v. 22, n. 1, p. 159-177, jan./abr. 2017.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017



KANT, Immanuel. **À paz perpétua**: um projeto filosófico. Tradução, introdução e notas de Bruno Cunha. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024a.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* In: KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento? e outros textos**. Tradução de Estevão C. de Rezende Martins. 1. ed. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022.

KANT, Immanuel. **Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática**. Tradução de Artur Mourão. Covilhã: Lusofia Press, 2008. (Coleção Da Luz à Filosofia). Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kant/1793/mes/corrente.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2026.

OLIVEIRA, Suzana Melo de. **Reforma ou revolução? A visão de Kant sobre o direito de resistência**. FIDES, Natal, v. 8, n. 2, p. 275-284, jul./dez. 2017

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. **A normatividade do direito de resistência no contratualismo moderno: Hobbes, Locke, Kant**. Pensando – Revista de Filosofia, v. 9, n. 18, p. 23-39, 2018



DIREITO COSMOPOLITA EM KANT: OS LIMITES DA SOBERANIA ESTATAL DIANTE DAS CRISES MIGRATÓRIAS CONTEMPORÂNEAS

Bianca Malena do Nascimento Cordeiro

Mestranda em Cultura e Sociedade – UFMA

bianca.malena@discente.ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Hudson Vinicius Pereira Silva

Mestrando em Cultura e Sociedade – UFMA

hudson.silva@discente.ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Sandy Ellen Sousa dos Reis

Mestranda em Cultura e Sociedade – UFMA

sandy.reis@discente.ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Trinne Cristine Pimentel Costa

Graduanda em Filosofia – UFMA

trinne.cp@discente.ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Doutora em Filosofia – USP

zilmara.jvc@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: As crises migratórias contemporâneas evidenciam a insuficiência das respostas fundadas exclusivamente na soberania estatal, recolocando em pauta a tensão entre o direito dos Estados de controlar suas fronteiras e o dever de proteção da dignidade humana. Longe de constituir um problema meramente político ou administrativo, tal questão remete aos fundamentos normativos da ordem jurídica internacional. Nesse horizonte, a filosofia prática de Immanuel Kant, especialmente em *À paz perpétua* e na *Metafísica dos costumes*, oferece um referencial teórico capaz de compreender a migração sob a perspectiva do direito cosmopolita. Por esta razão, o presente trabalho tem por objetivo demonstrar que a hospitalidade universal kantiana constitui uma alternativa tanto ao fechamento arbitrário das fronteiras quanto à defesa de uma migração irrestrita, ao conciliar a soberania estatal com a proteção jurídica do estrangeiro. Para tanto, traremos à luz a concepção kantiana de hospitalidade não como um dever de beneficência, mas como um direito. Nesse sentido, o denominado direito de visita assegura ao estrangeiro o direito de não ser tratado como inimigo ao ingressar em território alheio, princípio fundamentado na posse comum de todos à superfície da Terra. Todavia, Kant distingue esse direito da prerrogativa de residência permanente, preservando aos Estados a competência para disciplinar juridicamente a permanência do estrangeiro, desde que sua recusa não implique sua ruína. A partir dessa distinção, discute-se em que medida as atuais políticas de contenção migratória, sobretudo em relação aos refugiados, tensionam os limites jurídicos e políticos da soberania estatal. Argumenta-se que a efetivação do direito cosmopolita exige o fortalecimento de acordos e tratados internacionais capazes de regular os fluxos migratórios sem sacrificar a dignidade humana nem comprometer a autonomia jurídica dos Estados. Conclui-se que a hospitalidade universal permanece um paradigma normativo relevante para a reflexão contemporânea, ao subordinar o exercício da soberania ao reconhecimento da dignidade humana como condição indispensável para a efetivação de uma paz duradoura entre os povos.

Palavras-chave: Cosmopolitismo; Kant; Direito; Refugiados.



1. INTRODUÇÃO

Os deslocamentos humanos contemporâneos têm evidenciado uma das principais tensões da ordem jurídica internacional: de um lado, a soberania dos Estados e a competência para controlar o ingresso e a permanência de estrangeiros em seus territórios; de outro, a necessidade de assegurar a proteção da pessoa humana diante de situações de vulnerabilidade e deslocamento forçado. O aumento das crises migratórias e a adoção de políticas cada vez mais restritivas de controle fronteiriço demonstram que a migração não pode ser compreendida exclusivamente como uma questão administrativa ou de segurança estatal. Ao contrário, o tratamento conferido ao estrangeiro suscita um problema jurídico e filosófico relacionado aos limites do exercício da soberania e à existência de deveres de proteção que ultrapassam as fronteiras nacionais.

Nesse contexto, a filosofia jurídica de Immanuel Kant, particularmente sua concepção de direito cosmopolita, oferece elementos relevantes para a análise da questão migratória. Em *À paz perpétua* e na *Metafísica dos costumes*, o filósofo insere o direito cosmopolita no âmbito do direito público, este que ainda é composto por outras duas esferas, a do direito do Estado (referente à relação entre cidadãos e a postulação da constituição civil) e o direito das gentes (corresponde à primeira instância do direito internacional e diz respeito à regulamentação das relações entre Estados). Nesse sentido, o direito cosmopolita se encontra na terceira instância do direito público e na segunda do direito internacional, o qual concerne a relação entre um Estado e um indivíduo estrangeiro.

Este último estabelece o conceito de hospitalidade como um direito jurídico mínimo assegurado ao estrangeiro, sem que isso implique o reconhecimento de um direito irrestrito de residência. A partir dessa distinção, o presente trabalho busca investigar em que medida a hospitalidade universal kantiana pode constituir uma alternativa entre o fechamento arbitrário das fronteiras e a defesa de uma migração irrestrita. Para tanto, analisa-se, inicialmente, a relação entre soberania estatal e direito cosmopolita no pensamento kantiano; em seguida, examinam-se os limites da hospitalidade e sua possível contribuição para a compreensão dos deveres de proteção relacionados aos refugiados na ordem internacional contemporânea.

2. SOBERANIA ESTATAL E DIREITO COSMOPOLITA NO PENSAMENTO DE IMMANUEL KANT

No pensamento jurídico de Immanuel Kant, o direito público compreende o conjunto de princípios destinados a instituir uma condição jurídica capaz de regular as relações externas



entre os indivíduos e os povos, “portanto, concernem apenas à forma jurídica da convivência (a constituição), em vista da qual essas leis têm de ser concebidas necessariamente como públicas” (Kant, 2013, p. 112). Essa estrutura apresenta-se sob três dimensões interdependentes: o direito do Estado, responsável pela organização jurídica dos indivíduos no interior de uma comunidade política; o direito das gentes, que disciplina as relações jurídicas entre os Estados; e o direito cosmopolita, referente às relações entre indivíduos e Estados estrangeiros.

Essa divisão parte, portanto, da necessidade de superar, mediante a constituição de relações juridicamente reguladas, o que Kant, entre outros jusnaturalistas, denomina de estado de natureza. Para o filósofo prussiano o estado de natureza ocorre em sociedades que não são regidas por leis, ao passo que ele é um momento hipotético presente na história onde os homens vivem em constante ameaça, mas não necessariamente de violência efetiva. Soraya Nour (2013, p. 37-38), ao falar sobre o estado de natureza na filosofia kantiana, argumenta:

O estado de natureza (*status naturalis* - uma hipótese, e não um dado histórico) entre os homens não é de paz, mas sim de guerra - mesmo que não haja guerra, devido à ameaça permanente de hostilidades. A mera abstenção de hostilidades não representa nenhuma segurança para a paz pois não impede que pessoas ou povos se tratem reciprocamente como inimigos.

Dessa forma, Kant alega que “(...) comumente admite-se que não se pode comportar de maneira hostil contra alguém a não ser que ele já tenha de fato me lesado e isso está totalmente correto se ambos estão em um estado civil legal” (Kant, 2020, p. 37), uma vez que apenas nesse estado haverá leis e um juiz para resolver embates de forma justa. Assim sendo, a passagem do estado de natureza para o estado civil constitui uma exigência jurídica, dado que somente a existência de uma constituição pública permite assegurar externamente a liberdade de cada indivíduo em conformidade com a liberdade dos demais. Por conseguinte, todos os homens que podem se influenciar reciprocamente precisam entrar em um estado civil legal regido por uma constituição. Nas palavras do filósofo

“Toda constituição jurídica é, no entanto, no que diz respeito às pessoas que se encontram nela:

- 1) a de acordo com o *direito civil do Estado* [*Staatsbürgerrecht*] de seres humanos em um povo (*ius civitatis*),
- 2) de acordo com o *direito das gentes* [*Völkerrecht*] dos estados em suas relações recíprocas (*ius gentium*)
- 3) a de acordo com o *direito cosmopolita* [*Weltbürgerrecht*], na medida em que seres humanos e estados, estando externamente em relação de influência um com o outro, são considerados como cidadãos de um Estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*). Essa divisão não é arbitrária, mas necessária em relação à ideia da paz



perpétua. Pois se apenas um destes estados estivesse em relação de influência física com o outro e, contudo, em estado de natureza, então estaria vinculado a isso o estado de guerra do qual é a intenção aqui justamente se livrar. (Kant, 2020, p. 37)

Como primeiro elemento do direito público kantiano, o direito do Estado fundamenta a sociedade civil não em uma simples associação voluntária voltada à realização de interesses particulares, mas na necessidade de submeter as relações humanas a leis públicas e coercitivas. Quando os indivíduos ingressam em uma condição jurídica, renunciam à liberdade irrestrita própria do estado de natureza para adquirir uma liberdade compatível com a coexistência de todos sob leis comuns.

Em *À paz perpétua*, Kant observa que aqueles que permanecem em uma condição não jurídica preferem "lutar incessantemente do que se submeter a uma coerção legal constituída por eles mesmos, preferindo, por conseguinte, uma liberdade incomensurável à racional" (Kant, 2020, p. 43). Com essa observação, o filósofo evidencia que a verdadeira liberdade não consiste na ausência de restrições, mas na submissão a uma ordem jurídica racional capaz de assegurar os direitos de todos. A constituição de uma ordem civil representa, nesse sentido, a superação de uma condição na qual os direitos permanecem provisórios e desprovidos de uma autoridade comum capaz de garanti-los, tornando possível a consolidação de uma condição propriamente jurídica.

A mesma exigência jurídica que conduz os indivíduos à constituição do Estado manifesta-se, em outra dimensão, nas relações entre os próprios Estados. O direito das gentes ocupa-se das relações externas entre comunidades políticas soberanas que, na ausência de uma ordem jurídica comum, permanecem em uma condição análoga ao estado de natureza. Ainda que não estejam permanentemente em conflito, a inexistência de garantias jurídicas recíprocas mantém constante a possibilidade da guerra. Destarte,

Aos estados, em sua relação recíproca, não pode ser concedido nenhum outro meio, segundo a razão, de saírem do estado sem lei, que não contém nada além da guerra, do que se acomodar a leis coercitivas públicas - assim como os seres humanos individuais renunciam a sua liberdade (sem lei) (...). (Kant, 2020, p. 46)

Por essa razão, Kant sustenta a necessidade de os Estados abandonarem essa condição de insegurança e estabelecerem relações reguladas pelo direito, mediante uma associação capaz de preservar a liberdade e a autonomia de cada povo. O direito das gentes apresenta-se como condição necessária para a construção de uma ordem internacional fundada não no equilíbrio circunstancial de forças, mas na submissão das relações interestatais a princípios jurídicos comuns.



Todavia, a constituição de uma ordem jurídica no interior dos Estados e a regulamentação das relações entre as diferentes comunidades políticas não esgotam as formas de interação decorrentes da coexistência humana. É nesse espaço que se insere o direito cosmopolita, destinado a regular as relações entre pessoas e comunidades políticas estrangeiras em razão de sua possível interação sobre a superfície terrestre. Para o filósofo prussiano, uma ordem jurídica limitada aos cidadãos e aos Estados é insuficiente, sendo necessária uma terceira dimensão do direito público que reconheça o estrangeiro como sujeito de uma relação jurídica.

Por conseguinte, essas relações não se fundamentam em um princípio filantrópico ou moral, mas em um verdadeiro princípio jurídico. Por essa razão, Kant esclarece que "aqui, como nos artigos precedentes, estamos falando não de filantropia, mas de direito e, nesse caso, hospitalidade significa o direito de um estrangeiro, por ocasião de sua chegada ao solo de outro, de não ser tratado de maneira hostil" (Kant, 2020, p. 47).

No mais, o fundamento desse direito encontra-se na ideia da posse comum originária da superfície da Terra. Em razão da forma esférica e da extensão limitada do planeta, nenhum indivíduo ou povo possui, originariamente, um direito superior aos demais sobre qualquer parte da superfície terrestre. Como observa Kant (2013, p. 157) na *Metafísica dos Costumes*,

A natureza encerrou-os todos em limites determinados (em virtude da forma esférica da sua morada, como *globus terraqueus*) e, posto que a posse do solo sobre o qual pode viver o habitante da terra só pode ser pensada como posse da parte de um determinado todo, portanto como parte a que cada um deles tem direito originariamente, então todos os povos encontram-se *originariamente* em uma comunidade originária do solo (...).

Desse modo, todos compartilham um direito comum ao espaço em que habitam, circunstância que torna inevitável a coexistência entre diferentes povos. Assim, a aproximação de um estrangeiro não pode ser considerada, por si só, um ato de hostilidade, pois decorre da própria condição humana de compartilhamento de um mundo finito. Essa posse comum, entretanto, não confere ao estrangeiro um direito irrestrito sobre o território alheio. O direito cosmopolita não reconhece um direito de hóspede, isto é, um direito de estabelecer-se em território estrangeiro independentemente da vontade do Estado receptor.

O que Kant assegura é o direito de visita, compreendido como a faculdade de apresentar-se pacificamente a outro povo e estabelecer relações. Por isso afirma que "o direito à hospitalidade, isto é, a autorização dos estrangeiros recém-chegados, não se estende, contudo, para além das condições de possibilidade de tentar um intercuro com os velhos habitantes" (Kant, 2020, p. 49). A limitação do direito de visita demonstra que o direito cosmopolita não elimina a soberania dos Estados nem autoriza a livre fixação de estrangeiros em qualquer território. O



assentamento permanente somente pode ocorrer mediante acordo entre as partes e consentimento da comunidade receptora.

O desenvolvimento do direito cosmopolita também decorre da crescente interdependência entre os povos. Embora mares e fronteiras pareçam separar as comunidades, eles igualmente favorecem o comércio, a comunicação e o contato entre diferentes nações. Inclusive, a relação de comércio mútuo é uma ação recíproca física decorrente da proximidade entre os povos, os quais “têm direito de fazer essa tentativa [de aproximação em busca de comércio], sem que por isso o estrangeiro seja autorizado a tratá-los como um inimigo” (Kant, 2013, p. 157).

Essa aproximação produz benefícios recíprocos, mas também faz com que conflitos locais repercutam em escala global. Nesse sentido, Kant observa que a aproximação entre os povos “dá simultaneamente ocasião para que o mal e a violência praticados em um lugar de nosso globo sejam sentidos também em todos os demais” (Kant, 2013, p. 157). A violação do direito em qualquer região da Terra deixa de constituir um problema exclusivamente interno, assumindo relevância para toda a humanidade. Em síntese, o direito cosmopolita “é direito dos cidadãos do mundo, que considera cada indivíduo não membro de seu Estado, mas membro, ao lado de cada Estado, de uma sociedade cosmopolita” (Nour, 2004, p. 54).

A inserção do estrangeiro em uma relação jurídica cosmopolita suscita, entretanto, uma tensão com a soberania estatal, especialmente no que se refere à competência dos Estados para controlar suas fronteiras e determinar as condições de ingresso e permanência em seu território. Assim sendo, não há a pretensão de eliminar a autonomia jurídica dos Estados nem estabelecer uma liberdade irrestrita de circulação. E, para a melhor compreensão, esses limites serão examinados a partir da distinção entre direito de visita e direito de residência, que permite avaliar em que medida o controle das fronteiras pode ser juridicamente conciliado com a proteção do estrangeiro.

3. A HOSPITALIDADE UNIVERSAL E OS LIMITES DO CONTROLE DAS FRONTEIRAS: UMA REFLEXÃO SOBRE OS REFUGIADOS

A hospitalidade ocupa posição central na formulação kantiana do direito cosmopolita, sendo apresentada, inicialmente, no Terceiro Artigo Definitivo de *À paz perpétua*, como condição necessária para que as relações humanas em âmbito universal não permaneçam submetidas à hostilidade e ao arbítrio. A compreensão dessa proposta exige afastar a hospitalidade do campo da mera benevolência, o que Kant faz tanto no livro supracitado, quanto na *Metafísica dos costumes*, onde dispôs essa concepção nos seguintes termos: “essa ideia da razão de uma comunidade *pacífica* completa, ainda que não amistosa, de todos os povos da terra que podem



estabelecer relações efetivas entre si, não é algo filantrópico (ético), mas um princípio *jurídico*” (Kant, 2013, p. 157).

Ou seja, Kant afirma expressamente que não se trata de filantropia, mas de direito, o que modifica o fundamento da relação estabelecida com o estrangeiro. Se a hospitalidade fosse compreendida exclusivamente como uma manifestação de generosidade, sua concessão dependeria da vontade daquele que recebe, não existindo qualquer obrigação jurídica em relação à pessoa que se apresenta em território alheio. Ao situá-la no domínio do direito, o filósofo prussiano reconhece a existência de uma pretensão jurídica mínima do estrangeiro, cuja proteção não decorre da compaixão ou de um dever moral de beneficência.

A hospitalidade cosmopolita estabelece, em vista disso, uma limitação jurídica à hostilidade, submetendo o contato com o estrangeiro a princípios que independem da disposição subjetiva dos indivíduos ou dos governantes. O conteúdo dessa hospitalidade manifesta-se inicialmente no denominado direito de visita, compreendido como o direito de todo ser humano de apresentar-se em território estrangeiro sem ser tratado, por esse simples fato, como inimigo.

Ou seja, enquanto cidadão da Terra os indivíduos podem “*buscar* a comunidade com todos e de, para esse fim, *visitar* todas as regiões, ainda que não seja um direito de *assentamento* sobre o solo de outro povo (*ius incolatus*), para o que se requer um contrato particular” (Kant, 2013, p. 157). Tal prerrogativa encontra sua base na posse comum originária da superfície terrestre e na impossibilidade de os seres humanos se dispersarem indefinidamente sobre a Terra.

Por decorrer da própria possibilidade de contato entre diferentes comunidades jurídicas, o direito de visita não exige vínculo político anterior entre o indivíduo e o Estado estrangeiro, nem permite que sua aproximação pacífica seja imediatamente considerada hostil. O alcance do direito de visita, contudo, é expressamente delimitado pelo filósofo prussiano, que o distingue do direito de residência. Enquanto o primeiro decorre da condição cosmopolita e assegura ao estrangeiro a possibilidade de apresentar-se e não ser recebido com hostilidade, o segundo pressupõe um acordo particular que autorize sua permanência no território de outro Estado. Nessa situação, Kant (2013, p. 158) declara

Mas pergunta-se: é permitido a um povo tentar, em terras recém-descobertas, a tomada de posse e o *assentamento* na vizinhança de outro povo (*accolatus*), o qual já tomou lugar em tal região, mesmo sem seu consentimento?

Se a instalação ocorre a tal distância do território do primeiro que nenhum deles prejudica o outro no uso de seu solo, o direito a ele é indubitável. Mas se são povos de pastores ou caçadores (como os hotentotes, os tungues e a maioria das nações americanas) cujo sustento depende de grandes extensões de terra despovoadas, isso não se poderia fazer pela força, mas apenas por contrato e, mesmo assim, sem utilizar a ignorância daqueles habitantes com relação à cessão de tais porções de terra.



A preservação da competência estatal permite reconhecer que, no pensamento kantiano, o Estado pode recusar a permanência do estrangeiro e determinar seu afastamento do território. Essa possibilidade, todavia, não constitui um poder absolutamente arbitrário, pois o princípio da hospitalidade condiciona seu exercício à exigência de que a pessoa estrangeira não seja submetida a tratamento hostil.

Kant admite que o estrangeiro possa ser rejeitado quando isso puder ocorrer sem provocar sua ruína. Em sentido contrário, quando a rejeição o expõe à destruição ou a grave perigo, a recusa deixa de apresentar-se como juridicamente indiferente. Em outros termos, um habitante “pode mandá-lo [o estrangeiro] embora, se isso puder ocorrer sem a sua ruína, mas enquanto ele se comportar pacificamente em sua posição, não pode ser tratado de maneira hostil” (Kant, 2020, p. 47).

Esse caráter jurídico é ressaltado por Costeski (2021, p. 258): “é verdade que o cosmopolitismo está limitado aqui à ideia de hospitalidade, mas o fundamental é ressaltar que, pela primeira vez, ele deixa de ser apenas um preceito moral para se tornar também uma norma jurídica. E isso não é pouco!”. A relação entre hospitalidade e direito cosmopolita também é destacada por Perez (2007, p. 50), para quem “Kant descobre que o direito de visita pode nos ajudar a alcançar o cosmopolitismo, do mesmo modo que o cosmopolitismo garantirá a hospitalidade”.

Embora o conceito contemporâneo de refugiado tenha sido juridicamente consolidado em contexto histórico posterior a Kant, a situação daqueles submetidos ao deslocamento forçado permite estabelecer uma aproximação com o problema da ruína mencionado pelo filósofo. Segundo a Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados, considera-se refugiada a pessoa que, “temendo ser perseguido por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, encontra-se fora do país de sua nacionalidade e não pode ou, em virtude desse temor, não quer valer-se da proteção desse país” (Convenção relativa ao estatuto dos refugiados, 1951, art. 1º, A, 2).

O refugiado não abandona seu Estado simplesmente em razão de uma escolha ordinária de residência, mas se desloca em circunstâncias marcadas pela perseguição e por ameaças à sua segurança. Nesse cenário, a rejeição na fronteira pode significar o retorno do indivíduo à própria situação da qual buscava proteção. A hospitalidade kantiana oferece, assim, elementos normativos para questionar a legitimidade de uma recusa estatal quando suas consequências colocam o estrangeiro diante de grave perigo.

Não se pretende afirmar que Kant tenha formulado antecipadamente o direito internacional dos refugiados, mas sustentar que os limites impostos pelo direito cosmopolita ao



tratamento do estrangeiro possibilitam uma reflexão filosófico-jurídica sobre os deveres de proteção em situações de deslocamento forçado. Sob essa perspectiva, as políticas contemporâneas de fechamento e contenção das fronteiras revelam uma tensão significativa com as exigências normativas do direito cosmopolita.

A adoção de medidas destinadas a impedir indistintamente a aproximação de estrangeiros pode transformar a fronteira em um espaço no qual a soberania é exercida sem consideração pela condição concreta do indivíduo que busca ingresso ou proteção. Quando o controle migratório impede até mesmo a apresentação do estrangeiro e a análise das circunstâncias que motivaram seu deslocamento, torna-se difícil verificar se sua rejeição poderá ocorrer sem conduzi-lo à ruína. O problema não reside na existência das fronteiras ou na competência dos Estados para regulamentá-las, mas na utilização do poder soberano como fundamento para uma rejeição automática e indiferente às consequências humanas produzidas pela recusa.

A conciliação entre a autonomia dos Estados e a proteção jurídica do estrangeiro exige, por fim, a construção de mecanismos capazes de retirar a questão migratória do âmbito exclusivo das decisões unilaterais. Nesse sentido, acordos e tratados internacionais podem ser compreendidos como instrumentos relevantes para o estabelecimento de princípios comuns destinados a regular o tratamento dos indivíduos submetidos ao deslocamento forçado. A filosofia kantiana oferece, dessa maneira, “um arsenal teórico que estruture a comunidade internacional de um modo no qual a ação violenta não seja utilizada como forma de relacionamento entre as nações” (Almeida, 2015, p. 13).

4. CONCLUSÃO

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho permitiu compreender que o direito cosmopolita ocupa uma posição indispensável na estrutura do direito público kantiano, ao estender a condição jurídica às relações estabelecidas entre indivíduos e Estados estrangeiros. Ao lado do direito do Estado e do direito das gentes, essa terceira dimensão busca retirar o contato entre os povos do domínio da força e do arbítrio, submetendo-o a princípios jurídicos comuns. Nesse contexto, a hospitalidade universal apresenta-se como expressão fundamental do cosmopolitismo kantiano, reconhecendo ao estrangeiro uma proteção jurídica mínima que não depende da benevolência daquele que o recebe.

A distinção entre o direito de visita e o direito de residência demonstrou, ainda, que a proposta kantiana não pressupõe a eliminação das fronteiras ou o reconhecimento de um direito irrestrito à imigração. Mas a possibilidade de rejeição encontra um limite relevante na condição segundo a qual o afastamento não deve conduzir o estrangeiro à ruína. É precisamente nesse



aspecto que a hospitalidade cosmopolita oferece elementos para a reflexão acerca da situação contemporânea dos refugiados, uma vez que a recusa ou o retorno forçado podem expor indivíduos deslocados a graves ameaças à sua segurança e à própria existência.

Conclui-se que diante das atuais crises migratórias, o fortalecimento da cooperação e dos instrumentos jurídicos internacionais mostra-se fundamental para conciliar a autonomia dos Estados com a proteção daqueles submetidos ao deslocamento forçado. Embora formulado em um contexto histórico distinto, o direito cosmopolita kantiano permanece um importante paradigma para pensar os limites da soberania e a necessidade de uma ordem jurídica orientada à construção de relações pacíficas entre os povos.

REFERÊNCIAS

ACNUR (ORG.). **Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados de 1951**. 1951. Disponível em: http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados. Acesso em: 30 jul. 2026.

ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Direitos Humanos e Não Violência**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

COSTESKI, E. Cosmopolitismo. In: NODARI, P. C.; SÍVERES, L. **Dicionário de cultura de paz**. V. 1, Curitiba: CRV, 2021, p. 257-261.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua: um projeto filosófico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant**. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NOUR, Soraya. Os Cosmopolitas. Kant e os temas “kantianos” em relações internacionais. **Revista Contexto internacional**. Rio de Janeiro, vol. 25, nº 1, janeiro/junho de 2003, pp. 7-46.

PEREZ, D. O. **Os significados do conceito de hospitalidade em Kant e a problemática do estrangeiro**. Konvergencias, Filosofia y Culturas en Diálogo, Año IV, Nº 15, 2007, p. 23-34.



ENTRE A SUBJETIVIDADE E A UNIVERSALIDADE: A NATUREZA DO JUÍZO ESTÉTICO EM KANT

Rayane Dutra De Araujo¹⁶

Ciências Humanas-Sociologia – UFMA
rayane.dutra@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Tedson Mayckell Braga Teixeira¹⁷

Docente no Curso de Ciências Humanas-Sociologia – UFMA
E-mail: tedson.braga@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: O presente trabalho investiga a natureza do juízo estético na filosofia de Immanuel Kant, tomando como eixo central o problema da subjetividade do belo desenvolvido na obra *Crítica da Faculdade do Juízo*. A pesquisa parte da crítica kantiana à concepção de estética formulada por Alexander Baumgarten, que buscava conferir ao belo o estatuto de conhecimento científico, para demonstrar que os juízos de gosto não se fundamentam em conceitos objetivos nem em propriedades inerentes aos objetos, mas no sentimento de prazer desinteressado experimentado pelo sujeito. O objetivo é compreender como Kant articula subjetividade e pretensão à universalidade, evidenciando que o juízo estético, embora não produza conhecimento, reivindica validade para todos. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, de natureza bibliográfica, fundamentada principalmente na *Crítica da Faculdade do Juízo*, bem como em estudos de comentaristas da estética kantiana. A análise concentra-se na caracterização do juízo reflexionante e no livre jogo entre imaginação e entendimento, condição que possibilita a experiência do belo sem recorrer a determinações conceituais. Nesse contexto, evidencia-se que a subjetividade do belo não conduz ao relativismo, pois o juízo de gosto expressa uma universalidade subjetiva fundada nas faculdades comuns a todos os sujeitos racionais. Conclui-se que a originalidade da estética kantiana consiste em romper com a pretensão de uma ciência do belo, compreendendo a experiência estética como uma forma singular de julgamento que, embora subjetiva, possui uma exigência universal de assentimento.

Palavras-chave: Belo; Juízo; Imaginação; Julgamento.

1. INTRODUÇÃO

Confrontamo-nos, em diversos momentos, com uma indagação fundamental: o que faz com que algo seja considerado verdadeiramente belo? Ao se deparar com uma obra de arte ou com uma paisagem singular, o indivíduo não apenas experimenta uma comoção íntima, mas sente a necessidade quase incontornável de comunicar esse sentimento, esperando que o outro compartilhe da mesma apreciação. Essa tensão expõe o núcleo de uma aporia clássica do pensamento filosófico: a coexistência entre a irredutível subjetividade da apreciação e, consequentemente, a sua exigência implícita de validade universal.

¹⁶ Mestranda em Dinâmicas Sociais, Conexões Artísticas e Saberes Locais pela Universidade Federal do Maranhão, campus São Bernardo-MA.

¹⁷ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, docente do curso de Licenciatura em Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão, campus São Bernardo-MA.



Foi no horizonte da filosofia transcendental que Immanuel Kant, em sua terceira Crítica intitulada *A Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), formulou uma das mais fecundas investigações sobre esse dilema. Ao afastar-se do racionalismo e do empirismo, ele acabou por estabelecer que o juízo de gosto não repousa nem em propriedades inerentes aos objetos, nem na determinação de conceitos lógicos *a priori*. A beleza, portanto, nasce no sentimento de prazer desinteressado que é experimentado pelo próprio sujeito.

Todavia, essa virada cria o chamado problema da subjetividade. Se a valoração estética abdica de critérios conceituais objetivos, fundamentando-se estritamente na afecção individual, então como a estética kantiana evita o colapso do relativismo na expressão “gosto não se discute”? Surge, portanto, a questão central deste estudo: como um juízo fundado no sentimento estritamente subjetivo pode postular uma validade universal e exigir o assentimento de todos os sujeitos racionais?

A resposta kantiana a esse paradoxo, que constitui a tese investigada nesta pesquisa, reside no fato de que o prazer estético não deriva de um capricho individual, mas da ativação de faculdades cognitivas humanas universais. Diante da forma do objeto belo, a imaginação (responsável pela apreensão das formas) e o entendimento (faculdade dos conceitos) entram em uma harmonia espontânea e sem conceitos determinados, estado denominado por Kant livre jogo. Como todos os seres racionais partilham dessa mesma arquitetura mental, o sentimento de prazer resultante dessa harmonia pode ser legitimamente pressuposto em qualquer indivíduo, fundando a ideia de um senso comum (*sensus communis*) e conferindo ao juízo de gosto uma universalidade subjetiva.

O objetivo geral deste trabalho consiste em examinar essa articulação conceitual, demonstrando como Kant sustenta a validade comunitária da apreciação estética sem recorrer a dogmatismos conceituais. Sob o ponto de vista metodológico, trata-se de uma pesquisa qualitativa, de caráter bibliográfico e analítico-conceitual, fundamentada na exegese da “Analítica do Belo” da *Crítica da Faculdade do Juízo*. A análise concentra-se no exame do juízo reflexivo e no livre jogo entre as faculdades, percurso fundamental para compreender a comunicabilidade do sentimento estético.

A reflexão sobre esse arranjo ganha profunda relevância no cenário contemporâneo. Em um momento marcado pela pluralidade e diversidade cultural, a estética kantiana oferece um fundamento valioso ao lembrar que o sentimento estético não é uma experiência isolada. Tal juízo do belo pressupõe uma sensibilidade partilhada por todos, reafirmando a importância da arte/cultura como espaços universais de diálogo coletivo nos dias atuais.



2. SOBRE A NATUREZA DO JUÍZO ESTÉTICO

O juízo estético tem caráter de juízo de gosto puro, ou seja, é aquele que, mediante a representação do objeto, julga a beleza sem recorrer a conceitos ou envolver um interesse: um julgamento reflexivo desinteressado com validade universal. Essa pureza do juízo só se concretiza quando se julga a beleza livre, uma beleza que não depende de nenhum conceito do que deveria ser a coisa. Tal juízo reflexivo possui quatro características principais: é estético, pois parte da sensação de prazer; é universal, já que, embora subjetivo, pretende que todos concorram com ele; é finalístico, porque a forma do objeto parece adequada à nossa faculdade de julgar, sem ter um fim determinado; e é necessário, no sentido de que se espera que todos compartilhem desse julgamento como algo exemplar, mesmo sem uma regra objetiva.

Nesse sentido, afirma Kant (2016): “Muitos pássaros (o papagaio, o colibri, a ave do paraíso), uma porção de crustáceos do mar são belezas por si, que absolutamente não convêm a nenhum objeto determinado segundo conceitos com respeito a seu fim, mas aprazem livremente e por si. Assim, os desenhos à lá gre-que, a folhagem para molduras ou sobre papel de parede etc. por si não significam nada; não representam nada, nenhum objeto sob um conceito determinado, e não belezas livres. Também se pode computar como da mesma espécie o que na música denominam-se fantasias (sem tema), e até a inteira música sem texto” (p. 71, §50).

Como destacado anteriormente, tais formas citadas acima implicam afirmar que o gosto pode ser exercido de modo independente de qualquer fim, diferentemente do que ocorre com a beleza aderente. Observe:

No entanto, a beleza de um ser humano (e dentro desta espécie, a de um homem, uma mulher ou um filho), a beleza de um cavalo, de um edifício (como igreja, palácio, arsenal ou casa de campo) pressupõem um conceito do fim que determina o que a coisa deva ser, por conseguinte um conceito de sua perfeição, e é, portanto, beleza simplesmente aderente. (Kant, 2016, p. 72, §50).

Na beleza aderente, a forma tem uma finalidade. Ao falarmos, por exemplo, da beleza de um ser humano, de um animal ou de uma construção, o juízo estético que fazemos se apoia em ideias do que essas coisas devem ser. Isto é, para julgar bela uma pessoa, consideramos traços associados à saúde, simetria, juventude ou mesmo qualidades sociais. Da mesma forma, ao chamar uma igreja ou um palácio de belo, não o fazemos apenas pela forma sensível, mas também porque consideramos se aquele edifício expressa bem sua função: o sagrado, no caso da igreja; o poder, no caso do palácio.

De início, considera-se como juízo a capacidade de ponderar sobre a relação entre as representações. Isso quer dizer que seria o meio pelo qual o sujeito une diferentes representações sob uma unidade de consciência, formando proposições que exprimem conhecimento.



Ademais, um juízo de gosto é a nossa faculdade de ajuizamento do belo. Sob esse prisma, distinguem-se dois modos fundamentais dessa atividade: o juízo determinante (*bestimmendes Urteil*) e o juízo reflexionante (*reflektierendes Urteil*). Observe a explicação abaixo:

A faculdade de juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade de juízo, que nele subsume o particular, é determinante (o mesmo acontece se ela, enquanto transcendental, indica a priori as condições para a subsunção); porém, se só o particular é dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade de juízo é simplesmente reflexiva. (KANT, 2016, p. 18-19).

O juízo determinante, nesse quesito, é regido por leis transcendentais universais que são dadas pelo entendimento. A lei é dada *a priori*; tal ponto corrobora a ideia de que é o próprio entendimento que as fornece, sem necessitar de algo exterior, podendo, nesse sentido, aplicar o particular ao universal. Assim, tais princípios são inatos à nossa faculdade e transferidos ao nosso juízo. Na prática, funciona da seguinte forma: o indivíduo, ao ouvir uma música da banda *System of a Down*,¹⁸ foi imediatamente atravessado por elementos característicos do rock pesado: distorções intensas de guitarra, percussão marcada e vocais agressivos. A partir desses traços sonoros, o indivíduo reconhece que a música em questão pertence ao subgênero *new metal*, conforme um conceito já formado em seu interior, baseado em critérios estilísticos universalmente compartilhados por mídias sociais ou outros meios. Nesse momento, sem precisar refletir longamente, efetua um juízo determinante, partindo de um conceito previamente disponível, o de “*new metal*” enquanto subgênero com tais atributos sonoros. O sujeito subsume o caso particular (a música ouvida) a esse conceito.

O juízo reflexivo seria aquele pelo qual o indivíduo, ao se deparar com um objeto singular, busca uma universalidade que não lhe é previamente dada. Essa ocorrência é característica da experiência estética, em que não se pode aplicar um conceito previamente estabelecido pela inexistência de princípios adequados, sejam eles regulativos por parte da razão ou constitutivos pelo entendimento. Contudo, este tipo especial de juízo reflete sobre o objeto com a intenção de encontrar na própria sensação de prazer uma forma de universalidade que seja comunicável. Um exemplo desse tipo de juízo pode ser ilustrado pela leitura da obra *Noites Brancas*, de Fiódor Dostoiévski¹⁹. Ao acompanhar a narrativa do sonhador solitário e seu breve

¹⁸ *System of a Down* é uma banda de rock/metal formada nos anos 1990, cujas características sonoras a associam ao subgênero nu metal. No presente texto, o grupo é utilizado como o caso particular singular para ilustrar a aplicação do juízo determinante kantiano.

¹⁹ A narrativa explora os sentimentos e experiências que escapam a determinações objetivas, mas favorecem a reflexão subjetiva.



encontro com o amor, o leitor pode experimentar um sentimento estético que não decorre de uma regra conceitual, mas de uma forma livre de harmonização entre a imaginação e o entendimento.

Nesse caso, vemos que, por meio desse processo judicativo, não obstante o sujeito poder reconhecer algo como belo, ele não se torna capaz de justificar essa beleza com base em conceitos determinados. Mesmo não se submetendo a uma lei objetiva, o juízo de gosto apresenta-se como válido para os outros indivíduos. Deste modo, o prazer que surge de alguma leitura edificante é desinteressado, pois não está ligado à utilidade. Portanto, o exemplo mostra como, diante de uma obra literária carregada de emoção e ambiguidade existencial, o juízo reflexionante atua ao buscar sentido estético não na submissão a regras, mas na livre apreciação do objeto, como um fim em si, destituído de utilidade imediata. Dessa forma, o juízo estético é caracterizado como um juízo reflexionante, pois a sua função não é determinar, mas refletir sobre o belo ou o sublime a partir da livre harmonia entre a imaginação e o entendimento.

3. AS MANIFESTAÇÕES DO JUÍZO ESTÉTICO: O *BELO* E O *SUBLIME*

O ponto inicial para explicar o belo baseia-se na ideia da quantidade. No primeiro momento do juízo de gosto, afirma-se que, para distinguir se algo é belo, referimos a representação do objeto à faculdade da imaginação. Isso implica que a complacência (*Wohlgefallen*)²⁰ é independente de todo interesse: resume-se a um prazer puramente contemplativo, que não envolve o desejo de possuir ou utilizar o objeto.

Quando ele afirma que o belo é aquilo que é representado sem conceitos como objeto de uma complacência universal, ele indica que o juízo de gosto suscita uma pretensão de universalidade, ainda que não esteja apoiado em nenhum conceito. Essa pretensão se apoia na ideia de que todos os seres humanos compartilham de uma estrutura subjetiva comum, o que permite que esse tipo de prazer seja comunicado. A universalidade aqui não pertence à ordem lógica nem ao conhecimento do objeto, mas à própria estrutura do sujeito que julga esteticamente. Como o autor afirma: “O belo é o que é representado sem conceitos como objeto de uma complacência universal” (Kant, 2016, p. 47, §17).

Isso significa que o belo não se distingue por uma utilidade ou perfeição, mas por algo que agrada sem finalidade prática. Portanto, o objeto belo é apreciado como se tivesse um propósito, embora nenhum uso ou conceito prático seja identificado. Há, portanto, uma conformidade a fins, mas sem a presença de um fim, o que caracteriza a ideia de “finalidade sem fim”

²⁰ Trata-se de uma satisfação estética que não depende de desejos práticos, utilidade ou interesses pessoais.



presente no juízo estético. Por fim, há uma pretensão de validade no juízo estético, pois Kant afirma que o belo é conhecido sem conceito como objeto de uma complacência necessária. Essa necessidade não é objetiva, mas subjetiva e universal; não depende de provas, mas da suposição de um senso comum estético (*sensus communis*), uma faculdade partilhada entre os seres humanos de julgar esteticamente de forma semelhante. Portanto, o prazer diante do belo é subjetivo, mas não arbitrário, pois carrega consigo a expectativa de ser compartilhado por todos. Em resumo, “Isso faz com que o belo é o que é conhecido sem conceito como objeto de uma complacência universal” (Kant, 2016, p. 84, §68).

Essa compreensão abre espaço para diferenciá-lo de outras formas de satisfação, como o agradável e o bom, que não possuem a mesma universalidade. Vale distinguir o belo do agradável e do bom. No agradável, o juízo funda-se em um sentimento particular e limita-se unicamente ao indivíduo; em outras palavras, é aquilo que agrada aos sentidos de forma empírica. Em outras palavras, o agradável é privado, e todos os indivíduos têm o seu próprio gosto. O bom tem uma validade racional para o indivíduo, atribui um fim ao objeto e tem valor utilitário. Por isso, o belo não depende dos sentidos empíricos; a sua validade é universal, assegurando que outros indivíduos atribuam ao objeto a mesma complacência. Não se julga apenas por si; ele agrada sem interesse.

O sublime partilha das mesmas características do belo: tem um juízo estético reflexivo, universalmente válido e desinteressado; apresenta uma relação de conformidade a fins subjetiva, segundo a modalidade, como necessária; a complacência refere-se à apresentação; e a faculdade da imaginação é considerada em uma intuição dada em concordância com a faculdade de conceitos do entendimento ou da razão. Isso significa que a experiência é distinta na forma como ocorre, pois, em um primeiro instante, ultrapassa a capacidade representativa da imaginação. De acordo com o autor:

O Sublime, contrariamente, pode também ser encontrado em um objeto sem forma, na medida em que seja representada ou que o objeto enseje representar nele uma ilimitação, pensada, além disso, em sua totalidade; de modo que o belo parece ser considerado com apresentação de um conceito indeterminado do entendimento, o sublime, porém, como representação de um conceito semelhante da. Portanto, a complacência lá é ligada à representação da qualidade; aqui, porém, à da quantidade. (Kant, 2016, p. 89, §76).

Contudo, há uma diferença entre o juízo do belo e o do sublime pela maneira como ambos se relacionam com as nossas faculdades cognitivas. O belo se refere à apresentação de uma forma sem o auxílio de um conceito, agrada ao entendimento, e a sua complacência está ligada à qualidade da forma percebida, enquanto o sublime se apresenta de modo contrário: está



presente até mesmo em objetos sem forma definida, desde que provoquem uma sensação de ilimitação que a razão tenta totalizar. Assim, a complacência está ligada não à qualidade sensível, mas à quantidade e à grandeza, que desafia os sentidos, mas exalta a razão.

Ao se ver diante do imenso, ocorre ao indivíduo, no primeiro instante, um impacto negativo: a imaginação se vê incapaz de representar o objeto. Em seguida, ocorre uma reação positiva: a razão reconhece sua superioridade perante a natureza. O que antes causava temor transforma-se em admiração pela grandeza moral que habita o próprio indivíduo. Mas, para Kant, há dois tipos de sublime: o *matemático* e o *dinâmico*.

O sublime *matemático* não se refere aos números em sua medida objetiva, mas está relacionado com a ideia de grandeza (quantum). Assim, tal grandeza nunca é absoluta, porém relativa a uma comparação. Isso implica afirmar que um objeto só poderá ser considerado grande em relação à medida previamente conhecida. A grandeza é acessível por meio do juízo estético, que não mede, porém avalia a impressão externa que algo possa causar. Assim, o impacto causado pelo objeto sobre nossa imaginação é razoável, como Kant declara acerca do sublime matemático:

Disso vê-se também que a verdadeira sublimidade não deve ser procurada no objeto da natureza, cujo ajuizamento enseja essa disposição de ânimo. Quem quereria denominar sublimes também massas uniformes de colinas sobre outras em desordem selvagem ou suas pirâmides de gelo, ou o sombrio mar furioso etc.? Mas o ânimo sente-se elevado em seu próprio ajuizamento quando ele, na contemplação dessas coisas, sem consideração de uma forma, entrega-se ao cuidado da faculdade da imaginação, e de uma razão* meramente ampliadora dela, conquanto posta em ligação com ela* totalmente sem fim determinado, no entanto, considera o poder da imaginação inadequado às ideias da razão. (Kant, 2016, p. 103, §96).

Ao afirmar que “a verdadeira sublimidade não deve ser procurada no objeto da natureza, cujo ajuizamento enseja essa disposição de ânimo”, desloca-se o foco da experiência do sublime para a estrutura interna do sujeito. Não se trata de encontrar o sublime nas cordilheiras, nas pirâmides de gelo ou no mar, mas de compreender que tais formas apenas ocasionam uma experiência específica. Assim, a imaginação se vê incapaz de abarcar a grandeza do sensível, revelando, por contraste, a capacidade da razão de pensar o infinito. É essa elevação do ânimo que constitui o sublime matemático. Aqui, não há beleza alguma na forma, mas um excesso que rompe com qualquer medida, instaurando o sentimento de algo absolutamente grande, cuja origem está no sujeito racional, e não na natureza.

O sublime *dinâmico* está relacionado à ideia de poder que se expressa no juízo estético, especialmente quando a natureza é representada como capaz de nos causar medo. No entanto, esse medo não é real, pois a experiência estética ocorre sem ameaça concreta à vida. A natureza



é julgada dinamicamente quando se apresenta como uma força grandiosa e destrutiva, mas o mal não é mais ameaçador a partir do momento em que reconhecemos a nossa resistência em comparação com o seu poder. Mas o que Kant define como objetos da sublimidade? Abaixo vemos a explicação:

Rochedos audazes sobressaindo-se, por assim dizer, ameaçadores, nuvens carregadas acumulando-se no céu, avançando com relâmpagos e estampidos, vulcões em sua inteira força destruidora, furacões com a devastação deixada para trás, o ilimitado oceano revolto, uma alta queda d'água de um rio poderoso etc. tornam a nossa capacidade de resistência de uma pequenez insignificante em comparação com seu poder. (Kant, 2016, p. 109, §104).

Retornando à citação acima, ao reconhecermos a nossa impotência diante da natureza, com a nossa vida assegurada, a contemplação é de bom grado. É nessa sensação que se manifesta a fortaleza do ânimo, pois, ao tomar consciência de que sua vida não está em risco real, o sujeito experimenta uma complacência entusiasmante. A contemplação, então, torna-se prazerosa não pela beleza, mas pela elevação moral que ela provoca. A natureza, mesmo sendo ameaçadora, não exerce poder sobre o espírito, mas revela a grandeza da razão, que não depende da ciência ou da força física, mas de sua liberdade e autonomia moral.

Assim, o sublime dinâmico nos mostra que a nossa verdadeira grandeza não está em dominar a natureza, mas em reconhecer em nós uma faculdade superior, capaz de enfrentá-la com dignidade. Mas é justamente nesse ponto que aparece a tendência comum de associar esse sentimento de elevação ao nome de Deus. Há ocasiões em que associamos o grandioso e o ameaçador, que colocam nossa pequenez à mostra; costumamos dizer que ali está Deus, como se fosse possível representá-lo por meio das forças da natureza. Parece até que a tempestade, o trovão ou o mar revolto nos revelassem Deus diretamente, mas isso é um engano, pois Deus é possível enquanto ideia moral.

Contudo, Deus não pode ser representado nem como belo nem como sublime. Todavia, o que acontece é que o sentimento de elevação moral que nasce na experiência do sublime nos faz pensar numa força maior, numa vontade justa e irresistível; assim, nos aproximamos da ideia de Deus, mas não como imagem, e sim como símbolo moral. O verdadeiro temor não vem de fora, mas de dentro: é o respeito que sentimos quando nos reconhecemos como seres morais, conscientes de uma lei que nos julga por dentro. Portanto, o homem não é religioso por repetir orações ou praticar rituais, mas quando percebe dentro de si uma obrigação moral e teme não estar à altura dessa lei. O sublime, então, não prova que Deus está nas coisas, mas é um símbolo da razão prática e do bem supremo.



Por fim, o sublime não está em objetos, mas no modo como somos afetados por eles, no ânimo que se eleva ao perceber que, mesmo diante do poder da natureza, há em nós uma força maior: a faculdade de *julgar moralmente*. Como afirma Kant:

Portanto, a sublimidade não está contida em nenhuma coisa da natureza, mas só em nosso ânimo, na medida em que podemos ser conscientes de ser superiores à natureza em nós e através disso também à natureza fora de nós (na medida em que ela influi sobre nós). Tudo o que suscita este sentimento em nós, o que pertence o poder da natureza que desafia nossas forças, chama-se então (conquanto impropriamente) sublime. (KANT, 2016, p. 113, §109).

A partir da análise kantiana do juízo estético, o belo e o sublime não existem como objetos reais no mundo, tampouco podem ser tratados como objetos científicos. A inexistência aqui não implica rejeitar a experiência do belo e do sublime, mas afirmar que eles não são propriedades das coisas, e sim modos de relação subjetiva com a representação de certos objetos. O belo é aquilo representado sem conceitos, como objeto de uma complacência universal; não é uma qualidade da coisa, mas um efeito da livre harmonia entre imaginação e entendimento no sujeito. Como consequência, não se pode fundar uma ciência do belo, pois o juízo de gosto não oferece um saber objetivo nem se fundamenta em regras universais como fazem os juízos determinantes da razão teórica.

Da mesma forma, o sublime também escapa à possibilidade de cientificidade, pois se manifesta na experiência em que a imaginação é levada ao seu limite, incapaz de representar a totalidade de algo grandioso, enquanto a razão se afirma como superior à natureza sensível. O sublime não reside nos objetos, como as montanhas, tempestades e oceanos, mas apenas na experiência do indivíduo elevado moralmente diante deles. Portanto, o fato de se tratar da subjetividade dos juízos estéticos só confirma a proposta de Kant: não há ciência possível do belo e do sublime, pois ambos não são objetos empíricos ou objetos racionais definidos por conceitos. A sua validade, embora universalmente postulada, não é objetiva nem lógica: a beleza não pode ser provada, nem o sublime demonstrado. Ambos são experiências e não são compreendidos conceitualmente.

Por último, essa experiência só é possível pela livre concordância entre a imaginação e o entendimento, que atuam como pontes para o juízo reflexivo. O belo e o sublime não são dados objetivos, porém efeitos dessa relação harmoniosa entre tais faculdades. A imaginação fornece o múltiplo sensível, e o entendimento busca uma regra, mas sem um conceito determinado.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS



Diante disso, concluímos, a partir desta pesquisa, que a relevância do pensamento kantiano é atual por demonstrar que a experiência do belo ultrapassa o mero capricho individual. A partir dessa perspectiva, o juízo estético deixa de ser um fenômeno isolado e se consolida como um ponto de convergência social, no qual a subjetividade de cada sujeito encontra espaço para se conectar ao coletivo. A fruição da arte assume uma dimensão genuinamente pública no cenário contemporâneo. Revisitá-la permite reconhecer no sentimento estético um caminho seguro para a sensibilidade partilhada, reafirmando a cultura como um vetor indispensável para a construção de espaços de diálogo, empatia e compreensão mútua entre diferentes vivências.

Por fim, a investigação dessa vertente filosófica não apenas lança luz sobre o papel da arte na sociedade, mas também abre caminhos para futuras pesquisas no campo das ciências humanas. Compreender o equilíbrio entre a experiência individual e o pertencimento comunitário permanece, assim, como uma tarefa fundamental para as transformações culturais da atualidade.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. Para ler Kant. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. FRICKE, Christel. **Esquematizar sem conceitos: a teoria kantiana de reflexão estética**. Cadernos de Filosofia Alemã, São Paulo, n. 7, p. 5, 2001.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes; Campinas: UNICAMP, 2005.

_____. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais**. Tradução e estudo de Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Editora Clandestina, 2018. 225 p. ISBN 978-85-5666-009-1.

_____. **Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?** In: KANT, Immanuel. Textos seletos. Tradução do original alemão por Raimundo Vier (Prefácio à Crítica da Razão Pura) e Floriano de Sousa Fernandes (demais textos). Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução de Valerio Rohden e Antônio Marques. 2. ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2016.

_____. **Os Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza**. Tradução de Rodrigo Duarte. São Paulo: Editora UNESP, 2019. PÉREZ, Daniel Omar. O lugar da natureza humana em Kant. Revista Natureza Humana, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 3-19, jul./dez. 2017.



O COSMOPOLITISMO COMO CONDIÇÃO FACILITADORA DA MORALIDADE: UMA ANÁLISE A PARTIR KANT

Thallyson Felipe Alves Campos²¹

Graduando em Filosofia – UFMA
thallyson.campos@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho²²

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP
zilmara.jvc@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Que o cosmopolitismo no interior da filosofia da história e do direito kantiano tenha a ver com a realização da doutrina do direito isso é sabido. No entanto, convém perguntar: qual o lugar ocupa a moralidade no sentido da eticidade no interior da filosofia da história e direito kantiano? Ou, melhor, é possível pensar a eticidade articulada à doutrina do direito na esfera do cosmopolitismo? Essas são questões essenciais para esta investigação e para respondê-las é necessário perquirir na arquitetura kantiana as considerações que o autor apresenta com respeito ao tema da ética para, primeiramente, apontar a validade das questões e em seguida, elucidar o modo como o autor articula história e direito para tentar descobrir o lugar que a ética ocupa no interior da filosofia kantiana. Queremos, portanto, seguir este percurso investigativo para sustentar a hipótese de que a ética possui um lugar no cosmopolitismo kantiano. Para tanto, pretendemos apontar que o cosmopolitismo tem como fim a realização da doutrina do direito, mas é também o espaço de possibilidade de preparação para a moralização dos indivíduos. Apresentamos, portanto, a partir de Kant o caráter duplo do cosmopolitismo, sendo tanto a condição de possibilidade de realização do direito e indicativo do progresso jurídico-político, progresso este que se inscreve na história, quanto um elemento facilitador para o progresso moral da humanidade. Para esta investigação partiremos de uma análise crítico-reflexiva tendo como referência, fundamentalmente, os textos *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) e a *Metafísica dos Costumes* (1797). Queremos a partir deste expediente elucidar o modo como o Kant elabora e desenvolve as noções de ética entre 1780 a 1790 para indicar a existência de um lugar destinado a ela na esfera do cosmopolitismo e o modo como ele desenvolve essas noções entre o período indicado.

Palavras-chave: Cosmopolitismo; eticidade; moralidade; Kant.

1. INTRODUÇÃO

Nos textos políticos de Kant o cosmopolitismo no interior da filosofia da história e do direito, tem a ver com a realização da doutrina do direito na história como um imperativo da razão. No entanto, convém perguntar aqui: qual o lugar ocupa a moralidade no sentido da eticidade no interior da filosofia da história e do direito kantiano? Ou, melhor, é possível pensar a eticidade articulada à doutrina do direito na esfera do cosmopolitismo? Essas são questões

²¹ Aluno vinculado ao Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI-KANT/UFMA/CNPq), <https://orcid.org/0000-0002-5809-405X>

²² Professora Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão e líder do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI-KANT/UFMA/CNPq).



essenciais para esta investigação e para respondê-las é necessário perquirir na arquitetura kantiana as considerações que o autor apresenta com respeito ao tema da ética para, primeiramente, apontar a validade das questões e em seguida, elucidar o modo como o autor articula história e direito para tentar descobrir o lugar que a ética ocupa no interior da filosofia kantiana. Queremos, à sugestão do próprio Kant, perquirir o fio condutor da razão para encontrar as respostas para essa questão. A sugestão que indicamos é que no texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), o esboço dessa ideia já aparece delineada e queremos conectá-la ao texto *A metafísica dos Costumes* (1797), para elucidar a conexão existente entre os textos de 1780 a 1790 a fim de demonstrar que, do ponto de vista da problemática, o que Kant elabora entre os meados dos anos oitenta está em consonância com o que ele apresentará de forma sistematizada na década seguinte.

O percurso investigativo que seguimos permite sustentar a hipótese de que a ética possui um lugar no cosmopolitismo kantiano. Para tanto, pretendemos apontar que o cosmopolitismo tem como fim a realização da doutrina do direito, mas é também o espaço de possibilidade de preparação para a moralização dos indivíduos. Apresentaremos, portanto, a partir de Kant o caráter duplo do cosmopolitismo, sendo tanto a condição de possibilidade de realização do direito e indicativo do progresso jurídico-político, progresso este que se inscreve na história, quanto um elemento facilitador para o progresso moral da humanidade.

1.1 A moralidade como elemento em destaque: a elaboração de Kant entre os anos 1780 e 1790.

Nos textos: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e *A metafísica dos costumes*, o tema da moralidade, tomado em sentido da ética, aparece de forma secundária o que permite presumir que mesmo onde Kant trata de estabelecer a moralidade como não realizada ou ainda distante de realização, se pode extrair a noção de um progresso que, se não como determinação efetiva do *dever* histórico da humanidade, serve pelo menos para dar indícios, ou se se quiser, indicativo da *esperança* de que seja possível por meio do progresso jurídico-político pensar a contribuição e esforço para o possível progresso rumo ao melhoramento moral da humanidade. Entretanto, cabe destacar que o que separa os dois textos não é tanto a problemática em questão, mas sim o tempo de inscrição e publicação de cada um. O texto da *Ideia*²³, como temos chamado atenção, é inscrito em 1784 e o texto da *Metafísica dos costumes* é de 1797, ou seja, entre o primeiro e o segundo há uma década de distância. No

²³ Ao longo do presente texto muitas vezes nos referiremos ao opúsculo *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* apenas como *Ideia*.



entanto, quando analisado a problemática apresentada pelo autor nestes textos, é notável que em ambos Kant trata da inscrição do direito nos limites da simples razão, mas não só o tema do direito é apresentado nestes textos. Mesmo que no texto da *Ideia* Kant chame atenção ao fato de a civilidade não constituir necessariamente a moralidade em sentido ético, pode se presumir que ela é objeto de discussão porque ela se insere no também no âmbito das disposições originais da espécie humana que estão voltadas para o uso da razão e possibilitam a formação da moralidade e por essa consideração se pode indicar uma conexão com o a doutrina da virtude presente no texto a *Metafísica dos costumes*.

É necessário destacar que em Kant, política e ética são elementos (ou doutrinas) que embora pertençam à filosofia moral, são doutrinas de dimensões distintas. Na doutrina do direito o cosmopolitismo é apresentado como esfera de realização do direito na história, entretanto, cumpre de antemão distinguir que embora tanto no domínio do direito como na ética o *dever* seja evocado, a forma como Kant o classifica em cada um desses domínios se distingue. Enquanto no direito a liberdade humana é limitada pela prescrição da lei jurídica, ou seja, por uma forma de legislação coercitiva em sentido externo, na ética a coerção é interna “ou uma *autocoerção*” (Kant, 2013, p.189). Isso significa que:

A mera concordância ou discrepância de uma ação com a lei, sem consideração ao móbil da mesma, denomina-se *legalidade* (conformidade à lei), mas aquela em que a ideia do dever pela lei é ao mesmo tempo móbil da ação se chama *moralidade* (eticidade) as mesma. Os deveres segundo a legislação jurídica só podem ser deveres externos, pois essa legislação não exige que a ideia desse dever, que é interior, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente e, visto que ela sempre necessita de um móbil conveniente à lei, só pode ligar esta última a móveis externos. A legislação ética, em contrapartida, converte também as ações internas em deveres, mas sem excluir as externas, estendendo-se antes a tudo o que, em geral, é dever. Entretanto, precisamente porque a legislação ética inclui em sua lei o móbil interno da ação (a ideia do dever), cuja determinação não precisa entrar de modo algum em uma legislação externa, a legislação ética não pode ser externa. (Kant, 2013, p.25)

É certo que pelo texto da *Ideia* na quarta proposição, Kant já expressa que é por meio da *insociável sociabilidade* dos homens que se pode se dar “os primeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste no valor social do homem” (Kant, 2022, p.7) e é na ordem da cultura que:

[...] desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo moral. (Kant, 2022, p.7).

E mais adiante no final da quinta proposição ele continua:



Toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade, a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade, que por si mesma é obrigada a se disciplinar e, assim por meio de um artifício imposto, a desenvolver completamente os germes da natureza. (Kant, 2022, p. 9).

Entretanto, no texto da *Ideia* Kant não aponta que necessariamente com o maior grau de desenvolvimento da cultura se pode presumir que ali onde o direito se realizou como um imperativo da razão a moralidade também se torna efetiva. O saldo moral é, portanto, aparentemente negativo uma vez que ele considera que “mediante a arte e a ciência, somos *cultivados* em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoros sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*” (Kant, 2022, p.13). Com relação ao uso da ideia de moralidade pertencente a cultura, Kant é enfático em afirmar que o uso “desta ideia, que não vai além de uma aparência de moralidade (*Sittenähnliche*) no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização” (Kant, 2022, p.13) e mais adiante no mesmo parágrafo ele afirma que “todo bem que não esteja enxertado numa intenção moralmente boa não passa de pura aparência e cintilante miséria” (Kant, 2022, p.13).

Esta consideração parece tornar a possibilidade de realização da humanidade como um *todo moral* também em sentido ético algo negativo, mas se presumido, como o próprio Kant indica no texto da *Ideia* que a disposição moral subjaz às disposições originais da espécie humana poderemos, com algum grau de aproximação, pressupor que a moralidade em sentido da eticidade como subjacente às disposições originais da espécie humana, assentadas neste corpo político (*Staatskörper*) podem dar a esperança:

[...] de que, depois de várias revoluções e transformações, finalmente poderá ser realizado um dia aquilo que a natureza tem como propósito supremo, um Estado cosmopolita universal, como o seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana. (Kant, 2022, p.15).

O que reside, portanto, até agora como dúvida quanto a moralização da humanidade em sentido ético, é se essa ideia é completamente interditada e, portanto, impossível ou se é uma ideia que constitui a possibilidade de transformar a aparência e a hipocrisia em condição facilitadora para a moralidade ética.

No texto da *Ideia* a consideração de Kant com relação a moralidade é posta como algo ainda não realizado ou pelo menos obstaculizado em razão dos atos aparentes, mas não intencionalmente morais (bons atos). Como mencionamos, o saldo pode ser negativo à primeira vista, entretanto, é importante resgatar o fato de já na *Crítica da Razão Pura* que antecede o texto da *Ideia*, pode-se considerar o elemento da insinceridade como facilitador para a



moralidade. Essa consideração pode iluminar, ou se se quiser, renovar a esperança de que esse saldo não é de todo negativo. A este respeito Kant menciona:

Há uma certa insinceridade na natureza humana que, ao fim, e ao cabo, tem que conter uma disposição para fins bons, como aliás tudo que provém da Natureza: a saber, uma inclinação a dissimular os seus verdadeiros traços de caráter e a ostentar certos traços assumidos de caráter que se julgam bons e afamados. Esta inclinação tanto de se ocultar quanto também se assumir uma aparência vantajosa com certeza levou os seres humanos não só a se *civilizarem*, mas em certa medida também a se *moralizarem* passo a passo; isto ocorreu porque ninguém era capaz de penetrar a maquiagem de honestidade, honorabilidade e modéstia, cada um encontrando, pois, uma escola de autoaperfeiçoamento nos exemplos supostamente autênticos de bondade que via em torno de si. (Kant, 1999, p.448, 449).

A mesma consideração irá aparecer no texto da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), onde Kant ressalta que:

[...] quanto mais os seres humanos se tomam civilizados, tanto maior é o número de atores; eles aparentam simpatia, respeito pelos outros, recato, altruísmo [...] porque os homens representam esse papel, as virtudes, cuja aparência apenas afetam por um longo espaço de tempo, são por fim pouco a pouco realmente despertadas e passam a fazer parte do caráter. [...] A natureza implantou sabiamente no homem a propensão a se deixar de bom grado enganar, quer para salvar a virtude, quer para conduzi-lo a ela. (Kant, 1991, p.48,49).

De posse dessa consideração se pode presumir, portanto, que aquilo que se manifesta como aparência nada mais é do que um meio pelo qual o ser humano cultiva a civilidade. Essa consideração está em perfeita consonância com o que Kant menciona no texto da *Ideia* de que é pelas boas maneiras e decoros sociais que somos *civilizados*, ainda que não *moralizados*. A aparente moralidade produz o autoaperfeiçoamento e serve, em certa medida, para a moralização, ainda que falte muito, como lembra Kant, para sua efetiva realização na humanidade em sua totalidade. Entretanto, vale também resgatar a consideração de Kant de que esse é o meio pelo qual a natureza prepara o homem para o pleno desenvolvimento de suas disposições. Sobre esse aspecto, afirma Menezes:

A fim de concretizar os seus objetivos, a natureza lança mão de um artifício: a *hipocrisia*. A bela aparência é uma etapa, uma plataforma de onde se salta para o ato moral. Um mínimo de hipocrisia civilizada deve ser levado em conta quando pensamos a natureza posta em marcha por meio de evoluções e não de revoluções. Logo, a astúcia (*List*) da natureza utiliza-se desta manifestação superficial para estimular os verdadeiros germes ainda por serem desenvolvidos no gênero humano. (Menezes, 1998, p.152).

A ideia do cosmopolitismo é a ideia de uma comunidade jurídica para o qual o homem civilizado deve orientar-se tendo como princípio que este “estado de paz é o único estado que assegura, sob leis, o meu e o seu em um conjunto de homens avizinados” (Kant, 2013, p.160).



Em contrapartida, a ideia da instituição moral que abrange todos os indivíduos é uma questão de virtude e não direito. E, portanto, denomina-se, comunidade ética. É:

Uma união entre homens sob simples leis de virtude, segundo as prescrições dessa ideia, pode ser chamada uma sociedade ética, e não medida em que essas leis são de ordem pública, uma sociedade civil ética (em oposição à sociedade civil jurídica) ou ainda uma comunidade ética. [...] a sociedade ética tem um princípio de união especial e que lhe é particular (a virtude). (Kant, 2020, p.88).

O cosmopolitismo resulta do direito e é a consumação de toda a doutrina do direito e, ao menos como ideia da razão, um ideal que os seres humanos devem buscar por aproximação. Portanto, ele é posto como um estado onde a civilidade constitui-se como elemento fundamental para a humanidade, pois os seres humanos se reconhecem como cidadãos que compartilham a superfície da terra, mas existe alguma intenção virtuosa que pode brotar do ser humano no estado cosmopolita? a resposta em Kant é afirmativa, o cosmopolitismo serve ao propósito de cultivar o encontro recíproco entre indivíduos que pode conduzir da gentileza à virtude. Para Kant:

É um dever, tanto para consigo mesmo quanto para com os outro, ensinar o intercuro dos homens entre si com as suas perfeições morais (*officium commercii sociabilitas*), não *isolar-se* (*separatistam agere*); com efeito, fazer de seus princípios um centro fixo, mas considerar este círculo traçado à sua volta como um círculo tal que faz parte de um outro que, abrangendo tudo, constitui a intenção [*Gesinnung*] cosmopolita; não para promover como fim o melhor do mundo, mas apenas para cultivar o encontro recíproco, que a isso conduz indiretamente, a amenidade na mesma, a concórdia, o amor e respeito recíprocos (a afabilidade e o decoro, *humanitas aesthetica et decorum*), associando, assim, a gentileza à virtude; o que é mesmo um dever de virtude. (Kant, 2013, p.288).

Essa ideia de um encontro recíproco funda-se no princípio de humanidade que é o um princípio da razão. É ele que constitui a humanidade enquanto dignidade e a humanidade é para Kant “a participação no destino de outros homens” (Kant, 2018, p.416). É dessa ideia de participação no destino de outros que se pode conferir cidadania racional ao homem que faz *parte do mundo*. Lafaye observa a partir do exceto kantiano que é da exigência deste dever de virtude que se pode constituir no cosmopolitismo o bem para a espécie humana, pois:

[...] Essa exigência não se dirige tanto ao homem privado ou a um homem que faz parte de um Estado, mas ao homem que faz *parte do mundo*, ou seja, ao *cidadão do mundo* em geral. Assim se abre uma perspectiva que não diz respeito estritamente à moral em geral, ou seja, ao Bem para todos os homens, nem apenas à política, ou seja, ao Bem para os Estados. Esboça-se, de fato, um ponto de vista cosmopolita, a partir do qual se pode compreender o Bem para a espécie humana como um todo, na medida em que ela está em progresso em direção a esse Bem, através da série de gerações de todas as épocas futuras. A análise dos requisitos morais do cosmopolitismo permite evidenciar um caminho de socialização e sociabilidade, levando a uma federação de Estados, que não é exclusivamente o do egoísmo e da busca, pelos indivíduos, de seus interesses. (Lafaye, 2008, p. 79,80).



Mas surge aqui no curso desta investigação duas questões fundamentais: o que é a virtude e como os homens a obtêm? Em posse dessas respostas se pode elaborar em linhas gerais uma ideia que sirva como arquétipo da razão para referenciar o gênero humano. Nas lições de ética – o texto desenvolvido antes de 1781 – Kant afirma que virtude “é uma ideia e ninguém pode possuir a verdadeira virtude” (Kant, 2018, p.491), esta ideia é indicada por Kant como uma ideia da razão que serve como um arquétipo *maximum* da razão. Na *Crítica da Razão Pura* Kant elabora uma argumentação similar para destacar que a de *República* de Platão serve como uma ideia “perfeitamente justa [...] [que] apresenta um arquétipo para, em vista dele, a constituição legal dos homens se aproximar cada vez mais da maior perfeição possível.” (Kant, 2001, p. 337). Nesse ponto podemos insistir que a virtude é para Kant também uma ideia, um referencial da razão tanto quanto a ideia da constituição perfeitamente justa e serve apenas como uma ideia reguladora da razão, como referencial para a experiência em que se pode apenas aproximar-se dela. Sendo a virtude “a perfeição moral do homem” (Kant, 2018, p.496), podemos deste modo, satisfaz nosso propósito de expor em linhas gerais esta ideia que se insere no curso da história humana como algo que pode realizar-se por aproximação, ou seja, como um ponto de partida para orientar o ser humano a agir tendo em vista a moralidade, pois, “uma vez que o homem possua um conceito puro da moralidade, pode fundar a virtude sobre ele e então tornar o sentimento moral ativo, tendo um ponto de partida para torna-se moral.” (Kant, 2018, p.497).

Se por estas considerações forem suficientes, como indicamos até este momento, resta-nos responder a segunda questão, a saber: de que modo os homens obtêm a virtude? Ainda no texto das *Lições de Ética*, Kant desenvolve, a partir da ideia de virtude, a consideração de que para obtê-la é necessária “aptidão para superar a inclinação para o mal de acordo com princípios morais” (Kant, 2018, p.492). No texto da *Religião nos Limites da simples Razão* (1792), Kant elabora uma consideração que corrobora com o que temos dito até aqui. Ele afirma que: “elevar-nos a esse ideal de perfeição moral, ou seja, ao arquétipo da intenção moral em toda a sua pureza, aí está o dever geral da humanidade e essa própria ideia que nos é proposta como modelo a atingir pela razão pode dar-nos a força para tanto” (Kant, 2020, p. 58). Eis a obrigação prática para o qual a razão aponta. Sobre isso, Lafaye afirma: “o homem pode e deve fazer corresponder ao princípio prático racional um sentimento que sirva de mola auxiliar à virtude” (Lafaye, 2008, p.82). De posse destas considerações, resta-nos ainda uma última questão a ser considerada, a saber: qual o modo como Kant pensa ser possível promover a aptidão para superar a inclinação ao mal e possibilitar a moralização humana? Para responder esta questão é necessário resgatar alguns elementos mencionados por Kant no texto da *Ideia*.



No final da sétima proposição Kant chama atenção para o fato do cultivo da ciência e da arte constituírem o elemento pelo qual as boas maneiras e o decoro social se inserem na cultura e possibilitando ao gênero humano à *civilidade*, ainda que não a *moralidade*. Kant chama atenção para a necessidade de instituição da educação e critica o fato de os Estados empregarem suas forças em seus propósitos ambiciosos e expansionistas que impedem “continuamente o lento esforço de formação interior do modo de pensar de seus cidadãos, privando-os mesmo de qualquer apoio neste propósito” (Kant, 2022, p.13).

Mais adiante na oitava proposição ele chama atenção para o “Iluminismo (*Aufklärung*) como o grande bem que o gênero humano deve tirar mesmo dos propósitos de grandeza egoísta de seus chefes” (Kant, 2022, p.15) e com ele um interesse que surge no coração do homem esclarecido, que não *pode deixar de ter relação com o bem* e que “precisa aos poucos ascender até os tronos e ter influência mesmo sobre os princípios de governo” (Kant, 2022, p.15), considerando o fato de em sua época não sobrar “dinheiro para o estabelecimentos públicos de ensino e em geral para tudo o que tange o aperfeiçoamento do mundo” (Kant, 2022, p.15), o que ele faz, mais do que expor de modo crítico o modo como os governos procedem em seu tempo, é chamar atenção para a necessidade de se instituir uma constituição política mais conforme à ideia da liberdade e para a necessidade de investir na instrução como meio para promover a educação do povo. São estes elementos que estão sendo evocados pelo filósofo, que, articulados, constituem o passo fundamental para o aprimoramento moral da humanidade.

A consideração com respeito a educação do povo aparece em outros textos de Kant e é particularmente o elemento fundamental para a fundação do esclarecimento e para a formação do cidadão, assim como também deve ser para o chefe de Estado. Essa consideração é partilhada por comentadores da obra do autor, a exemplo de Nadai. Ele argumenta que:

[...] estes dois elementos (a ideia de que a constituição republicana deve facultar o uso público da razão e promover o esclarecimento e o compromisso com a ideia de que é necessário que o Estado direcione recursos para a instituição e manutenção de escolas públicas experimentais dirigidas à formação moral dos cidadãos) podem ser vistos como algumas das razões pelas quais Kant acredita que o progresso político e o alcance de uma boa ordenação jurídica facilitam ou preparam o florescimento da disposição moral dos seres humanos.(Nadai, 2017, p.403-404)

Poderia se supor, portanto, que o modo como se deve proceder na educação dos cidadãos seja a educação pelo do exemplo. Kant afirma que “o *meio experimental* (técnico) da educação para a virtude é o *bom exemplo* no próprio professor (ser de uma conduta exemplar) e o exemplo *admoestador* nos outros” (Kant, 2013, p.295). Ele considera primariamente a imitação, pois:



[...] a imitação é para o homem ainda inculto a primeira determinação da vontade para a aceitação de máximas que ele, em seguida, torna suas. [...]. Mas, no que se refere à força do *exemplo* [*Exempel*] (seja para o bem ou para o mal) que se oferece à propensão à imitação ou à admoestação, // aquilo que os outros nos dão não pode fundar nenhuma máxima de virtude. Pois esta consiste precisamente na autonomia subjetiva da razão prática de cada homem, portanto, consiste em que não é o comportamento de outros homens, mas sim a lei, que tem que servir como móbil. [...] O bom exemplo (a conduta exemplar) não deve servir como modelo, mas apenas servir de prova de que aquilo que o dever prescreve é exequível. Portanto, o que tem de se oferecer ao professor como padrão de medida infalível de sua educação não é a comparação com qualquer outro homem (tal como ele é), mas com a ideia (de humanidade) de como ele deve ser, portanto com a lei. (Kant, 2013, p.296).

Assim como a razão pratico-moral exprime seu veto às guerras e orienta os homens à superação do estado de guerra – onde se investe todos os recursos, sobretudo aqueles que serviriam melhor ao propósito de oferecer uma boa educação ao povo, em função de fazer com que os indivíduos se organizassem numa comunidade jurídica, na qual a posse da Terra é compreendida como comum a todos e todos se reconhecessem sob o princípio de humanidade –, ela orienta o gênero humano a cumprir o dever de:

[...] esforçar-se para cada vez mais alçar-se da rudeza de sua natureza, da animalidade (*quoad actum*), à humanidade, unicamente através da qual ele é capaz de propor-se fins; supri sua ignorância por meio de instrução e corrigir seus erros; e isto não lhe é meramente aconselhado pela razão práctico-técnica para seus mais diversos propósitos (para a arte), mas antes a razão pratico-moral lho *ordena* absolutamente e faz desse fim um dever para ele, para que seja digno da humanidade que nele habita. (Kant, 2013, p.198).

Entretanto, como temos chamando atenção até aqui, o cumprimento deste dever é uma orientação da razão para os indivíduos e sua realização depende do assentimento que cada um dá a essa ideia da razão. É um dever de virtude, não um dever jurídico e, portanto, não possui força coercitiva externa que obrigue o cumprimento, como no caso de um ordenamento jurídico. A prescrição, portanto, é que “cada indivíduo em particular deve se esforçar para estabelecer sua conduta de acordo com esse fim por meio do qual ele dá sua própria contribuição, de modo que, se todos fizessem o mesmo, a perfeição moral seria alcançada.” (Kant, 2018, p.506).

2. CONCLUSÃO

Pretendemos indicar a partir deste texto que Kant pensa a chave do progresso ético da humanidade como subjacente ao processo de melhoramento jurídico das instituições. No texto *a Ideia de uma história universal* o direito é apresentado como um marco regulatório onde as relações humanas são submetidas a leis externas. As leis possibilitam o progresso jurídico que se inscreve na história. O direito é, portanto, uma etapa importante para o salto rumo à civilização, mas é a partir deste marco regulatório que se possibilita uma abertura de perspectivas



quanto ao progresso rumo a moralização, isto é, rumo ao estado ético da humanidade. Esta não é uma ideia problemática, é uma ideia que constitui o fundamento filosófico da mais alta perfeição moral para o qual o gênero humano deve orientar-se e serve como um princípio da razão para o agir humano tendo em vista que a realização da moralidade precisa ser pensada *como se* fosse possível, pois em agir tendo como objetivo a máxima perfeição moral se constitui a esperança que pelos bons atos se pode ao menos alcançar a dignidade da felicidade.

Quisemos deixar claro que nos textos de Kant datados de 1790 em diante o que o autor desenvolveu já estava inserido na problemática do contexto de 1784 no ensaio à *Ideia de uma história universal*. O cosmopolitismo, enquanto direito político na qual se conserva o direito que assegura a possibilidade do comércio entre as nações, o direito dos seres humanos como cidadãos do mundo é pensado como sendo também a chave para o melhorando ético da humanidade que passa, inadvertidamente, pela via do direito em primeira instância, mas serve como meio para indicar que o progresso ético da humanidade se realizada pela possibilidade de, na relação dos seres humanos com os outros instituídas e reguladas pelo direito, a intenção cosmopolita que subjaz a ideia da participação no destino do outro pode fazer brotar dessa relação e que se revela como o sentido da humanidade. A ideia da humanidade é vista como uma unidade cosmopolita e a expressão da universalidade do imperativo categórico que impõe aos seres humanos ao dever de agir de modo a considerar a *humanidade como um fim em si mesmo*²⁴, no entanto, como lembra Lafaye “a ideia de humanidade não é o conceito empírico da espécie humana, mas a comunidade dos seres, cuja razão prática é a essência”, não é uma ideia que se funda na experiência, ela é produto da natureza racional do homem. É pelo princípio de humanidade que os seres humanos passam a agir tendo em vista o todo, que se reconhecem como membros de uma comunidade em que “são solidários e para cujo progresso todos devem cooperar.” (Lafaye, 2008, p. 14). O estado cosmopolita é, portanto, o “lugar onde se realiza e se atualiza a humanidade do homem” (Lafaye, 2008, p. 15), ele deve ser perseguido pois é a chave para o progresso tanto político, quanto moral. É a condição de possibilidade de o gênero humano desenvolver todas as disposições originárias.

REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. – Trad. de José Gaos. Revista de Occidente, Madrid, 1935; Madrid, Alianza, 1991.

²⁴ Na formulação de Kant: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca // simplesmente como meio”. In. Fundamentação da metafísica dos costumes. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2019, p.73.



KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** – Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** – Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2019.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** – Tradução de Rodrigo Naves & Ricardo Terra. Ricardo Terra (Org.). São Paulo: Martins Fontes, 2022.

KANT, Immanuel. **Lições de ética.** – Trad. Bruno Leonardo Cunha, Charles Feldhaus. – São Paulo: Editora Unesp, 2018.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes.** Tradução de Clélia Aparecida Martins *et.al.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

LAFAYE, Caroline Guibet. **O cosmopolitismo:** uma exigência moral do kantismo. C. Guibet-Lafaye e Y.C. Zarka. Kant cosmopolita, Editions de l'Eclat, p. 79-93, 2008.

MENEZES, Edmilson. **Filosofia da história e Aufklärung:** um estudo sobre a esperança de Kant. Orientador: Roberto Romano da Silva. 1998. 251 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.



QUEM LEGISLA? A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA EM KANT

Álvaro Emannel de Oliveira Costa e Freire²⁵

Graduando em Filosofia – UFMA
alvaro.emannel@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho²⁶

Doutora em Filosofia – USP
zilmara.jvc@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Na filosofia política de Immanuel Kant, a soberania pertence ao povo unido enquanto fundamento da ordem jurídica, embora a atividade legislativa seja exercida por representantes. Essa aparente tensão suscita o problema que orienta a presente pesquisa: em que sentido as leis elaboradas pelos representantes podem ser legitimamente atribuídas à vontade unificada do povo, se essa vontade não constitui um dado empírico passível de verificação? O trabalho investiga de que maneira a representação política permite compreender a legitimidade da atividade legislativa em Kant, tendo em vista que a soberania permanece atribuída ao povo unido, embora a elaboração das leis seja confiada a representantes. Parte-se da hipótese de que a representação política constitui uma exigência da própria ideia de Estado jurídico, fornecendo a mediação institucional pela qual a legislação pode ser racionalmente atribuída à vontade pública sem depender da manifestação imediata da vontade popular. Adota-se abordagem teórico-conceitual fundamentada principalmente na “Doutrina do Direito”, em diálogo com *A Paz Perpétua* e a ideia do contrato originário. A investigação demonstra que a vontade unificada do povo opera como princípio racional de legitimação da legislação, oferecendo o critério pelo qual as leis podem ser justificadas como compatíveis com a liberdade de todos. Conclui-se que a representação política não transfere a soberania aos representantes, mas torna possível o exercício legítimo da atividade legislativa, preservando a supremacia da vontade pública no interior do Estado republicano.

Palavras-chave: Representação política; Soberania popular; Vontade pública; Estado republicano; Poder Legislativo.

1. INTRODUÇÃO

Na filosofia política de Immanuel Kant, a soberania pertence ao povo unido enquanto fundamento da ordem jurídica, embora a atividade legislativa seja exercida por representantes. À primeira vista, essas duas afirmações parecem suscitar uma dificuldade teórica. Se o povo permanece como verdadeiro titular da soberania, em que sentido as leis elaboradas pelos representantes podem ser legitimamente atribuídas à vontade unificada do povo? A dificuldade torna-

²⁵ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Graduando em Direito pela Universidade Anhangüera. Bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq/UFMA). Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares sobre Kant (GEPI-Kant/UFMA/CNPq).

²⁶ Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares sobre Kant (GEPI-Kant/UFMA/CNPq).



se ainda maior porque Kant não compreende essa vontade como um dado empírico passível de verificação, mas como elemento constitutivo da legitimidade da ordem jurídica.

A relação entre soberania popular e representação política tem despertado crescente interesse entre os intérpretes da filosofia política kantiana, especialmente no que se refere à compatibilização entre a titularidade da soberania e o exercício da atividade legislativa (Durão, 2023). Não obstante a relevância dessas discussões, o presente trabalho concentra-se na interpretação dos textos do próprio Kant, buscando esclarecer em que sentido a representação política permite atribuir legitimamente a legislação à vontade unificada do povo.

O objetivo desta pesquisa consiste em investigar de que maneira a representação política permite compreender a legitimidade da atividade legislativa em Kant, tendo em vista que a soberania permanece atribuída ao povo unido, embora a elaboração das leis seja confiada a representantes. Parte-se da hipótese de que a representação política constitui uma exigência da própria ideia de Estado jurídico, fornecendo a mediação institucional pela qual a legislação pode ser racionalmente atribuída à vontade pública sem depender de sua manifestação empírica.

Para desenvolver essa investigação, adota-se abordagem teórico-conceitual fundamentada principalmente na “Doutrina do Direito”, em diálogo com a obra *À Paz Perpétua*. O artigo organiza-se em duas etapas principais: inicialmente, examina-se a soberania popular como fundamento da ordem jurídica; em seguida, analisa-se a representação política como condição da legitimidade da atividade legislativa no Estado republicano.

2. O POVO UNIDO COMO TITULAR DA SOBERANIA

A compreensão kantiana da representação política pressupõe, antes de tudo, o esclarecimento acerca de quem ocupa a posição de soberano no interior do Estado. Embora a constituição civil distribua o exercício das funções estatais entre diferentes poderes, Kant sustenta que a soberania permanece atribuída ao povo unido. Tal afirmação impede identificar o titular da autoridade política com aqueles que exercem concretamente as funções de governo e exige distinguir a titularidade da soberania do exercício das competências públicas.

Essa distinção manifesta-se tanto na organização dos poderes do Estado quanto na própria concepção kantiana do poder Legislativo. Ao tratar da estrutura da constituição civil, Kant afirma que os poderes legislativo, executivo e judiciário constituem as três “dignidades do Estado”, acrescentando que, “do ponto de vista das leis da liberdade”, o verdadeiro superior não pode ser outro senão o próprio povo unido:

Todos esses três poderes no Estado são dignidades e, visto que surgem necessariamente da ideia de um Estado em geral, como essenciais ao estabelecimento



(constituição) dele, são dignidades políticas. Compreendem a relação de um superior sobre todos (que, do ponto de vista das leis da liberdade, não podem ser outro senão o próprio povo unido) com a multidão desses povos individualmente como súditos, isto é, a relação de um comandante (*imperans*) com aqueles que obedecem (*subdus*). (Kant, 2017, p. 119).

A centralidade do povo unido torna-se ainda mais evidente quando Kant trata especificamente do poder legislativo. Nesse contexto, afirma que:

"O poder legislativo só pode caber à vontade unida do povo. Uma vez que dele deve decorrer todo o Direito, não pode ele causar com a sua lei injustiça absolutamente a ninguém. [...] Daí que só a vontade concordante e unida de todos [...] só a vontade geral colectiva do povo pode ser legisladora." (Kant, 2017, p. 179).

A passagem evidencia que o poder legislativo, em seu sentido originário, não pertence aos governantes nem aos representantes individualmente considerados. Sua titularidade permanece atribuída à vontade unificada do povo, da qual deriva toda autoridade jurídica. Consequentemente, a autoridade dos governantes não pode ser compreendida como um poder próprio ou originário. As instituições do Estado exercem competências determinadas pela constituição civil, mas a legitimidade desse exercício continua referida à vontade unificada do povo. A distinção entre soberania e governo torna-se, assim, condição necessária para compreender a estrutura do Estado jurídico em Kant.

Entretanto, essa solução suscita uma dificuldade: se o povo unido permanece como titular da soberania, torna-se necessário esclarecer de que maneira essa vontade pode fundamentar a legislação sem depender da manifestação empírica de cada cidadão. Entende-se que o “povo unido” ao qual Kant atribui a soberania não corresponde a uma realidade empírica imediatamente observável. A vontade que fundamenta a autoridade política não se identifica com a soma das opiniões particulares nem com a manifestação contingente da maioria. Para compreender em que sentido ela pode servir de fundamento da legislação, torna-se necessário examinar a função desempenhada pelo contrato originário na filosofia jurídica kantiana.

A compreensão kantiana da soberania exige esclarecer o significado do contrato originário, que, por sua vez, não designa acontecimento histórico efetivamente ocorrido, e corresponde a uma ideia da razão cuja função consiste em fornecer o critério normativo de legitimidade da constituição civil. Nesse sentido, o próprio Kant afirma:

Eis, pois, um contrato originário [...] obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súbdito [...] como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a tal vontade. (Kant, 2008, p. 28).



A passagem evidencia que o contrato originário não busca explicar a origem histórica do Estado. Sua função consiste em estabelecer um critério pelo qual a legitimidade da legislação pode ser aferida. A exigência de que as leis possam ser pensadas como se emanassem da vontade coletiva do povo desloca o problema da origem do poder para sua justificação racional. É justamente nesse contexto que a vontade unificada do povo deve ser compreendida como fundamento normativo da autoridade política.

Seu significado não reside, portanto, na reconstrução da origem histórica do poder político, mas na exigência de que toda legislação possa ser pensada como se tivesse podido resultar da vontade unificada do povo.

Nessa perspectiva, o conceito de vontade pública passa a operar como princípio racional de legitimação da ordem jurídica. A autoridade das leis depende de sua possibilidade de atribuição à vontade comum dos cidadãos considerados enquanto membros de um corpo político unificado. É precisamente essa concepção que torna possível compreender por que a soberania continua pertencendo ao povo, ainda que a elaboração das leis seja confiada a representantes, questão que será examinada na seção seguinte.

3. A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA COMO FORMA DO ESTADO REPUBLICANO

A atribuição da soberania ao povo unido poderia conduzir, à primeira vista, à conclusão de que a atividade legislativa deveria ser exercida diretamente pelos próprios cidadãos. Entretanto, essa não é a solução adotada por Kant. Ao apresentar o Primeiro Artigo Definitivo de *A Paz Perpétua*, o filósofo afirma que:

A constituição estabelecida, em primeiro lugar, de acordo com princípios da liberdade dos membros de uma sociedade (como seres humanos), em segundo lugar, de acordo com o princípio da dependência de todos de uma única legislação comum (como súditos) e, em terceiro lugar, de acordo com a lei da igualdade entre eles (como cidadãos) – a única que resulta da ideia do contrato originário sobre a qual toda legislação jurídica de um povo deve ser fundada – é a republicana (Kant, 2024, p. 45).

A passagem evidencia que a constituição republicana não se define apenas por uma determinada forma de exercício do poder, mas por princípios jurídicos que encontram seu fundamento na própria ideia do contrato originário. Essa concepção é aprofundada por Kant ao distinguir o republicanismo do despotismo segundo o modo de exercício do poder estatal. Conforme afirma o filósofo:

O republicanismo é o princípio político de separação do poder executivo (o governo) do legislativo; o despotismo é o da execução arbitrária pelo Estado de leis que ele mesmo deu a si (Kant, 2024, p. 47).



A separação entre as funções de legislar e governar constitui, portanto, uma característica essencial da constituição republicana. A atividade legislativa não pode concentrar-se na mesma autoridade responsável pela execução das leis, pois isso faria coincidir a elaboração da norma com sua aplicação arbitrária. Por conseguinte, a representação política passa a desempenhar uma função indispensável: uma vez que a vontade unificada do povo constitui o fundamento da autoridade política, sua atuação não pode ser confundida com a manifestação imediata das vontades particulares. A legislação exige, por isso, uma instância capaz de produzir normas universais, dirigidas igualmente a todos os cidadãos, preservando a unidade do corpo político.

A defesa do sistema representativo decorre da própria concepção kantiana de Estado jurídico. Ora, se a vontade unificada do povo constitui o fundamento da autoridade política, torna-se necessário um arranjo institucional que permita atribuir racionalmente a legislação a essa vontade sem reduzi-la à manifestação imediata das opiniões particulares. É nesse contexto que se compreende a função da representação política. Como afirma Kant:

Toda forma de governo que não seja representativa é propriamente uma não forma, uma vez que o legislador não pode ser em uma única e mesma pessoa, ao mesmo tempo, executor de sua vontade (Kant, 2024, p. 48).

A crítica kantiana à democracia direta deve ser compreendida à luz dessa exigência, embora o problema não consista simplesmente na dificuldade prática de reunir todos os cidadãos para deliberar, mas na incompatibilidade entre a reunião imediata das vontades particulares e a forma racional da legislação. Não por acaso, Kant afirma que "entre as três formas do Estado, a da democracia, no sentido próprio do termo, é necessariamente um despotismo..." (Kant, 2024, p. 47). A representação permite precisamente superar essa dificuldade ao conferir forma institucional à produção das leis sem romper o vínculo entre a atividade legislativa e a soberania popular.

Desse modo, a representação política, em Kant, não está atrelada apenas a questões técnicas administrativas destinadas a facilitar o funcionamento do Estado: tal exigência decorre da própria concepção kantiana de república. Como afirma o filósofo:

Mas toda a verdadeira República é e não pode ser senão um sistema representativo do povo, que pretende em nome do povo e mediante a união de todos os cidadãos, cuidar dos seus direitos, por intermédio dos seus delegados (deputados)." (Kant, 2017, p. 224).

A representação, portanto, não constitui uma exceção ao princípio da soberania popular. Ao contrário, ela é precisamente o meio pelo qual o povo exerce juridicamente sua autoridade, preservando a unidade da vontade pública no interior do Estado.



Portanto, a representação integra a própria estrutura da constituição republicana, tornando possível o exercício da função legislativa em conformidade com a ideia de uma vontade pública comum. Com efeito, conclui Kant: "Ao modo de governo [...] pertence o sistema representativo, único no qual um modo de governo republicano é possível" (Kant, 2024, p. 46). Permanece, contudo, uma questão inerente: se a legislação é elaborada por representantes, em que sentido ela continua podendo ser atribuída ao povo, que permanece como verdadeiro titular da soberania?

4. QUEM LEGISLA? A LEGITIMIDADE DA ATIVIDADE LEGISLATIVA

A resposta a essa questão exige distinguir o exercício da atividade legislativa da titularidade da soberania. Os representantes são responsáveis pela elaboração das leis, mas sua autoridade não possui caráter originário. Como visto anteriormente, a ideia kantiana de contrato originário exige que toda legislação possa ser concebida como se emanasse da vontade coletiva do povo, fornecendo o critério racional de sua legitimidade. A legitimidade da legislação permanece, assim, condicionada à possibilidade de que as normas produzidas possam ser atribuídas à vontade unificada do povo, fundamento permanente da ordem jurídica.

Essa exigência não implica, contudo, a transferência da soberania aos representantes. Ao contrário, Kant esclarece que, mesmo em um sistema representativo:

O povo unido não só representa o soberano, como é ele próprio o soberano; porque é nele (no povo) que se encontra originariamente o poder supremo, do qual hão-de derivar-se todos os direitos dos indivíduos (Kant, 2017, p. 224).

A representação política, portanto, não desloca a titularidade da soberania para aqueles que exercem a atividade legislativa. Sua função consiste em tornar possível o exercício da legislação em nome da vontade pública, preservando o povo como fundamento originário da autoridade política.

Nesse contexto, a vontade pública não pode ser compreendida como a simples soma das preferências individuais nem como a manifestação circunstancial da opinião da maioria, já que ela opera como princípio racional de legitimação da legislação, oferecendo o critério pelo qual as leis podem ser justificadas como compatíveis com a liberdade de todos.

Sustenta-se, assim, que a possibilidade de atribuição da legislação à vontade unificada do povo não depende da concordância empírica dos cidadãos nem da coincidência entre o conteúdo das leis e as preferências efetivamente manifestadas pela maioria. O critério de legitimidade consiste, antes, na possibilidade de que essas leis possam ser racionalmente justificadas



como compatíveis com a liberdade comum, permitindo sua atribuição à vontade pública enquanto princípio racional de legitimação.

Essa compreensão pode ser ilustrada por um exemplo simples. Imagine-se um projeto de lei elaborado exclusivamente para beneficiar determinado grupo político, um setor econômico específico ou mesmo os próprios representantes responsáveis por sua aprovação. Ainda que essa proposta venha a ser regularmente aprovada, sua justificação permanece vinculada a interesses particulares. Por essa razão, dificilmente poderia ser atribuída à vontade unificada do povo, cuja função consiste justamente em fornecer o critério racional de universalização da legislação.

A representação política constitui, assim, a mediação institucional pela qual a soberania popular adquire expressão jurídica sem ser reduzida ao arbítrio dos governantes nem às oscilações das opiniões particulares. Os representantes exercem a atividade legislativa; a legitimidade dessa atividade, entretanto, continua fundada na vontade unificada do povo, que permanece como verdadeiro titular da soberania. Como já afirmava Kant ao tratar da organização do Estado, "do ponto de vista das leis da liberdade, [o superior] não pode ser outro senão o próprio povo unido" (Kant, 2017, p. 119).

Essa compreensão impede identificar a soberania popular com a simples vontade da maioria ou com a agregação das preferências individuais. A representação política não se limita a reproduzir opiniões empiricamente verificáveis, mas exige que a legislação possa ser concebida como expressão de uma vontade pública comum. É essa exigência que permite compreender por que a soberania permanece pertencendo ao povo, ainda que a atividade legislativa seja exercida por representantes.

A pergunta que orientou esta investigação pode, então, receber uma resposta mais precisa. Os representantes exercem a atividade legislativa no interior do Estado republicano. A legitimidade dessa atividade, contudo, não decorre da vontade própria dos representantes, mas de sua possibilidade de ser racionalmente atribuída à vontade unificada do povo, que permanece como verdadeiro titular da soberania. A resposta à pergunta "quem legisla?" exige, assim, distinguir entre o exercício da função legislativa e o fundamento da autoridade política: os representantes elaboram as leis, mas somente a vontade pública pode legitimá-las.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente investigação procurou responder em que sentido a atividade legislativa exercida por representantes pode ser legitimamente atribuída à vontade unificada do povo na filosofia política de Immanuel Kant. A aparente tensão entre soberania popular e representação



política revelou-se apenas quando essas duas categorias são compreendidas em sentido empírico. À luz da concepção kantiana de Estado jurídico, contudo, ambas se articulam por meio de um mesmo princípio de legitimidade.

Ao longo do trabalho, demonstrou-se que a soberania permanece pertencendo ao povo unido, ainda que o exercício das funções estatais seja confiado a órgãos distintos. O contrato originário desempenha papel decisivo nessa compreensão, pois fornece o critério racional segundo o qual toda legislação deve poder ser pensada como se emanasse da vontade coletiva do povo. A legitimidade das leis não depende, portanto, da manifestação imediata das vontades particulares, mas de sua possibilidade de justificação perante uma vontade pública concebida como princípio racional.

Nesse contexto, a representação política não constitui mera solução prática destinada a viabilizar o funcionamento do Estado. Ela integra a própria estrutura da constituição republicana, e torna possível o exercício da atividade legislativa sem deslocar a titularidade da soberania. Os representantes elaboram as leis, mas sua autoridade permanece condicionada à possibilidade de que essas leis sejam racionalmente atribuídas à vontade unificada do povo.

A questão proposta pelo título do artigo admite, assim, uma resposta que distingue o exercício da função legislativa de seu fundamento de legitimidade. Os representantes exercem a atividade legislativa no interior do Estado republicano. A legitimidade dessa atividade, contudo, não decorre de sua vontade particular, mas da possibilidade de que as leis sejam racionalmente atribuídas à vontade pública, que permanece como fundamento da ordem jurídica. Desse modo, a teoria kantiana da representação política oferece um modelo de compreensão da legitimidade da atividade legislativa que continua fecundo para as reflexões contemporâneas acerca do Estado de Direito e da representação política.

REFERÊNCIAS

DURÃO, Aylton Barbieri. Cidadania e representação na constituição republicana de Kant. **Estudos Kantianos**, Marília, v. 11, n. 2, p. 11-30, jul./dez. 2023. DOI: <https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n2.p11>. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/nk/article/view/14352>. Acesso em: 18 jul. 2026.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução, apresentação e notas de José Lamago. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**: um projeto filosófico. Tradução, introdução e notas de Bruno Cunha. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024a.



KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento? e outros textos.** Tradução de Estevão C. de Rezende Martins. 1. ed. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022.

KANT, Immanuel. **Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática.** Tradução de Artur Mourão. Covilhã: Lusofia Press, 2008. (Coleção Da Luz à Filosofia). Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kant/1793/mes/corrente.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2026.



SOBERANIA NACIONAL VERSUS A FEDERAÇÃO DE ESTADOS EM KANT: UMA ANÁLISE A PARTIR DA FILOSOFIA JURÍDICO-POLÍTICA KANTIANA

Emilly Rafaela Silva Nunes
Graduanda em Filosofia – UFMA
emillyrafaele73@gmail.com
Universidade Federal do Maranhão

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Doutora em Filosofia - USP
zilmara.jvc@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: O presente trabalho possui como objetivo investigar a compatibilidade entre soberania nacional e a federação de Estados a partir da filosofia jurídico-política de Immanuel Kant, baseando-se em obras como *À Paz Perpétua* (1795), *A Metafísica dos Costumes* (1797) com foco na Doutrina do Direito, e na nota de rodapé em que Kant trata da monarquia universal, presente em *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793). Busca-se demonstrar que o filósofo prussiano, ao propor uma federação de Estados livres, não quer implicar a perda da soberania individual de cada Estado. Na verdade, ele propõe um ordenamento jurídico baseado na racionalidade, isto é, uma federação de Estados livres, da qual cada Estado ingressa por adesão voluntária, a fim de assegurar uma paz duradoura entre as nações, sem criar um Estado mundial. A princípio, será analisado detalhadamente o conceito de soberania a partir da perspectiva kantiana e da concepção de Estado (**civitas**), que consiste na união de indivíduos sob leis jurídicas comuns. De acordo com Kant, a soberania reside no poder legislativo, o qual deriva apenas da vontade unificada do povo, expressa por meio das leis. Cada Estado possui seu ordenamento jurídico interno e, além disso, é visto como uma pessoa moral, e não como uma coisa. Por isso, um Estado não pode se submeter à autoridade política de outro, pois isso o suprime como pessoa moral e o reduz à condição de coisa, comprometendo sua personalidade jurídica enquanto sujeito de direito internacional. Ademais, será examinada a crítica kantiana ao estado de natureza entre os povos. Assim como cada indivíduo, em relação aos outros, encontra-se em um estado de natureza, os Estados, em suas relações mútuas, também se encontram em um estado de natureza, esperando hostilidades de todas as partes. Como não há um ordenamento jurídico internacional, essas nações vivem em insegurança jurídica, caracterizando-se por um estado de guerra, no qual, embora não haja necessariamente a eclosão de conflitos, permanecem sempre à mercê da guerra até que ambas as partes busquem uma condição melhor. Por isso, a paz não é vista apenas como ausência de conflitos, mas exige uma ordem jurídica pautada nos princípios da razão, capaz de regular as relações internacionais a partir dos princípios do direito. É a partir disso que Kant propõe uma federação de Estados livres (**foedus pacificum**), para evitar que as nações imiscuam-se umas nas outras, preservando a liberdade política de cada membro, com o objetivo de garantir a paz duradoura e eliminar a guerra, sem, contudo, comprometer a soberania de cada Estado. Essa federação não consiste em um Estado mundial, pois não contém um poder soberano superior aos Estados. Essa recusa kantiana em defender um Estado mundial consiste na ideia de que tal modelo levaria à concentração ilimitada do poder, ocasionando um despotismo. Isso porque a expansão excessiva da autoridade enfraqueceria o império das leis e comprometeria a liberdade dos povos. A federação seria, portanto, a alternativa institucional capaz de compatibilizar a cooperação internacional com a manutenção da autonomia política dos Estados soberanos. Por fim, o trabalho argumenta que a aparente tensão entre a soberania nacional e a ordem internacional desaparece quando se compreende que Kant propõe uma federação que não substitui os Estados nem retira sua competência política interna. Ao contrário, ela pressupõe a existência de nações juridicamente organizadas e independentes, que se



vinculam apenas por um compromisso mútuo de respeito ao direito e de renúncia à guerra como instrumento legítimo para resolver os conflitos entre os Estados. Desse modo, a paz perpétua não resultaria da concentração do poder em um governo mundial, mas da institucionalização das relações jurídicas entre Estados livres e soberanos. Portanto, a filosofia jurídico-política kantiana sustenta que o problema da paz pode ser resolvido ao conciliar a preservação da soberania de cada Estado com a necessidade de uma ordem jurídica internacional fundada no direito das gentes. A federação de Estados constitui, assim, um modelo de cooperação internacional que limita os conflitos sem eliminar a autonomia política de seus membros.

Palavras-chave: soberania nacional; federação de Estados; paz perpétua; direito das gentes.

1. INTRODUÇÃO

Na filosofia jurídico-política kantiana, a relação entre a soberania nacional e a federação constitui um dos temas centrais do direito das gentes (**Völkerrecht**), ramo do direito público que regula as relações jurídicas entre Estados. Ao desenvolver essa teoria, Kant procura estabelecer princípios racionais capazes de promover uma convivência pacífica entre os povos sem comprometer a autonomia e a independência política de cada Estado.

Em *À Paz Perpétua* (1795), Kant apresenta a proposta de uma federação de Estados livres (**foedus pacificum**). Contudo, essa ideia suscita uma importante questão: de que modo a soberania dos Estados permanece preservada quando estes aderem a essa confederação de povos? O problema decorre da interpretação segundo a qual uma ordem jurídica internacional exigiria que os Estados se submetessem a uma autoridade soberana superior, implicando a limitação de sua soberania. Entretanto, essa interpretação não corresponde ao pensamento do filósofo prussiano. Kant não propõe a criação de um superestado mundial, mas de uma federação fundada na adesão voluntária de Estados livres e independentes. Trata-se de uma associação de natureza jurídica que não transfere a autoridade soberana de seus membros para um poder superior, limitando-se a disciplinar suas relações externas por meio de compromissos jurídicos comuns.

O presente trabalho tem como objetivo investigar a compatibilidade entre a soberania nacional e a federação de Estados na filosofia jurídico-política de Immanuel Kant, tomando como obras principais *À Paz Perpétua* (1795), *A Metafísica dos Costumes* (1797), especialmente a Doutrina do Direito, e a nota de rodapé em que Kant trata da monarquia universal, presente em *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793). Busca-se demonstrar que a proposta kantiana de uma federação de Estados livres não implica a renúncia da soberania, mas constitui um modelo jurídico destinado a compatibilizar a autonomia política dos Estados com a necessidade racional de regular suas relações externas. Defende-se que a autonomia dos povos permanece preservada, pois cada Estado constitui uma pessoa moral, conservando sua



organização jurídica e política interna, enquanto a federação estabelece compromissos jurídicos voltados à disciplina das relações entre seus membros segundo os princípios do direito das gentes.

Inicialmente, será analisado o conceito de soberania a partir da compreensão kantiana do Estado civil, entendido como a união de homens sob leis jurídicas. Em seguida, será examinada a condição jurídica dos Estados nas relações internacionais, destacando-se a ausência de uma autoridade comum capaz de garantir e aplicar o direito entre eles, circunstância que fundamenta a necessidade do direito das gentes. Posteriormente, será investigada a proposta kantiana de uma federação de Estados livres, suas características e sua distinção em relação à ideia de um Estado mundial. Por fim, será analisada a crítica de Kant à monarquia universal, evidenciando sua rejeição à concentração do poder político por entender que ela compromete a autonomia dos povos.

Pretende-se demonstrar, assim, que não existe incompatibilidade entre soberania e federação de Estados. Ao contrário, a federação kantiana pressupõe a existência de Estados soberanos, juridicamente organizados e politicamente independentes que, sem abdicar de sua autonomia, vinculam-se voluntariamente ao compromisso de observar os princípios do direito das gentes para assegurar uma convivência pacífica entre os povos.

2. SOBERANIA, ESTADO E ESTADO DE NATUREZA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

O conceito de soberania na filosofia jurídico-política kantiana está intimamente associado à noção de Estado (*civitas*). Na *Metafísica dos Costumes* (1797), Kant define o Estado como “a união de um conjunto de homens sob leis jurídicas” (KANT, 2013, p. 119). Tal definição representa uma ruptura com a concepção predominante no século XVIII, segundo a qual o Estado estava vinculado à pessoa do soberano ou era compreendido como patrimônio da monarquia. Em contraste com essa perspectiva, Kant descreve o Estado como uma comunidade jurídica constituída por indivíduos livres que se submetem a leis públicas comuns.

Essa concepção encontra fundamento no próprio entendimento kantiano de direito. Segundo o filósofo, o direito consiste no “conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade” (KANT, 2013, p. 36). O Estado tem, portanto, a finalidade de instituir uma constituição jurídica capaz de garantir a coexistência da liberdade externa de todos mediante leis universais.

Ao tratar da soberania, Kant não a compreende como expressão da vontade particular do governante, tampouco como exercício arbitrário do poder político, mas como manifestação



da vontade unificada do povo, realizada por meio do poder legislativo. Na *Metafísica dos Costumes* (1797), apresenta a organização do Estado civil estruturada em três poderes, constituindo o que denomina tríplice pessoa (**trias política**): o poder soberano (a soberania), exercido pela pessoa do legislador; o poder executivo, atribuído ao governante responsável pela administração das leis; e o poder judiciário, exercido pelos juízes incumbidos da aplicação do direito (**potestas legislativa, rectoria et iudiciaria**). Essa divisão não representa apenas uma forma de organização administrativa, mas expressa a própria estrutura racional do Estado jurídico, pois cada poder desempenha uma função indispensável para a realização do direito.

É no poder legislativo que reside propriamente a soberania, pois somente ele exprime a vontade universal que fundamenta a legitimidade da ordem jurídica. Como afirma Kant, “o poder legislativo só pode pertencer à vontade unificada do povo” (KANT, 2013, p. 119). Consequentemente, a autoridade suprema do Estado não deriva da vontade subjetiva de um governante nem de um direito hereditário próprio das monarquias absolutistas. Sua legitimidade encontra fundamento na vontade comum dos cidadãos, objetivada por meio de leis universais que obrigam igualmente todos os membros da comunidade política.

Essa concepção de soberania, contudo, não se limita à organização interna do Estado. Seus desdobramentos alcançam também as relações entre os povos. Se, internamente, a soberania fundamenta a legitimidade da ordem jurídica e da autoridade legislativa, externamente garante que cada Estado seja reconhecido como sujeito dotado de personalidade jurídica. É sob essa perspectiva que Kant, em *A Paz Perpétua* (1795), caracteriza o Estado como uma pessoa moral. Reconhecê-lo dessa forma significa admitir que sua soberania é inalienável e que ele não pode ser adquirido, anexado ou submetido politicamente por outro Estado. Qualquer forma de conquista ou incorporação territorial implica negar sua personalidade jurídica e reduzi-lo à condição de coisa. Como afirma Kant:

Enxertá-lo noutro Estado, a ele que como tronco tem a sua própria raiz, significa eliminar a sua existência como pessoa moral e fazer desta última uma coisa, contradizendo, por conseguinte, a ideia do contrato originário, sem a qual é impossível pensar direito algum sobre um povo.” (KANT, 2008, p. 5).

Soberania e Estado, portanto, não podem ser analisados isoladamente na filosofia jurídico-política kantiana. O Estado constitui uma sociedade civil regida por leis públicas universais, enquanto a soberania corresponde à autoridade suprema do poder legislativo, fundada na vontade unificada do povo.

Apesar de cada Estado encontrar-se juridicamente organizado em seu âmbito interno, suas relações com os demais Estados situam-se em uma realidade distinta. No interior do Estado



civil existe uma autoridade comum que garante a aplicação das leis e assegura direitos e deveres. No plano internacional, porém, inexistente uma instância jurídica superior capaz de garantir e aplicar o direito entre as nações. Essa ausência de uma autoridade comum leva Kant a afirmar que, assim como os indivíduos se encontravam em uma situação de insegurança jurídica antes da constituição do Estado civil, também os Estados permanecem nessa condição em suas relações externas, razão pela qual necessitam de uma liga de povos.

Diferentemente do que ocorre no interior do Estado civil, onde uma autoridade pública garante a aplicação das leis e a proteção dos direitos, as relações internacionais permanecem desprovidas de um poder comum capaz de resolver os conflitos segundo princípios universais do direito. É precisamente essa ausência de uma autoridade jurídica superior que leva Kant a afirmar que os Estados, em suas relações recíprocas, encontram-se em um estado de natureza, marcado pela insegurança jurídica.

Os Estados, considerados em sua relação externa mútua (como selvagens sem lei), encontram-se por natureza em um estado não jurídico; este estado é um estado de guerra (do direito do mais forte), embora não de guerra efetiva e agressão efetiva permanente (hostilidade).” (KANT, 2013, p. 149).

Assim como os indivíduos, antes de ingressarem na sociedade civil, encontravam-se em uma condição de liberdade desprovida de garantias jurídicas, também os Estados, enquanto não se submetem a uma ordem jurídica internacional, permanecem em uma situação de permanente insegurança. Embora os conflitos não sejam constantes, cada Estado espera hostilidade dos demais e utiliza o direito à guerra, característica desse estado não jurídico, para resolver controvérsias quando se considera lesado.

O direito à guerra (às hostilidades) é a forma permitida pela qual um Estado persegue, por sua própria força, seu direito contra outro Estado, a saber, quando ele se crê lesado por este; porque nessa situação isso não pode ocorrer por meio de um processo (como o único meio pelo qual as discórdias são resolvidas no estado jurídico). (KANT, 2013, p. 151).

O estado de natureza entre os Estados não deve ser compreendido como uma situação de guerra permanente, mas como uma condição caracterizada pela inexistência de uma legislação pública comum capaz de determinar juridicamente os direitos e deveres das nações. Como não há uma autoridade superior responsável por solucionar os conflitos segundo critérios universais de justiça, cada Estado permanece juiz de sua própria causa. Nessas circunstâncias, disputas territoriais, econômicas ou políticas tendem a ser resolvidas pela força, e não pelo direito.

Ainda que a guerra não esteja efetivamente em curso, permanece sempre a possibilidade de sua ocorrência. A ausência de uma instância jurídica comum produz um estado permanente



de desconfiança entre os povos, fazendo com que cada Estado precise preparar-se continuamente para uma eventual agressão. A paz, portanto, não pode ser compreendida apenas como ausência de conflitos armados, mas exige uma ordem jurídica capaz de assegurar direitos e regular as relações entre as nações.

Essa interpretação é aprofundada por Kant na sétima proposição da *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (1784). Nessa obra, o filósofo amplia para o plano internacional a mesma lógica empregada para explicar a passagem dos indivíduos do estado de natureza para o estado civil. Assim como os homens foram constrangidos pela própria insegurança a instituir um poder jurídico comum, também os Estados são levados, pela constante ameaça da guerra, a buscar uma condição jurídica superior. Segundo Kant: “Estado em relação a outros Estados, numa liberdade irrestrita e, por conseguinte, cada um deve esperar do outro os males que pressionaram e constrangeram os homens singulares a entrar num estado civil legal.” (KANT, 2008, p. 11).

Essa analogia evidencia que a superação do estado de natureza internacional constitui uma exigência da razão prática. Assim como o direito civil representa a condição necessária para assegurar a liberdade dos indivíduos no interior do Estado, o direito das gentes torna-se indispensável para garantir a convivência pacífica entre Estados soberanos. Enquanto não houver uma ordem jurídica internacional, a soberania poderá servir de fundamento para o recurso à guerra, perpetuando uma situação de insegurança incompatível com os princípios universais do direito.

Todavia, reconhecer a necessidade de uma ordem jurídica internacional não significa admitir a criação de um poder soberano universal. A questão central consiste em determinar de que maneira os Estados podem abandonar o estado de natureza sem perder sua autonomia política. É justamente nesse ponto que Kant apresenta sua proposta de uma federação de Estados livres (**foedus pacificum**), concebida como alternativa capaz de assegurar a paz sem abolir a independência jurídica dos povos. Na *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), Kant já antecipa essa solução ao afirmar:

Sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações (Foedus Amphictyonum), de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida.” (KANT, 2008, p. 12).

Dessa forma, a superação do estado de natureza internacional não ocorre mediante a supressão da soberania dos Estados, mas pela submissão voluntária de suas relações externas a princípios jurídicos comuns. Essa proposta inaugura o núcleo da filosofia política internacional



kantiana, cuja finalidade consiste em compatibilizar a autonomia dos Estados com a construção de uma ordem jurídica internacional orientada pela paz.

3. A FEDERAÇÃO DE ESTADOS LIVRES E A CRÍTICA KANTIANA À IDEIA DE ESTADO MUNDIAL

A constatação de que os Estados permanecem, em suas relações recíprocas, em um estado de natureza leva Kant a propor uma organização jurídica capaz de superar essa condição sem comprometer a autonomia política dos povos. Em vez de um Estado mundial, o filósofo defende uma federação de Estados livres (**foedus pacificum**), isto é, uma associação voluntária de Estados soberanos fundada no reconhecimento recíproco do direito e no compromisso com a preservação da paz, sem renúncia à independência política. Essa proposta constitui um dos elementos centrais do direito das gentes (**Völkerrecht**), responsável por regular as relações jurídicas entre os povos.

O direito dos Estados em sua relação mútua [que de modo não totalmente correto é denominado em alemão Völkerrecht <direito das gentes>, mas, pelo contrário, deveria chamar-se Staatenrecht <direito dos Estados> (ius publicum civitatum)] é aquele que temos de considerar sob o nome de direito das gentes, no qual um Estado, considerado como pessoa moral, diante de outro Estado em situação de liberdade natural...” (KANT, 2013, p. 148-149).

Essa proposta é apresentada de maneira explícita no segundo artigo definitivo de *À Paz Perpétua* (1795), segundo o qual “o direito das gentes deve fundar-se numa federação de Estados livres” (KANT, 2008, p. 15). Sua característica fundamental consiste na união entre Estados independentes sem que isso implique a constituição de um novo Estado soberano.

Diferentemente do Estado civil, no qual existe uma autoridade superior dotada de poder coercitivo sobre seus membros, a federação kantiana não cria um poder político acima dos Estados. Cada povo permanece sujeito de direito, conservando sua personalidade jurídica, sua soberania e sua liberdade política.

A união, todavia, não deveria conter nenhum poder soberano (como em uma constituição civil), mas apenas uma associação (confederação), uma aliança que pode ser rompida a qualquer momento e que, portanto, precisa ser renovada de tempos em tempos – um direito in subsidium de um outro direito originário para defenderem-se mutuamente de cair em estado de guerra efetiva (foedus Amphictyonum).” (KANT, 2013, p. 149).

A federação distingue-se, portanto, de uma simples aliança militar ou diplomática voltada para interesses circunstanciais. Seu fundamento reside no direito, e sua finalidade consiste em substituir progressivamente a guerra como meio de resolução dos conflitos internacionais. Ao aderirem a essa associação, os Estados assumem voluntariamente o compromisso de



solucionar suas divergências segundo princípios jurídicos comuns, renunciando ao uso da força como instrumento legítimo da política externa. A paz deixa, assim, de depender do equilíbrio entre potências e passa a fundamentar-se em uma ordem jurídica internacional.

Essa concepção demonstra que a proposta kantiana não pretende abolir a soberania estatal. Ao contrário, pressupõe a existência de Estados juridicamente organizados e politicamente independentes. A federação não interfere na organização constitucional, na legislação interna nem nas instituições políticas de seus membros. A limitação por ela imposta refere-se exclusivamente ao exercício externo da soberania, impedindo que esta seja utilizada para justificar a guerra ou a violação dos direitos de outros povos.

A preservação da soberania constitui precisamente o elemento que distingue a federação kantiana de outras formas de organização internacional. Para compreender essa diferença, torna-se necessário examinar a crítica de Kant ao chamado Estado dos povos ou à ideia de uma monarquia universal. Embora essas propostas também pretendam eliminar os conflitos entre as nações, o filósofo considera que ambas comprometem a liberdade política ao concentrarem excessivamente o poder em uma única autoridade.

Kant rejeita a constituição de um Estado mundial porque entende que a concentração de toda a autoridade política em um único governo representaria uma ameaça à liberdade dos povos. Um poder soberano universal reuniria em si funções legislativas, executivas e coercitivas de alcance ilimitado, eliminando o pluralismo político entre as diferentes nações. Além disso, haveria uma contradição: como em todo Estado existe uma relação entre superior (o legislador) e inferior (o povo), um Estado mundial, por constituir um único Estado, exigiria essa mesma relação entre todos os povos, o que inviabilizaria a própria soberania dos Estados. Em vez de assegurar uma paz fundada no direito, essa estrutura tenderia a produzir um despotismo universal, incompatível com os princípios da liberdade jurídica.

Essa crítica aparece não apenas em *À Paz Perpétua* (1795), mas também na nota de rodapé de *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793), na qual Kant observa que a expansão ilimitada de um poder político universal conduz ao enfraquecimento do império das leis e favorece o surgimento do despotismo. À medida que uma autoridade se amplia indefinidamente sobre povos distintos, torna-se cada vez mais difícil preservar a efetividade das leis e assegurar a liberdade política dos cidadãos. Por essa razão, a paz duradoura não pode resultar da submissão de todos os Estados a um governo mundial, mas apenas do reconhecimento recíproco entre Estados livres e soberanos.

Cada Estado, enquanto tem a seu lado outro que pode esperar dominar, tende a engrandecer-se mediante esta sujeição e, portanto, aspira à monarquia universal,



constituição em que toda a liberdade e, com ela [...] toda a virtude, gosto e ciência se deveriam extinguir. Mas este monstro [...] acaba por se dissolver a si próprio e [...] divide-se em muitos Estados mais pequenos, os quais [...] começam cada um por seu lado o mesmo jogo, para não deixar que cesse a guerra [...], guerra que [...] faz mais homens maus do que os que arrebatava.(KANT, 2008,p.40-41).

Desse modo, a proposta kantiana concilia dois princípios fundamentais da filosofia política moderna: a preservação da soberania estatal e a necessidade de uma ordem jurídica internacional voltada para a paz. A federação limita apenas o exercício externo da soberania, especialmente quanto ao recurso à guerra, sem eliminar a autonomia política nem a personalidade jurídica dos Estados. A aparente oposição entre soberania e cooperação internacional desaparece quando se compreende que, para Kant, o direito das gentes não substitui os Estados nem institui uma autoridade soberana superior, mas estabelece princípios jurídicos comuns destinados a assegurar a convivência pacífica entre povos livres e independentes.

Em consequência, a paz perpétua não decorre da concentração do poder em um governo mundial, mas da institucionalização de relações jurídicas entre Estados soberanos que reconhecem mutuamente sua liberdade e se comprometem a resolver seus conflitos segundo o direito. É precisamente nessa compatibilização entre soberania estatal e ordem jurídica internacional que reside uma das contribuições mais originais da filosofia jurídico-política kantiana para o pensamento moderno sobre as relações internacionais.

4. A COMPATIBILIDADE ENTRE SOBERANIA E FEDERAÇÃO EM KANT

A análise desenvolvida no capítulo anterior permite compreender que, na filosofia jurídico-política de Kant, soberania e federação não constituem conceitos divergentes, mas princípios complementares de uma mesma ordem jurídica. Enquanto a soberania fundamenta a autonomia política do Estado, a federação disciplina juridicamente suas relações externas sem comprometer sua independência.

Por essa razão, a soberania não deve ser compreendida como um poder absoluto ou ilimitado. Sua legitimidade deriva da vontade universal do povo, expressa por meio do poder legislativo e orientada pelos princípios universais do direito. A autonomia política de um povo, portanto, não pode ser entendida como autorização para agir de maneira arbitrária.

No âmbito interno, ocorre algo semelhante ao direito civil, que limita a liberdade de cada indivíduo para tornar possível a coexistência da liberdade de todos. Do mesmo modo, a federação de Estados estabelece um vínculo jurídico entre os povos, fazendo com que o exercício da soberania seja realizado dentro dos limites impostos pelos princípios do direito.

A federação de Estados livres representa, assim, a solução kantiana para superar o estado de natureza entre os povos. Isso, porém, não implica a criação de um superestado mundial, pois



ela não concentra a soberania em uma única personalidade jurídica. Trata-se de uma associação voluntária entre nações, fundada no reconhecimento recíproco de que seus conflitos devem ser submetidos a princípios jurídicos comuns, preservando a soberania de cada Estado.

Essa característica evidencia o caráter conciliador da proposta kantiana. Enquanto a permanência no estado de natureza mantém os Estados submetidos à insegurança e à constante possibilidade de guerra, a instituição de um governo mundial conduziria, segundo Kant, ao risco de um despotismo universal, incompatível com a própria noção de soberania. A federação apresenta, portanto, uma solução intermediária ao conciliar a preservação da soberania dos Estados com a construção de uma ordem jurídica internacional.

A compatibilidade entre soberania e federação decorre do fato de que ambas desempenham funções distintas e complementares. A soberania assegura a capacidade de autodeterminação política de cada Estado, enquanto a federação regula suas relações externas conforme princípios universais do direito. A adesão à federação não implica renúncia à individualidade política dos Estados. Assim como cada indivíduo possui liberdade, mas encontra seus limites na liberdade dos demais, cada Estado preserva sua soberania ao assumir um compromisso comum com o direito.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho investigou a relação entre soberania e federação na filosofia jurídico-política de Kant, demonstrando que a soberania constitui o fundamento legítimo do Estado e condição para sua participação em uma federação de povos. Longe de representar um poder absoluto, ela encontra sua legitimidade na vontade do povo e nos princípios universais do direito.

Verificou-se que, embora o Estado civil supere o estado de natureza entre os indivíduos, os Estados permanecem em condição análoga nas relações internacionais. Para enfrentar esse problema, Kant propõe uma federação de Estados livres, fundada no direito e no reconhecimento recíproco, sem instituir uma autoridade soberana mundial.

Conclui-se, portanto, que soberania e federação são conceitos compatíveis e complementares. Enquanto a soberania assegura a autonomia política dos Estados, a federação estabelece uma ordem jurídica internacional voltada à superação da guerra e à realização da paz perpétua. A paz duradoura não depende da supressão da soberania, mas de seu exercício conforme os princípios universais do direito, por meio de relações jurídicas estabelecidas entre Estados livres e independentes.



REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. **A paz perpétua: um projecto filosófico**. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Tradução de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita**. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.



EIXO 3 - Rousseau x Kant Diálogos entre os dois filósofos



DA PIEDADE NATURAL À DIGNIDADE RACIONAL: CONTINUIDADES E RUPTURAS ENTRE ROUSSEAU E KANT

César Henrique de Paula Borralho

Mestre – UFMA

cesar.borralho@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Doutora em Filosofia – USP

zilmara.jvc@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Este artigo investiga a relação entre o conceito de piedade (*pitié*) em Jean-Jacques Rousseau e o conceito de dignidade (*Würde*) em Immanuel Kant, examinando em que medida a dignidade kantiana pode ser compreendida como uma reformulação racional da exigência ética anteriormente expressa pela piedade rousseauiana. O problema de pesquisa consiste em determinar se a passagem de um conceito ao outro representa uma ruptura entre duas concepções de moralidade ou uma transformação de seu fundamento filosófico. Parte-se da hipótese de que, embora Rousseau fundamente a obrigação moral na piedade e Kant a fundamente na autonomia da razão prática, ambos compartilham um mesmo horizonte ético de proteção da pessoa humana contra a violência, a instrumentalização e a indiferença. A pesquisa, de natureza básica e qualitativa, adota abordagem dedutiva e procedimento hermenêutico-comparativo, tomando como fontes principais o Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens, de Rousseau, e a Fundamentação da Metafísica dos Costumes, de Kant, em diálogo com a tradição interpretativa brasileira. Conclui-se que a comparação entre esses autores não revela uma oposição absoluta entre uma moral do sentimento e uma moral da razão, mas fundamentos distintos para uma mesma exigência ética. Enquanto a piedade explica a origem da sensibilidade moral em relação ao outro, a dignidade fundamenta racionalmente o dever de respeitá-lo de maneira incondicional.

Palavras-chave: Piedade. Dignidade. Rousseau. Kant.

1. INTRODUÇÃO

Poucas questões atravessam a filosofia moral moderna com tanta persistência quanto a do fundamento da obrigação ética. O respeito devido ao outro decorre de uma disposição natural da sensibilidade ou de uma exigência da razão? Em Rousseau e Kant essa pergunta encontra duas de suas formulações mais influentes. Rousseau identifica na piedade (*pitié*) o princípio originário que aproxima espontaneamente os homens e limita a violência antes mesmo da vida moral constituída. Kant transfere esse fundamento para a autonomia da razão prática: a dignidade (*Würde*) da pessoa humana decorre da capacidade de cada sujeito racional legislar para si mesmo segundo leis universais. À primeira vista, as duas perspectivas parecem inconciliáveis. Essa oposição, porém, torna-se menos evidente quando se observa que ambos atribuem à ética uma finalidade comum — impedir que o ser humano seja reduzido a objeto. A divergência não está no que a moral deve preservar, mas no princípio que torna possível essa



preservação. Pergunta-se, então, em que medida a dignidade kantiana pode ser compreendida como uma reformulação filosófica da piedade rousseauiana. A hipótese é que a dignidade não nega a piedade, mas reconstrói seu núcleo ético em bases racionais. Rousseau fornece uma explicação antropológica para a origem da experiência moral; Kant oferece sua fundamentação normativa. A passagem de um ao outro desloca o fundamento da sensibilidade para a razão prática, sem eliminar a preocupação com o outro. A investigação adota abordagem qualitativa, com pesquisa bibliográfica e procedimento hermenêutico-comparativo, concentrando-se no Discurso sobre a Desigualdade e na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, em diálogo com a tradição interpretativa brasileira. O percurso reconstrói a antropologia moral de Rousseau, examina a fundamentação kantiana da dignidade e, por fim, confronta ambos os sistemas para demonstrar que a passagem da piedade à dignidade exprime menos uma ruptura do que uma transformação no modo de fundamentar a obrigação moral.

2. A PIEDADE COMO PRINCÍPIO MORAL NATURAL EM ROUSSEAU

Todo estudo do pensamento moral de Rousseau precisa enfrentar uma dificuldade de método: ele não oferece um sistema ético no sentido estrito, com princípios enunciados e deveres deduzidos. Sua reflexão nasce de um gesto antropológico que procura discernir no homem o que é originário e o que foi acrescentado pela sociedade. É nesse horizonte que a piedade (*pitié*) adquire relevância, disposição que precede a razão e a moralidade constituída, operando pela identificação imediata com o sofrimento alheio, situada no estado de natureza investigado no Discurso sobre a Desigualdade. Ao recorrer a um sentimento para fundar o vínculo moral, Rousseau se afasta da tradição que identifica moralidade com razão. Para dimensionar essa distância, convém confrontá-lo com Kant. Na Fundamentação, ao examinar o dever de beneficência, Kant admite que a máxima da indiferença se contradiz: “podem apresentar-se casos, em que se tenha necessidade do amor e da simpatia dos outros, e então, em virtude desta lei oriunda de nossa vontade, ficaríamos privados de toda esperança de obter a assistência que desejaríamos” (KANT, 2007, p. 423-424). Esse reconhecimento, contudo, não autoriza fundar a moralidade no sentimento, ela deriva da razão prática, segundo o imperativo categórico: “proceder apenas segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se tome em lei universal” (KANT, 2007, p. 421). Para Kant, a simpatia pode acompanhar a ação moral, jamais constituí-la. Para Rousseau, o sentimento é o solo sobre o qual toda vida ética floresce, pondo o homem em relação com o outro antes de qualquer cálculo. Essa recusa não decorre de uma defesa ingênua do sentimento, mas de uma convicção antropológica: se o homem fosse entregue apenas à razão, nada o aproximaria de seus semelhantes. O homem natural



“errava pelas florestas sem indústria, sem fala, sem domicílio, sem guerra, sem ligações, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes” (ROUSSEAU, 1999, p. 159-160). Nesse estado, “não podia haver nenhuma relação moral, os seres humanos que ali viviam não eram bons ou maus, viciosos ou virtuosos” (ROUSSEAU, 1999, p. 159). A ausência de moralidade não significa carência, mas condição positiva, o mal não é originário, nasce com a sociedade: “tudo está bem saindo das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem” (ROUSSEAU, 1999, p. 245). A distinção entre as duas formas de amor de si explica essa degenerescência. O amour de soi é o sentimento natural de conservação. O amour-propre é factício, nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro (ROUSSEAU, 1999, p. 219). A passagem de um ao outro ocorre quando o homem começa a se comparar, e a tranquilidade do estado de natureza cede lugar à inquietação social. Salinas Fortes mostra que o “bom selvagem” não é figura histórica, mas operador teórico para medir a distância entre o que o homem é e o que poderia ter sido (FORTES, 1989). Em Rousseau: da teoria à prática, ele propõe a dissociação entre agir e falar como fio condutor da obra rousseauiana (FORTES, 1976). Ambas as leituras convergem: Rousseau não propõe um retorno ao estado de natureza, mas uma reflexão sobre as condições de reconstruir, na sociedade, algo da pureza originária do vínculo humano. Na coletânea organizada por Façanha e Carvalho (2019), Vera Waksman sublinha a distinção entre amour de soi e amour-propre como “factício e relativo, nascido na sociedade” (WAKSMAN, 2019, p. 529-549). Maria Constança Peres Pissarra caracteriza o estado de natureza como “uma ideia especulativa e reguladora, um paradigma que permite a Rousseau organizar os fatos” (PISSARRA, 2019, p. 431-460). Ambas recusam tomá-lo como descrição empírica, trata-se de um dispositivo teórico para tornar visível o artificialismo da vida social. É nesse ponto que a pitié emerge como princípio capaz de estabelecer a ponte entre a indiferença ética do homem natural e a sociabilidade não corrompida. Ela não é ainda virtude moral plena, mas disposição afetiva que, cultivada, conduz a ações benéficas. A questão é saber se essa disposição pode sobreviver à vida social ou se é sufocada pelo amor-próprio. Rousseau responde que a piedade pode ser reorientada pela educação e pela política, mas jamais substituída por um princípio racional sem que algo essencial se perca. É essa recusa que separa Rousseau de Kant: se a dignidade kantiana funda o respeito ao outro na autonomia da razão, a piedade rousseauiana recorda que, antes de qualquer lei, há um laço afetivo que nos liga aos semelhantes.

2.1 A piedade como virtude natural



A descrição do estado de natureza deixou em suspenso uma questão decisiva. Se o homem natural não é moralmente bom nem mau, e se o amor de si o inclina apenas à própria conservação, o que impede que ele simplesmente ignore o sofrimento alheio? A resposta de Rousseau a essa pergunta é a pedra de toque de toda a sua antropologia moral. Há no homem uma disposição que antecede qualquer raciocínio e que o volta para o outro, ainda que de forma inteiramente pré-reflexiva. Rousseau a define como “uma repugnância inata em ver sofrer seu semelhante” (ROUSSEAU, 1999, p. 259). Essa repugnância é a piedade, e ela opera antes que qualquer cálculo de interesse ou qualquer mandamento racional possa intervir.

O que há de mais notável nessa definição é o adjetivo “inata”. Rousseau não está descrevendo um sentimento adquirido pela educação ou pelo hábito, mas uma disposição que pertence à constituição original do homem. A piedade não precisa ser ensinada. Ela está lá, como uma espécie de freio natural ao impulso de autopreservação, pronta para se manifestar diante do sofrimento alheio. Trata-se de uma virtude natural, anterior a toda reflexão, que modera em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo e contribui para a conservação mútua de toda a espécie.

Rousseau ilustra o poder dessa disposição com um exemplo que merece ser examinado de perto. Ele descreve um homem que, do conforto de seu gabinete, assiste impunemente ao massacre de seus semelhantes. Esse mesmo homem, se estivesse na rua e ouvisse os gritos de uma vítima, sentiria uma “comoção interior” que o levaria a socorrê-la (ROUSSEAU, 1999, p. 260). O contraste entre as duas situações é revelador. No gabinete, a distância permite que a razão se sobreponha ao sentimento. Na rua, a proximidade do sofrimento desarma qualquer cálculo e faz com que a piedade irrompa espontaneamente. A diferença entre a impassibilidade teórica e a comoção prática mostra que a piedade não é um raciocínio. Ela é um afeto que se impõe antes que tenhamos tempo de pensar.

Esse exemplo tem uma consequência filosófica importante. Se a piedade fosse um princípio racional, ela deveria operar independentemente da distância ou da proximidade. Um imperativo moral não se enfraquece porque o sofredor está longe. A piedade, ao contrário, depende da presença sensível do outro. Isso não a torna menos eficaz, mas revela sua natureza distinta da moralidade racional. Ela é um sentimento que nos atinge na carne, não um princípio que se impõe ao entendimento.

Rousseau identifica nessa disposição a fonte de todas as virtudes sociais que admiramos nos homens. A generosidade, a clemência, a humanidade, a benevolência e a amizade não são, em última análise, senão formas derivadas da piedade original. O mecanismo psicológico que as torna possíveis é a identificação com o sofredor. Rousseau o formula com precisão: “A



comiseração será tanto mais enérgica quanto mais intimamente o animal espectador se identificar com o animal sofredor” (ROUSSEAU, 1999, p. 261). Ao ver o outro sofrer, o homem natural sente em si mesmo a dor alheia, numa espécie de extensão sensível de si ao outro. É essa identificação que transforma a mera percepção do sofrimento em impulso para a ação.

É preciso, no entanto, evitar um equívoco. A piedade não é, para Rousseau, uma virtude no sentido estrito que o termo adquiriu na tradição filosófica. Ela não pressupõe esforço, deliberação ou escolha. Ninguém decide sentir piedade. Ela simplesmente ocorre, como uma resposta involuntária do organismo moral à visão do sofrimento. É uma disposição natural que, como tal, pode ser fortalecida ou enfraquecida pelas circunstâncias. Nas sociedades primitivas, onde a vida é simples e os laços são imediatos, a piedade opera com toda sua força. Nas sociedades civilizadas, ao contrário, ela é sufocada pelo amor-próprio, pelo cálculo racional e pelo hábito da indiferença.

Essa diferença de intensidade tem implicações diretas para a hipótese que orienta este artigo. Se a piedade é um sentimento que se enfraquece com a civilização, então a moralidade fundada nela corre o risco de se tornar inoperante exatamente quando mais se precisa dela. É precisamente essa fragilidade que Kant identificará como a limitação fundamental de qualquer ética do sentimento. Para ele, a moralidade não pode depender de uma disposição que varia conforme as circunstâncias. Ela precisa de um fundamento incondicionado, que não se enfraqueça com a distância, o hábito ou o interesse.

Rousseau, no entanto, não considera essa fragilidade uma objeção decisiva. Para ele, o problema não está na piedade, mas na sociedade que a sufoca. Se as instituições fossem organizadas de modo a preservar e cultivar essa disposição natural, ela poderia continuar operando como o laço fundamental entre os homens. A educação e a política teriam, assim, a tarefa de proteger a piedade contra a corrosão do amor-próprio. Essa confiança na possibilidade de reorientar o sentimento natural é o que separa Rousseau de Kant de modo mais agudo. Onde Kant vê a necessidade de um princípio racional incondicionado, Rousseau vê a possibilidade de uma sociedade que não destrua a sensibilidade moral do homem.

A questão que se coloca, então, é a de saber se essa confiança é justificada. A piedade, por si só, é capaz de fundamentar uma moralidade estável? Ou ela precisa ser complementada, ou mesmo substituída, por um princípio mais firme? A resposta a essa pergunta exigirá que se examine, nas seções seguintes, como Kant transforma o sentimento natural em dignidade racional, e o que se ganha e o que se perde nessa passagem.

2.2 A universalidade da piedade e seus limites



A piedade, como se viu, é uma disposição que antecede a razão e independe da deliberação. Mas seria ela, por isso, meramente particular, variando de indivíduo para indivíduo conforme o temperamento ou a ocasião? Rousseau não pensa assim. Ele afirma que a piedade é “uma disposição natural que convém a todos os homens” (ROUSSEAU, 1999, p. 259). Há na piedade uma dimensão de universalidade que a distingue de afeições puramente idiossincráticas. O filósofo sugere que esse sentimento é comum a todos os homens e mesmo a alguns animais, o que indica que se trata de uma disposição inscrita na própria constituição da sensibilidade. Não é algo que alguns possuem e outros não: é um traço da espécie, anterior a qualquer diferença cultural ou histórica.

Essa universalidade, contudo, é de ordem fática, não normativa. Todos os homens sentem piedade em algum grau, mas isso não significa que todos ajam conforme ela. A disposição está lá, mas pode ser ignorada, sufocada ou racionalizada. O fato de a piedade ser universal não a transforma em um princípio moral que obrigue incondicionalmente. Ela é um dado da natureza, não um mandamento da razão. E é exatamente aí que reside sua força e sua fraqueza: força porque enraíza a moralidade no solo firme da constituição humana; fraqueza porque esse solo pode ser erosionado pelas circunstâncias.

O limite fundamental da piedade como fundamento moral é sua dependência da presença sensível do sofrimento alheio. A piedade é despertada pelo espetáculo imediato da dor, não pela representação abstrata do direito do outro. Rousseau reconhece esse limite ao constatar que o homem do gabinete pode assistir ao massacre sem comoção. A distância espacial e temporal enfraquece o sentimento. O exemplo já mencionado do espectador distante e do transeunte na rua ilustra com precisão esse ponto: a mesma pessoa reage de modo oposto conforme esteja próxima ou afastada do sofrimento. A moralidade da piedade é, portanto, uma moralidade da presença. Ela exige que o outro esteja diante de nós, que sua dor nos atinja pelos sentidos.

Rousseau extrai dessa constatação uma consequência que merece ser examinada com cuidado. Ele escreve: “É a razão que engendra o amor-próprio, e é a reflexão que o fortifica; é ela que faz o homem voltar-se sobre si mesmo; é ela que o separa de tudo o que o incomoda e o aflige” (ROUSSEAU, 1999, p. 260). A passagem é surpreendente, sobretudo se considerarmos o prestígio de que a razão gozava no pensamento iluminista. É preciso, no entanto, evitar um equívoco. Rousseau não condena a razão em si mesma, mas a razão tal como se desenvolve numa sociedade organizada pela comparação e pelo amor-próprio. No contexto do Discurso sobre a Desigualdade, a reflexão deixa de favorecer a espontaneidade da piedade e passa a reforçar o cálculo dos interesses individuais. O homem que raciocina é o homem que se isola, que calcula, que antepõe seu interesse particular ao bem alheio. A reflexão, longe de ser a fonte



da moralidade, é o que a enfraquece, porque introduz a mediação entre o sujeito e o sofrimento do outro.

Essa inversão tem implicações profundas para a filosofia moral. Se a razão instrumental é o que corrompe a piedade, então o avanço da civilização, que é também o avanço da racionalidade calculadora, tende necessariamente a enfraquecer os laços morais. Rousseau descreve esse processo com clareza ao afirmar que “o homem civil, por sua vez, está sempre em movimento, em suor, em agitação, em tormentos incessantes para buscar ocupações ainda mais laboriosas” (ROUSSEAU, 1999, p. 201). Quanto mais refinada a sociedade, mais o homem aprende a conter seus impulsos naturais, a calcular as consequências, a antepor seu interesse. E quanto mais faz isso, menos sente a dor alheia. A piedade, por ser pré-racional, é vulnerável ao progresso da racionalidade instrumental que caracteriza a vida civilizada.

É precisamente nesse ponto que se pode entrever uma continuidade com Kant, ainda que se trate de uma continuidade tensa e problemática. Se a piedade é insuficiente para fundamentar uma moral universal precisamente porque depende da sensibilidade imediata e se enfraquece com a distância, então a tarefa de uma filosofia moral consistiria em encontrar um princípio que preserve o núcleo ético da piedade, a proteção do outro contra a instrumentalização, mas que o fundamente em bases mais estáveis e universais. Esse princípio não poderia depender da presença sensível do sofrimento, pois isso o tornaria contingente e variável. Ele precisaria operar mesmo quando o outro está distante, mesmo quando nenhum grito nos alcança.

Kant realizará essa operação ao substituir o sentimento natural pela razão prática autônoma. O imperativo categórico não exige que vejamos o outro sofrer para que o respeitemos. Ele determina: “Procede de maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca como puro meio” (KANT, 2007, p. 428). A dignidade racional não depende da proximidade do corpo nem da comoção do coração. Ela é um princípio que vale sempre e para todos, em qualquer circunstância.

Mas essa substituição não ocorre sem perdas. Ao universalizar a moralidade pela razão, Kant afasta-se do solo concreto da sensibilidade que Rousseau considerava indispensável. A questão que se coloca, e que as seções seguintes deverão enfrentar, é se a dignidade kantiana consegue preservar o que a piedade rousseauiana tinha de mais valioso, a saber, a capacidade de nos colocar diante do outro como um ser que não pode ser reduzido a meio para nossos fins, ou se, ao purificar a moralidade de todo elemento sensível, ela perde justamente a força motivacional que a piedade possuía. O problema não é apenas teórico. Ele diz respeito à própria



possibilidade de uma moralidade que seja ao mesmo tempo universal e eficaz, racional e capaz de mover os homens à ação.

3. A DIGNIDADE COMO PRINCÍPIO MORAL RACIONAL EM KANT

A filosofia moral de Kant parte de uma constatação que ecoa, em certo sentido, a preocupação rousseauiana: é preciso encontrar um fundamento para a moralidade que seja incondicionado, independente das contingências empíricas e das inclinações sensíveis. Se Rousseau buscara esse fundamento na natureza afetiva do homem, na piedade que antecede a razão, Kant o procura em outra direção. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ele afirma que “em toda a parte, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma boa vontade” (KANT, 2007, p. 23). O ponto de partida não é um sentimento, mas uma faculdade do querer, e a pergunta que orienta a investigação não é “o que sentimos?”, mas “o que podemos querer de modo incondicionado?”.

A boa vontade é boa em si mesma, não por aquilo que efetua ou realiza, mas pelo seu próprio querer. Mesmo que as circunstâncias impeçam sua realização prática, ela “brilharia por si mesma como uma joia” (KANT, 2007, p. 24). Essa tese representa uma ruptura decisiva com qualquer forma de eudemonismo ou utilitarismo: o valor moral de uma ação não reside em suas consequências, nem na felicidade que produz, mas no princípio interno que a determina. Como observa Salinas Fortes, a filosofia prática kantiana opera uma “passagem da filosofia moral popular à metafísica dos costumes”, ou seja, da moralidade fundada em inclinações empíricas para aquela fundada em princípios a priori da razão (FORTES, 1976). Uma ação pode ter os melhores resultados do mundo e ainda assim carecer de valor moral se não tiver sido praticada por dever. Inversamente, uma ação pode fracassar em seus objetivos e ainda assim possuir valor moral pleno, desde que tenha sido querida por respeito à lei.

Para elucidar o conceito de boa vontade, Kant recorre ao conceito de dever. Distingue, então, três tipos de ações: as ações contrárias ao dever, que são simplesmente imorais; as ações conformes ao dever, mas praticadas por inclinação imediata ou por interesse, que não possuem valor moral propriamente dito; e as ações praticadas por dever, isto é, por respeito à lei moral. Kant define o dever como “a necessidade de uma ação por respeito à lei” (KANT, 2007, p. 25). Apenas estas últimas possuem aquilo que Kant chama de autêntico valor moral. O respeito não é um sentimento patológico, mas um sentimento produzido pela razão, que reconhece a autoridade da lei sobre a vontade.

Kant oferece quatro exemplos paradigmáticos para tornar essa distinção inteligível. O comerciante prudente que não engana o cliente age conforme o dever, mas o faz por interesse,



para não perder a freguesia. O homem que preserva a própria vida por inclinação natural age conforme o dever, mas sua ação decorre de uma inclinação natural comum aos seres vivos, não de um princípio moral. O homem que, tendo perdido todo gosto pela vida, ainda assim a preserva por dever, esse sim age moralmente, porque sua ação não é motivada por nenhuma inclinação favorável. E o homem que, dominado pela dor e pela misantropia, ainda pratica a beneficência por dever, esse revela o valor moral em sua forma mais pura (KANT, 2007, p. 28-30). Mais do que ilustrar situações particulares, esses exemplos demonstram que o valor moral não depende da conformidade externa da ação, mas exclusivamente da máxima que a determina. Em todos os casos, o valor moral reside na máxima da ação, não em seu efeito nem na inclinação que a acompanha.

O que esses exemplos mostram, e isso é decisivo para a hipótese deste artigo, é que Kant desloca o fundamento da moralidade do sentimento para a razão prática. Para Rousseau, a ação moralmente boa nasce de uma disposição afetiva espontânea, a piedade, que nos liga ao outro antes de qualquer reflexão. Para Kant, ao contrário, a ação moralmente boa é precisamente aquela que resiste às inclinações, que se mantém firme mesmo quando o sentimento falta. O valor moral não está em sentir com o outro, mas em agir por dever, independentemente do que se sente. A divergência entre os dois filósofos não é, portanto, uma simples diferença de ênfase, mas uma oposição acerca da própria fonte da obrigação moral.

Essa oposição tem uma consequência que aproxima e separa os dois filósofos ao mesmo tempo. Ambos recusam a redução da moralidade ao cálculo das consequências. Ambos afirmam que o valor moral de uma ação não está em seus resultados. Mas, para Rousseau, a fonte desse valor é a piedade natural; para Kant, é a razão prática que se dá a lei a si mesma. A piedade é um dado da natureza, que pode ser cultivado ou sufocado. A boa vontade, ao contrário, é uma exigência da razão, que vale independentemente de como a natureza nos constituiu. A questão que se coloca, e que os exemplos de Kant ajudam a formular com precisão, é a seguinte: será que a moralidade pode prescindir inteiramente do sentimento? Ou a boa vontade, para ser eficaz, precisa de algo como a piedade que a acompanhe?

A divergência entre Rousseau e Kant deixa então de ser apenas uma disputa acerca da origem da moralidade. Ela passa a envolver a própria possibilidade de conciliar universalidade normativa e motivação efetiva para a ação. É precisamente essa tensão que conduz ao exame do imperativo categórico, núcleo da filosofia prática kantiana, onde a exigência de universalidade se encontra com o problema concreto de como a razão pode determinar a vontade sem recorrer a inclinações sensíveis.



3.1 O imperativo categórico e a fórmula da humanidade como fim em si mesmo

O princípio supremo da moralidade é expresso por Kant no imperativo categórico, cuja primeira formulação é: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2007, p. 51). Esse imperativo não ordena meios para fins particulares, como fazem os imperativos hipotéticos, que comandam ações condicionais do tipo “se queres X, deves fazer Y”. O imperativo categórico comanda incondicionalmente, independentemente de qualquer fim empírico, e sua validade não depende de desejos ou inclinações contingentes. Ele expressa a própria forma da lei moral, isto é, a exigência de universalidade que toda máxima deve satisfazer para ser moralmente válida.

A segunda formulação do imperativo categórico, a fórmula da humanidade como fim em si mesmo, é a que mais diretamente dialoga com o problema da piedade rousseauiana. Kant a enuncia nos seguintes termos: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2007, p. 65). O que está em jogo nessa formulação é a exigência de que a pessoa racional nunca seja tratada como instrumento para a realização de interesses alheios, mas sempre como um fim que limita e orienta a ação. Onde Rousseau via a piedade como o freio natural à violência contra o outro, Kant vê na própria estrutura da razão prática o princípio que impede a instrumentalização.

Essa fórmula estabelece que a pessoa racional não tem um valor relativo, que possa ser trocado por equivalente, mas um valor intrínseco absoluto, que Kant chama de dignidade (Würde). A distinção é precisa: “o que tem preço pode ser substituído por qualquer outra coisa equivalente; o que está acima de todo preço e, portanto, não admite equivalente, tem dignidade” (KANT, 2007, p. 77). A dignidade é, portanto, o valor absoluto da natureza racional, o fundamento de todo respeito devido à pessoa humana. Não se trata de um valor que se confere ou se retira conforme as circunstâncias, mas de algo que pertence à própria condição de ser racional. O escravo, o estrangeiro, o inimigo, todos possuem dignidade no mesmo grau, porque todos participam da mesma natureza racional.

É significativo que Kant, ao exemplificar a aplicação dessa fórmula, recorra aos mesmos tipos de dever que a antropologia moral de Rousseau permite compreender como necessários: o dever de não cometer suicídio, que preserva a humanidade na própria pessoa; o dever de não fazer falsas promessas, que evita usar o outro como mero meio; o dever de desenvolver os próprios talentos, que cultiva a humanidade em si mesmo; e o dever de praticar a beneficência, que promove a humanidade no outro (KANT, 2007, p. 66-69). O conteúdo ético é análogo. O que muda é a fundamentação.



Essa convergência no plano dos deveres concretos é um dos pontos mais instigantes para a hipótese deste artigo. Rousseau e Kant chegam a conclusões éticas semelhantes, mas por caminhos opostos. A antropologia moral de Rousseau permite compreender por que não se mata, não se engana e não se abandona o outro: a piedade natural nos move a reconhecer o sofrimento alheio como algo que nos afeta e nos comove. Para Kant, as mesmas ações são proibidas porque a razão prática reconhece na humanidade um valor absoluto que não pode ser violado. A piedade opera pela via do sentimento, a dignidade pela via da razão. Ambas protegem o outro contra a instrumentalização, mas uma o faz por identificação afetiva, a outra por reconhecimento racional. Embora os caminhos percorridos sejam distintos, ambos os filósofos convergem na proteção da pessoa humana contra formas de violência, abandono e redução a instrumento. A divergência não reside tanto nas condutas prescritas quanto na resposta à pergunta sobre por que elas obrigam moralmente.

A diferença de fundamentação, no entanto, não é meramente teórica. Ela tem consequências práticas decisivas. A piedade, como se viu, depende da presença sensível do sofrimento e se enfraquece com a distância. A dignidade, ao contrário, vale independentemente de qualquer afeto. O imperativo categórico não exige que sintamos compaixão para agirmos moralmente. Exige apenas que reconheçamos, no outro, um ser racional que não pode ser reduzido a meio para nossos fins. Essa exigência não se enfraquece quando o outro está longe, quando sua dor não nos alcança pelos sentidos ou quando nenhum laço afetivo nos une a ele. Como observa Salinas Fortes, a filosofia prática kantiana opera uma “passagem da filosofia moral popular à metafísica dos costumes”, isto é, da moralidade fundada em inclinações empíricas para aquela fundada em princípios a priori da razão (FORTES, 1976). É precisamente essa passagem que permite a Kant oferecer um fundamento que a piedade, por si só, não pode dar.

A questão que se coloca, e que o confronto entre as duas filosofias torna inevitável, é a seguinte: a moralidade pode prescindir inteiramente do sentimento? A dignidade racional, por si só, é capaz de motivar a ação? Ou ela precisa, para ser eficaz, de algo como a piedade que a acompanhe e a sustente? A resposta de Rousseau seria que a razão, abandonada a si mesma, corre o risco de se tornar fria e calculadora, exatamente o tipo de racionalidade que ele identificava como fonte do amor-próprio. A resposta de Kant seria que o sentimento, por mais nobre que seja, é contingente e variável, incapaz de oferecer o fundamento incondicionado que a moralidade exige. O problema, formulado nesses termos, não admite solução simples. Ele aponta, antes, para uma tensão constitutiva da própria experiência moral: a necessidade de um princípio universal e a necessidade de uma motivação efetiva parecem exigir duas coisas que nem sempre caminham juntas.



Talvez seja precisamente nessa tensão que resida a permanência filosófica do debate entre Rousseau e Kant. Um recorda que nenhuma moral subsiste sem a experiência concreta do outro; o outro demonstra que nenhuma experiência concreta basta para fundamentar uma obrigação universal. É entre esses dois polos que a filosofia moral moderna continua a buscar seu equilíbrio.

3.2 Autonomia da vontade e o reino dos fins

O conceito de autonomia da vontade é o coração da filosofia moral kantiana. Autonomia significa a propriedade que a vontade tem de ser lei para si mesma, independentemente de qualquer objeto do querer. É o oposto da heteronomia, na qual a vontade é determinada por objetos exteriores, como inclinações, interesses ou autoridades externas. Onde a piedade rousseauiana dependia de uma disposição natural, de um afeto que o homem encontra em si sem ter produzido, a autonomia kantiana é uma conquista da razão, uma capacidade que o homem exerce ao se dar a lei que o obriga.

Kant é categórico: “A autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade” (KANT, 2007, p. 72). Sem autonomia, não há liberdade. Sem liberdade, não há responsabilidade moral. Sem responsabilidade, não há dignidade. A dignidade da pessoa racional decorre precisamente de sua capacidade de se autolegislar, de dar a si mesma a lei moral que a obriga. O homem não é moral porque obedece a uma lei exterior, seja ela divina, social ou natural. Ele é moral porque obedece a uma lei que ele próprio, enquanto ser racional, se dá. Essa centralidade da autonomia foi frequentemente interpretada pelos comentadores como uma verdadeira revolução copernicana da filosofia moral kantiana, na medida em que desloca o fundamento da ética do objeto querido para a própria forma do querer.

Valerio Rohden, fundador da Sociedade Kant Brasileira e um dos mais importantes intérpretes de Kant no país, oferece uma chave de leitura fundamental para compreender essa articulação entre autonomia e intersubjetividade. Em seu estudo *Atualidade da Filosofia Moral de Kant*, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático, Rohden demonstra que a filosofia prática kantiana não é solipsista, ao contrário do que sustentam alguns críticos contemporâneos. Para Rohden, “a razão prática não é solipsista” (ROHDEN, 2004, p. 12), e a prova disso reside no fato de que a máxima do amor de si só é compatível com a máxima do igual amor a todos os demais. O solipsismo prático, definido por Kant como a indiferença à sorte alheia, é contraditório porque a razão prática, como faculdade de fins em geral, exige que os fins dos outros sejam também meus fins (ROHDEN, 2004, p. 10-11).



Essa leitura permite compreender que a autonomia kantiana não conduz ao isolamento do sujeito, mas funda uma forma específica de relação moral entre pessoas racionais. É precisamente aqui que a interpretação de Rohden se torna decisiva para o argumento deste artigo, pois estabelece uma ponte entre a piedade rousseauiana, que é a recusa natural da indiferença ao sofrimento alheio, e a dignidade kantiana, que é a recusa racional da indiferença ao outro como fim em si mesmo. Em ambos os casos, o núcleo ético é o mesmo, a não indiferença ao outro, mas o fundamento se desloca do sentimento para a razão. A piedade diz que não se pode ficar indiferente porque o homem é naturalmente afetado pelo sofrimento alheio. A autonomia diz que não se pode ficar indiferente porque a razão prática exige que os fins dos outros sejam também fins meus. O conteúdo é análogo, a fonte é distinta.

O reino dos fins é a representação sistemática dessa comunidade moral. Kant o define nos seguintes termos: “Por reino entendo o conjunto sistemático de diferentes seres racionais ligados por leis comuns” (KANT, 2007, p. 76). Nesse reino, cada membro é ao mesmo tempo súdito e soberano: súdito porque submetido às leis, soberano porque autor dessas leis. É nessa dupla condição que reside a dignidade do ser racional. Ele não é apenas um meio para fins alheios, nem apenas um fim em si mesmo isolado, mas um membro de uma comunidade na qual todos são fins e todos são legisladores.

A distinção entre preço e dignidade é fundamental para compreender o alcance dessa comunidade. As coisas que satisfazem necessidades ou gostos têm um preço de mercado ou um preço de afeto. O que, porém, constitui a condição para que algo seja um fim em si mesmo, a natureza racional, não tem meramente um valor relativo, mas um valor intrínseco, isto é, dignidade (KANT, 2007, p. 77). A moralidade e a humanidade, enquanto capazes de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade. Tudo o mais pode ser trocado, substituído, negociado. A pessoa racional, não.

Essa distinção permite compreender por que a dignidade kantiana é, ao mesmo tempo, mais exigente e mais estável que a piedade rousseauiana. Mais exigente porque não se contenta com a comoção espontânea diante do sofrimento alheio: ela exige o reconhecimento racional do valor absoluto do outro, mesmo quando nenhum sentimento nos move. Mais estável porque não depende da presença sensível do sofredor nem da intensidade variável de nossos afetos. A dignidade vale sempre, para todos, em qualquer circunstância. O problema que essa estabilidade traz, e que o confronto com Rousseau torna visível, é o da motivação. A razão pode reconhecer a dignidade do outro, mas esse reconhecimento, por si só, é suficiente para nos mover à ação? Ou a moralidade precisa, para ser eficaz, de algo como a piedade que a acompanhe e a sustente?



É precisamente nesse ponto que a comparação entre Rousseau e Kant revela toda a sua fecundidade. Enquanto Kant procura assegurar a universalidade da obrigação moral mediante a autonomia da razão, Rousseau recorda que nenhuma obrigação se torna efetiva se não encontrar ressonância na sensibilidade humana. A razão pode demonstrar que o outro deve ser tratado como fim, mas a demonstração, por mais rigorosa que seja, não garante que o homem se sinta movido a agir conforme ela. A piedade fornece exatamente esse elo que a razão não pode assegurar por si mesma: a experiência concreta do outro como alguém cuja dor nos afeta.

A resposta de Kant a esse problema atravessa toda a sua filosofia prática. Para ele, o respeito pela lei moral é ele próprio um sentimento, mas um sentimento produzido pela razão, não um afeto patológico. Cabe aqui uma hipótese interpretativa que este trabalho pretende desenvolver: o respeito não é a piedade, mas talvez seja o que resta dela quando a razão assume o comando da vida moral. Se essa leitura se sustenta, a distância entre Rousseau e Kant diminui sensivelmente, pois ambos reconhecem que a moralidade precisa de uma dimensão afetiva para se tornar efetiva, divergindo apenas quanto à origem e ao estatuto dessa dimensão. O exame dessa hipótese exigirá que se investigue, na seção seguinte, o papel do respeito na filosofia prática kantiana e sua relação com a piedade rousseauiana, confrontando o sentimento natural com o sentimento racionalmente produzido.

4. O QUE SE ROMPE: O FUNDAMENTO DA OBRIGAÇÃO MORAL

A convergência prática entre piedade e dignidade, demonstrada na seção anterior, não deve ocultar a divergência fundamental que as separa. Se ambas protegem o outro contra a instrumentalização, o fazem a partir de princípios radicalmente distintos, e essa distinção tem consequências que vão muito além do plano teórico. Compreender o que se rompe na passagem de Rousseau a Kant é tão importante quanto identificar o que permanece.

O primeiro ponto de ruptura diz respeito à origem da obrigação moral. Em Rousseau, a obrigação nasce de dentro, por assim dizer, como um movimento espontâneo da sensibilidade. O homem não precisa ser mandado a sentir piedade; ele a sente naturalmente, a menos que a civilização a tenha sufocado. A obrigação moral, nesse quadro, não é um imperativo que se impõe de fora, mas uma disposição que se manifesta quando as condições sociais não a corrompem. Rousseau afirma que a piedade é “uma disposição natural que convém a todos os homens” (ROUSSEAU, 1999, p. 259), indicando que seu fundamento é anterior a qualquer lei ou mandamento.

Em Kant, ao contrário, a obrigação moral não pode depender de uma disposição natural, por mais universal que ela seja. O sentimento, como se viu, é contingente e variável. A



obrigação moral precisa ser incondicionada, e o único fundamento capaz de oferecer essa incondicionalidade é a razão prática, que se dá a lei a si mesma. Kant é explícito quanto a isso: “A autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade” (KANT, 2007, p. 72). A obrigação não nasce do que sentimos, mas do que a razão reconhece como necessário. A piedade pode nos inclinar a agir bem, mas apenas a razão pode nos obrigar a fazê-lo.

O segundo ponto de ruptura é a relação entre moralidade e liberdade. Para Rousseau, o homem natural é livre porque não depende de ninguém. Sua liberdade é a independência, a ausência de vínculos que o subordinem a outrem. A piedade não restringe essa liberdade; ela a modera, impedindo que o amor de si se transforme em violência contra o outro. A liberdade rousseauiana é, em última análise, a ausência de dominação.

Para Kant, a liberdade é outra coisa. Ela não é independência, mas autonomia, a capacidade de se dar a lei a si mesmo. O homem livre não é aquele que age sem restrições, mas aquele que age segundo a lei que sua própria razão lhe prescreve. A liberdade kantiana é a obediência à lei moral, não porque ela venha de fora, mas porque o próprio sujeito racional a institui. Essa concepção de liberdade é incompatível com a piedade como fundamento, porque a piedade não é uma lei que o sujeito se dá, mas uma disposição que ele encontra em si.

O terceiro ponto de ruptura é o papel da razão. Em Rousseau, a razão é ambivalente. No Discurso sobre a Desigualdade, ela aparece como o instrumento que fortalece o amor-próprio e enfraquece a piedade. No Contrato Social e no Emílio, ela desempenha um papel positivo, mas sempre subordinada à orientação do sentimento. A razão, para Rousseau, não funda a moralidade; ela a organiza e a protege, mas não a cria.

Em Kant, a razão é tudo. Ela não apenas organiza a moralidade, mas a constitui. Sem razão, não há lei moral, não há autonomia, não há dignidade. O sentimento, mesmo o respeito, é derivado da razão, não anterior a ela. Kant admite que o respeito é um sentimento, mas um sentimento produzido pela razão, não um afeto natural. A piedade rousseauiana é natural; o respeito kantiano é racional. Essa diferença de origem tem consequências práticas decisivas.

O quarto ponto de ruptura é a universalidade. A piedade é universal de fato, mas não de direito. Todos os homens a possuem em algum grau, mas esse grau varia conforme as circunstâncias, a educação, a sociedade. A dignidade, ao contrário, é universal de direito. Ela não admite graus. Todos os seres racionais a possuem no mesmo grau, independentemente de suas circunstâncias. Kant é claro: o que tem dignidade “está acima de todo preço e, portanto, não admite equivalente” (KANT, 2007, p. 77). A piedade pode ser mais forte ou mais fraca; a dignidade é sempre igual.



Essas rupturas não tornam a comparação entre os dois autores menos fecunda. Ao contrário, é precisamente a tensão entre o que permanece e o que se rompe que revela a complexidade do problema moral. Rousseau e Kant não são simplesmente complementares nem simplesmente opostos. Eles representam duas respostas possíveis a uma pergunta que a filosofia moral moderna ainda não resolveu: como fundamentar uma obrigação que seja ao mesmo tempo universal e capaz de mover os homens à ação? A piedade oferece a motivação, mas não a universalidade. A dignidade oferece a universalidade, mas corre o risco de perder a motivação. Talvez a solução não esteja em escolher um dos dois polos, mas em compreender que ambos são necessários e que a moralidade, para ser completa, precisa articular razão e sensibilidade sem reduzir uma à outra.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho permitiu demonstrar que a comparação entre a piedade em Rousseau e a dignidade em Kant não conduz a uma oposição absoluta entre uma moral do sentimento e uma moral da razão. Embora os dois filósofos atribuam fundamentos distintos à obrigação moral, ambos convergem na defesa da pessoa humana contra a violência, a instrumentalização e a indiferença. A divergência não reside na finalidade da moralidade, mas no princípio que lhe confere legitimidade.

Em Rousseau, a piedade constitui uma disposição natural anterior à reflexão, por meio da qual o homem é imediatamente afetado pelo sofrimento do semelhante. Trata-se de um princípio antropológico que explica a possibilidade originária da vida moral, ainda que permaneça vulnerável às transformações produzidas pela sociedade e pelo desenvolvimento do amour-propre. Em Kant, ao contrário, a moralidade encontra seu fundamento na autonomia da razão prática. A dignidade decorre da condição racional do ser humano e exige que toda pessoa seja reconhecida como fim em si mesma, independentemente das inclinações ou circunstâncias particulares.

O confronto entre esses dois sistemas permitiu sustentar a hipótese central deste artigo: Rousseau e Kant oferecem fundamentos distintos para uma mesma exigência ética. Enquanto a piedade explica por que o homem é naturalmente sensível ao outro, a dignidade explica por que esse outro deve ser respeitado de maneira incondicional. A primeira evidencia a dimensão motivacional da moralidade; a segunda, sua universalidade normativa. Em vez de respostas incompatíveis, encontram-se duas perspectivas que iluminam aspectos diferentes de um mesmo problema filosófico.



Essa leitura permite compreender que a passagem da piedade à dignidade não representa a simples substituição do sentimento pela razão, mas uma transformação do fundamento da obrigação moral. Kant não elimina toda dimensão afetiva da experiência ética; ele recusa apenas que ela possa servir de fundamento último da moralidade. Rousseau, por sua vez, não rejeita a razão, mas nega que ela seja suficiente para explicar a origem da vida moral. A tensão entre ambos permanece precisamente porque cada um responde de maneira diversa ao desafio de conciliar motivação e universalidade.

Nesse sentido, o diálogo entre Rousseau e Kant permanece filosoficamente fecundo. Se Rousseau recorda que nenhuma moralidade nasce completamente dissociada da experiência sensível do outro, Kant demonstra que nenhuma experiência sensível basta, por si só, para fundamentar uma obrigação universal. Entre a sensibilidade que aproxima os homens e a razão que universaliza esse vínculo situa-se uma das questões permanentes da filosofia moral moderna.

As limitações deste estudo decorrem de seu próprio recorte. A investigação concentrou-se na relação entre piedade e dignidade como fundamentos da moralidade, sem examinar de maneira sistemática seus desdobramentos na filosofia política, na educação e no direito. Permanecem abertas, portanto, novas possibilidades de pesquisa, especialmente quanto às repercussões dessa aproximação para os debates contemporâneos sobre direitos humanos, reconhecimento da pessoa e fundamentação ética.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Zilmara de Jesus Viana de. **Barbárie, sociedade civil e cosmopolitismo em Kant**. In: FAÇANHA, Luciano da Silva; CARVALHO, Zilmara de Jesus Viana de (Orgs.). *Rousseau, Kant & Diálogos*. São Luís: EDUFMA, 2019. p. 151-166.

FAÇANHA, Luciano da Silva; CARVALHO, Zilmara de Jesus Viana de (Orgs.). **Rousseau, Kant & Diálogos**. São Luís: EDUFMA, 2019.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Rousseau: o bom selvagem**. São Paulo: FTD, 1989. (Coleção Prazer em Conhecer).

FORTES, Luís Roberto Salinas. **Rousseau: da teoria à prática**. São Paulo: Ática, 1976. (Ensaio, 21).

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2007.

PISSARRA, Maria Constança Peres. **O estado de natureza em Rousseau: ideia especulativa e paradigma**. In: FAÇANHA, Luciano da Silva; CARVALHO, Zilmara de Jesus Viana de (Orgs.). *Rousseau, Kant & Diálogos*. São Luís: EDUFMA, 2019. p. 431-460.



ROHDEN, Valerio. **Atualidade da Filosofia Moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático**. Cadernos IHU Ideias, ano 2, n. 23. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**: precedido de Discurso sobre as Ciências e as Artes. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Clássicos Filosofia).

WAKSMAN, Vera. *Amour de soi, amour-propre e a gênese da consciência moral em Rousseau*. In: FAÇANHA, Luciano da Silva; CARVALHO, Zilmara de Jesus Viana de (Orgs.). **Rousseau, Kant & Diálogos**. São Luís: EDUFMA, 2019. p. 529-549.



Eixo 4 - Diálogos de outros autores com Rousseau



A EDUCAÇÃO DE SOFIA NO *EMÍLIO*, DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU: A CRÍTICA DE MARY WOLLSTONECRAFT

Jucilene Mendonça de Almeida ²⁷

Graduanda em Filosofia – UFMA
jucilenemncnd@gmail.com
Universidade Estadual do Maranhão

Gabriel Leal dos Santos ²⁸

Graduando em Filosofia – UFMA
h7leal@gmail.com
Universidade Estadual do Maranhão

Fabiola da Silva Caldas ²⁹

Doutora em Filosofia – UFC
caldas.fabiola@ufma.br
Colégio Universitário da Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Mary Wollstonecraft é reconhecida como uma das precursoras do pensamento feminista moderno e uma das mais importantes críticas das desigualdades educacionais entre homens e mulheres. Suas reflexões inserem-se no contexto das transformações intelectuais e políticas do século XVIII, período marcado pelo Iluminismo e pela valorização da razão como fundamento da vida social e do conhecimento. Apesar de muitos filósofos iluministas defenderem princípios como liberdade, igualdade e cidadania, tais direitos nem sempre eram estendidos às mulheres. Nesse contexto, Wollstonecraft destacou-se por questionar os limites dessas concepções e por defender a necessidade de uma formação intelectual que possibilitasse às mulheres o pleno desenvolvimento de suas capacidades racionais e morais. Entre os autores objeto da crítica da filósofa destaca-se Jean-Jacques Rousseau, cuja obra exerceu ampla influência sobre a filosofia política e a teoria da educação modernas. Em *Emílio, ou Da educação* (1762), Rousseau formula um projeto pedagógico fundamentado no princípio do desenvolvimento natural

²⁷ Graduanda pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Bolsista do Programa Institucional Voluntário de Iniciação Científica (PIVIC) - (2024-2025 e 2025-2026). Bolsista de Iniciação à Docência (PIBID) da UEMA pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) - “Filosofia, Esclarecimento e Emancipação no Ensino Médio” (2025-2027). Bolsista do Programa de Extensão - “Cidadania Ativa: Educação para a Democracia na Formação de Lideranças Estudantis” (2025-2026). Secretária Adjunta do Centro Acadêmico de Filosofia - Lélia Gonzalez (CAFIL) do curso de Filosofia Licenciatura pela UEMA (2024-2025) e Vice-presidente do CAFIL (2026-2027). Representante Conselheira do Conselho Nacional Estudantil de Filosofia (CONEF) - (2025-2026) vinculado à Federação Nacional de Estudantes de Filosofia (FENEFIL). Membro do Núcleo de Estudos Avançados em Filosofia (NEAFILOS) pela UEMA. Membro do Grupo de Estudos Filosofias/CNPq. Temas de interesses: política, feminismo negro e sexualidade.

²⁸ Graduando em Filosofia Licenciatura pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Bolsista do Programa Institucional Voluntário de Iniciação Científica da UEMA (2023-2024) e (2024-2025). Bolsista do Programa Institucional de Iniciação à Docência (PIBID) da UEMA pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) - (2025-2026) com o Subprojeto Filosofia, Esclarecimento e Emancipação no Ensino Médio. Presidente do Centro Acadêmico de Filosofia pela UEMA (2025-2026) e (2026-2027). Membro do Conselho Estudantil de Filosofia (CONEF) - (2025-2026) vinculado à Federação Nacional de Estudantes de Filosofia (FENEFIL). Membro da Associação Atlética Acadêmica Olympia (2023-2026). Membro do Grupo de Estudos Filosofias pela UEMA/CNPq. Temas de interesses: Filosofia da Religião, Filosofia Política, Gênero e Sexualidade e Ensino de Filosofia.

²⁹ Professora do Colégio Universitário (COLUN - UFMA). Especialização em Filosofia pela UNESA. Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Mestrado em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Dedicase à pesquisa na área de Filosofia Moderna do século XVII, com destaque para a obra de Benedictus de Spinoza. É membro da comissão editorial da Revista Conatus (UECE) e integrante do GT Benedictus de Spinoza (UECE).



do indivíduo, defendendo uma formação orientada para a autonomia e o exercício da liberdade. Contudo, ao abordar a educação feminina por meio da personagem Sofia, o filósofo estabelece uma distinção normativa entre os sexos, destinando às mulheres uma formação voltada à obediência, à vida doméstica e à satisfação das necessidades masculinas. É precisamente essa assimetria que constitui o alvo da crítica de Wollstonecraft em *Reivindicação dos direitos da mulher* (1792), obra na qual a autora contesta a exclusão das mulheres de uma educação racional e denuncia o caráter socialmente construído de sua condição de subordinação. Em contraposição ao modelo rousseauiano, Wollstonecraft defende uma educação fundada nos princípios da razão, da igualdade e da autonomia, concebendo-a como condição indispensável para a emancipação feminina e para o pleno exercício da cidadania. O presente estudo tem como objetivo analisar a crítica formulada por Mary Wollstonecraft à educação de Sofia, buscando compreender os argumentos mobilizados pela autora para contestar o projeto educacional de Jean-Jacques Rousseau e defender a igualdade entre homens e mulheres no campo da educação. Trata-se de uma pesquisa de natureza bibliográfica, desenvolvida a partir da análise das obras Wollstonecraft e Rousseau, bem como de estudos relativos à filosofia da educação, e ao pensamento feminista. Buscaremos demonstrar que Wollstonecraft rejeita a concepção segundo a qual as mulheres possuiriam uma natureza inferior ou capacidades intelectuais limitadas, e que as desigualdades entre homens e mulheres não decorrem de diferenças naturais, mas são produzidas por processos educativos que restringem o acesso feminino ao conhecimento e ao desenvolvimento da razão.

Palavras-chave: Wollstonecraft; Rousseau; educação feminina; filosofia da educação; Iluminismo.

1. INTRODUÇÃO

O Iluminismo foi um movimento filosófico, político e intelectual que se desenvolveu na Europa entre os séculos XVII e XVIII, tendo como principal fundamento a valorização da razão como instrumento para compreender a realidade e promover o progresso da humanidade. Em oposição ao domínio do absolutismo e da influência da Igreja sobre o conhecimento, os pensadores iluministas defendiam a liberdade de pensamento, o avanço científico, a educação e a igualdade jurídica como caminhos para a construção de uma sociedade mais justa e racional. Por essa razão, o período ficou conhecido como o “Século das Luzes”, pois acreditava-se que a razão seria capaz de iluminar a humanidade, rompendo com a ignorância, a superstição e os privilégios herdados.

Entretanto, apesar de seus ideais de liberdade, igualdade e emancipação humana, o Iluminismo apresentou importantes contradições. Embora defendesse direitos universais, esses direitos eram destinados, em grande medida, aos homens, enquanto as mulheres permaneciam excluídas da participação política, da produção intelectual e do acesso igualitário à educação. Assim, a desigualdade entre os gêneros continuava sendo legitimada por diferentes pensadores do período.

Nesse contexto, destaca-se o filósofo e escritor francês Jean-Jacques Rousseau, um dos principais representantes do Iluminismo. Em sua obra *Emílio, ou Da Educação* (1762),



Rousseau apresenta um projeto educacional fundamentado na formação das personagens Emílio e Sofia. Enquanto Emílio é preparado para a vida pública, para o exercício da cidadania e para o desenvolvimento da razão, Sofia é educada para o ambiente doméstico, sendo descrita como uma mulher delicada, modesta, obediente e destinada a servir ao marido e à família. Dessa forma, Rousseau estabelece uma educação diferenciada para homens e mulheres, reforçando papéis sociais marcados pela desigualdade de gênero.

Em oposição a essa perspectiva, destaca-se a filósofa inglesa Mary Wollstonecraft, considerada uma das precursoras do pensamento feminista. Em sua obra *Reivindicação dos Direitos da Mulher* (1792), a autora critica as concepções educacionais de Rousseau e argumenta que a inferioridade atribuída às mulheres não é natural, mas consequência da falta de acesso à educação. Para Wollstonecraft, homens e mulheres possuem a mesma capacidade racional e, portanto, devem ter igualdade de oportunidades educacionais e participação na vida pública.

2. A EDUCAÇÃO DE SOFIA EM *EMÍLIO, OU DA EDUCAÇÃO*

No Livro V, intitulado “Sofia, ou a mulher”, Rousseau inicia sua reflexão afirmando que “Sofia deve ser mulher como Emílio é homem, isto é, deve ter tudo o que convém à constituição de sua espécie e de seu sexo para ocupar seu lugar na ordem física e moral. Começamos então por examinar as conformidades e as diferenças de seu sexo em relação ao nosso.” (Rousseau, 2022, p. 443). Essa afirmação evidencia a concepção de que homens e mulheres possuem naturezas e funções distintas. O que evidencia a concepção de que homens e mulheres possuem naturezas e funções distintas. A partir dessa perspectiva, Sofia é colocada em uma posição de subordinação, sendo educada para a obediência, a modéstia e o cuidado com o lar, enquanto Emílio é preparado para a autonomia, o desenvolvimento da razão e a participação na vida pública. Dessa forma, Rousseau estabelece uma educação diferenciada para homens e mulheres, atribuindo a cada um papéis sociais específicos.

Ao desenvolver essa ideia, Rousseau argumenta que, embora homens e mulheres pertençam à mesma espécie, as diferenças entre os sexos determinam papéis específicos na sociedade. Segundo o autor, “um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco” (Rousseau, 2022, p. 444), estabelecendo uma relação em que o homem ocupa a posição de autoridade, enquanto a mulher deve exercer um papel de obediência e complementaridade. Dessa forma, a desigualdade entre os sexos é apresentada como consequência da própria natureza, servindo de fundamento para a diferenciação da educação destinada a homens e mulheres.

Com base nessa concepção, Rousseau defende que a educação feminina deve preparar a mulher para cumprir suas funções no ambiente doméstico. Sofia é educada para desenvolver



virtudes como a modéstia, o pudor, a delicadeza e a docilidade, características consideradas essenciais para que se torne uma boa esposa e mãe. Em contrapartida, Emílio recebe uma formação voltada para o desenvolvimento da razão, da autonomia e da participação na vida pública, evidenciando que o acesso ao conhecimento e ao exercício da cidadania não é pensado de forma igualitária entre os sexos.

Além disso, Rousseau afirma que “a mulher é feita especialmente para agradar ao homem” (Rousseau, 2022, p. 444), reforçando a ideia de que sua educação deve estar orientada para atender às necessidades masculinas e preservar a ordem familiar. Assim, a formação de Sofia não tem como finalidade desenvolver sua independência intelectual ou sua participação na esfera pública, mas moldá-la para desempenhar os papéis que a sociedade lhe atribui em função de seu sexo.

Desse modo, a proposta educacional de Rousseau consolida uma divisão da educação, na qual homens e mulheres recebem formações distintas de acordo com as funções que lhes são socialmente destinadas. Essa concepção, ao restringir a mulher ao espaço privado e subordiná-la ao homem, tornou-se posteriormente objeto de críticas por parte de Mary Wollstonecraft, que questiona a naturalização dessas diferenças e defende uma educação igualitária para ambos os sexos.

Portanto, a despeito de a fêmea partilhar ou não os desejos do homem, e querer ou não os satisfazer, ela o afasta e se defende sempre, mas nem sempre com a mesma força e, por conseguinte, com o mesmo êxito. Para que o atacante seja vitorioso, é preciso que o atacado o permita ou o ordene. Quantos meios hábeis este não possui para obrigar o agressor a empregar a força! (Rousseau, 2022, p. 445).

Portanto, a educação proposta por Rousseau para Sofia está fundamentada na ideia de que homens e mulheres possuem naturezas distintas e, conseqüentemente, funções sociais diferentes. Ao restringir a formação feminina ao espaço doméstico e à preparação para o casamento, o autor limita o desenvolvimento intelectual e a autonomia das mulheres, reforçando uma estrutura de desigualdade entre os sexos. É justamente essa concepção que será questionada por Mary Wollstonecraft ³⁰, ao defender que a inferioridade atribuída às mulheres não decorre da natureza, mas da ausência de uma educação racional e igualitária.

³⁰ Nasceu em 27 de abril de 1759, em *Spitalfields*, Londres, em uma família de classe média que enfrentou constantes dificuldades financeiras. Seu pai, Edward John Wollstonecraft, administrava de forma inadequada o patrimônio familiar, era alcoólatra e frequentemente recorria à violência contra sua esposa. Desde a infância, Mary conviveu com essa realidade e, em diversas ocasiões, interveio para proteger a mãe das agressões do pai. Essas experiências exerceram profunda influência sobre sua formação intelectual, despertando uma postura crítica em relação à condição de dependência e submissão imposta às mulheres na sociedade inglesa do século XVIII. Ao contrário da maioria dos homens de sua época, Mary não teve acesso a uma educação formal ampla. Grande parte de sua formação ocorreu de maneira autodidata, por meio da leitura e do contato com intelectuais e pensadores. Em busca de independência financeira, trabalhou como dama de companhia, governanta e professora, ocupações



Ao desenvolver sua argumentação, Wollstonecraft reconhece a influência exercida por Rousseau sobre o pensamento iluminista, mas considera que sua concepção de mulher está distante da realidade. Para a autora, a personagem Sofia representa um ideal feminino construído para atender às expectativas masculinas, e não uma expressão da verdadeira natureza da mulher. Nesse sentido, afirma: “Faço alusão agora, sobretudo, a Rousseau, cuja personagem Sofia é, sem dúvida, cativante, embora me pareça totalmente inatural” (Wollstonecraft, 2016, p. 45). Ao caracterizar Sofia como “inatural”, Wollstonecraft questiona a ideia de que a delicadeza, a docilidade, a modéstia e a submissão sejam qualidades inerentes às mulheres. Em sua perspectiva, tais características são produzidas por um modelo educacional que condiciona as mulheres à dependência e limita o desenvolvimento de suas capacidades intelectuais.

A crítica torna-se mais profunda quando Wollstonecraft analisa o ideal de perfeição estabelecido por Rousseau para homens e mulheres. Enquanto Emílio é educado para desenvolver a razão, a autonomia e a participação na vida pública, Sofia recebe uma formação direcionada ao casamento e ao cuidado do lar, sendo preparada para satisfazer as necessidades do marido. Essa distinção é evidenciada quando Rousseau afirma que “Sofia [...] deveria ser tão perfeita como mulher quanto Emílio é como homem” (Rousseau *apud* Wollstonecraft, 2016, p. 107). Para Wollstonecraft, essa separação não decorre de diferenças naturais entre os sexos, mas de um projeto educacional que distribui desigualmente o acesso ao conhecimento. Assim, a aparente inferioridade feminina é resultado das oportunidades negadas às mulheres desde a infância, e não de uma incapacidade inerente ao sexo feminino.

Prosseguindo sua crítica, Wollstonecraft afirma que Rousseau “leva sua aristocracia masculina ainda mais longe” (Wollstonecraft, 2016, p. 116), denunciando que sua proposta educacional transforma o conhecimento em um privilégio masculino. Ao admitir que as mulheres permaneçam em um estado de ignorância, recebendo apenas a instrução necessária para conservar a modéstia, a castidade e a obediência, Rousseau contribui para a manutenção da

que lhe permitiram conhecer de perto a realidade da educação feminina. Em 1784, juntamente com sua irmã Eliza Wollstonecraft e sua amiga Fanny Blood, fundou uma escola para meninas em Newington Green. Nesse período, aproximou-se de um importante círculo de intelectuais dissidentes e reformistas, contato que contribuiu significativamente para a consolidação de seu pensamento filosófico e político. Após a morte de Fanny Blood, em 1785, Mary encerrou as atividades da escola e passou a trabalhar como governanta na Irlanda. A experiência reforçou suas críticas ao modelo educacional destinado às mulheres, centrado na preparação para o casamento e para a vida doméstica. De volta a Londres, iniciou sua carreira como escritora profissional, tornando-se uma das primeiras mulheres inglesas a viver da própria produção intelectual. Em 1792, publicou *Reivindicação dos direitos da mulher*, obra considerada um marco do pensamento feminista moderno. Nela, defende que a inferioridade atribuída às mulheres não decorre da natureza, mas da ausência de oportunidades educacionais e das desigualdades produzidas pela própria sociedade. Entre os principais alvos de sua crítica encontra-se Jean-Jacques Rousseau, especialmente sua concepção de educação feminina apresentada na formação de Sofia.



hierarquia entre os sexos. Para Wollstonecraft, negar às mulheres uma educação voltada ao exercício da razão significa privá-las de sua autonomia moral e intelectual. Dessa forma, sua crítica ultrapassa a figura de Sofia e alcança toda uma estrutura social que utiliza a educação como instrumento de conservação da desigualdade, impedindo que as mulheres sejam reconhecidas como sujeitos plenamente racionais.

A crítica de Mary Wollstonecraft ultrapassa, portanto, a figura de Sofia e alcança os fundamentos da filosofia educacional de Jean-Jacques Rousseau. Para a autora, ao atribuir às mulheres uma educação voltada exclusivamente para a obediência, a modéstia e a satisfação dos interesses masculinos, o filósofo contribui para naturalizar uma desigualdade que, na realidade, é socialmente construída. A formação feminina proposta em *Emílio* não apenas restringe o acesso das mulheres ao conhecimento, como também limita o desenvolvimento de suas capacidades racionais e morais, perpetuando sua exclusão dos espaços de participação pública. Dessa forma, Wollstonecraft rejeita a concepção rousseauiana por compreender que ela transforma a educação em um instrumento de manutenção da hierarquia entre os sexos, negando às mulheres a possibilidade de desenvolver plenamente sua humanidade.

3. A EDUCAÇÃO COMO FUNDAMENTO DA IGUALDADE EM MARY WOLLSTONECRAFT

Após demonstrar que a inferioridade atribuída às mulheres não possui fundamento natural, Mary Wollstonecraft passa a defender que a educação constitui o principal caminho para a superação das desigualdades entre os sexos. Para a autora, homens e mulheres compartilham a mesma capacidade racional e, por isso, devem possuir acesso a uma formação intelectual capaz de desenvolver suas faculdades morais e cognitivas. A condição de dependência feminina não seria resultado de uma incapacidade própria das mulheres, mas consequência de um modelo educacional que, desde a infância, restringe suas possibilidades de aprendizagem e limita o exercício da razão.

Nesse sentido, Wollstonecraft critica a formação destinada às mulheres, pois considera que ela privilegia aspectos relacionados à aparência, à sensibilidade e à submissão, deixando em segundo plano o desenvolvimento intelectual. Para a filósofa, uma educação baseada apenas em costumes e convenções impede que as mulheres desenvolvam plenamente sua capacidade de reflexão. Como afirma:

Fazer todas as coisas de modo regrado é o mais importante preceito, o qual as mulheres, que, de maneira geral, recebem apenas um tipo de educação desordenado, raras vezes levam em conta com o grau de exatidão observado pelos homens, dominados desde a infância pelo método. Essa espécie negligente de conjectura [...] impede de



extrair generalizações dos fatos. Assim, elas fazem hoje o que fizeram ontem, meramente porque o fizeram ontem." (Wollstonecraft, 2016, p. 43).

A partir dessa passagem, observa-se que Wollstonecraft não atribui às mulheres uma deficiência natural da razão, mas denuncia a ausência de uma educação organizada e fundamentada no desenvolvimento intelectual. Ao receberem uma formação limitada, baseada na repetição de hábitos e na preparação para funções domésticas, as mulheres são impedidas de desenvolver o pensamento crítico e a autonomia necessárias para sua participação plena na sociedade. Dessa forma, a autora desloca o debate da natureza para a educação, mostrando que as diferenças entre homens e mulheres são produzidas por processos sociais e educativos.

Essa crítica também se direciona aos autores que contribuíram para consolidar esse modelo de formação feminina, especialmente Jean-Jacques Rousseau. Embora reconheça a importância do filósofo no pensamento iluminista, Wollstonecraft questiona os fundamentos de sua concepção de mulher apresentada por meio da personagem Sofia. Para a autora, o problema não está apenas nas características atribuídas à personagem, mas nos princípios educacionais que sustentam sua construção. Nesse sentido, seu objetivo não é "atacar a estrutura superficial, mas o fundamento de sua personagem, os princípios sobre os quais sua educação foi construída." (Wollstonecraft, 2016, p. 45).

Sua crítica recai sobre os princípios que sustentam a educação proposta por Rousseau, os quais pressupõem que homens e mulheres possuem disposições naturais distintas e, por isso, devem receber formações diferentes. Para Wollstonecraft, entretanto, essas diferenças não são determinadas pela natureza, mas produzidas por um processo educativo que molda as mulheres para a passividade, para agradar aos homens e para aceitar uma posição subordinada na sociedade. Assim, a filósofa rejeita o argumento naturalista de Rousseau ao defender que a desigualdade entre os sexos é resultado da educação e das convenções sociais, e não de diferenças naturais. Sua crítica a Rousseau não se limita à personagem Sofia, mas alcança todo um modelo educacional que transforma a diferença entre os sexos em uma justificativa para a desigualdade.

Portanto, a proposta de Wollstonecraft consiste em compreender a educação como um instrumento de formação racional e emancipação humana. Ao defender que mulheres e homens devem desenvolver igualmente suas capacidades intelectuais e morais, a autora rompe com a ideia de que a educação feminina deveria estar restrita ao casamento e ao espaço doméstico. Para ela, somente uma formação baseada na razão, no conhecimento e na autonomia poderia possibilitar às mulheres o reconhecimento de sua plena humanidade e sua participação efetiva na vida social.



4. O CONFRONTO ENTRE ROUSSEAU E WOLLSTONECRAFT: EDUCAÇÃO, NATUREZA E FORMAÇÃO FEMININA

A relação entre Jean-Jacques Rousseau e Mary Wollstonecraft revela um dos principais debates filosóficos acerca da educação feminina no século XVIII. Enquanto Rousseau desenvolve um projeto educacional baseado na diferenciação entre os sexos, compreendendo que homens e mulheres possuem disposições próprias que determinam suas funções na sociedade, Wollstonecraft questiona justamente os fundamentos dessa separação. Para a filósofa, a distinção estabelecida entre a formação masculina e feminina não expressa uma diferença natural entre os indivíduos, mas resulta de um processo educativo que, ao longo do tempo, limitou o acesso das mulheres ao conhecimento e ao desenvolvimento de suas capacidades racionais.

Nesse sentido, a crítica de Wollstonecraft não se restringe apenas à educação apresentada por Rousseau em relação à personagem Sofia, mas alcança uma tradição intelectual mais ampla que associava a mulher à fragilidade, à sensibilidade e à dependência. Ao analisar os escritores que trataram da educação e dos costumes femininos, Wollstonecraft demonstra que sua crítica possui como alvo um conjunto de ideias que, segundo ela, contribuíram para construir uma educação feminina limitada, voltada mais para a adequação aos papéis sociais impostos do que para o desenvolvimento da razão e da autonomia. Nesse contexto, Wollstonecraft afirma:

Quanto aos comentários de Rousseau, que há muito têm encontrado eco em vários escritores, sobre a inclinação natural delas – ou seja, que existe desde o nascimento, independentemente da educação – para bonecas, trajes e conversa, são tão pueris que não merecem uma refutação séria.” (Wollstonecraft, 2016, p. 64).

A partir dessa passagem, percebe-se que a crítica de Wollstonecraft está direcionada à tentativa de transformar costumes produzidos socialmente em características naturais das mulheres. Ao negar que essas inclinações sejam determinadas pelo nascimento, a autora reforça sua defesa de que a educação é o principal elemento responsável pela formação das capacidades humanas. Assim, sua divergência com Rousseau não está apenas na forma como homens e mulheres devem ser educados, mas na própria compreensão sobre a origem das diferenças entre os sexos.

Essa compreensão conduz Wollstonecraft a questionar o próprio fundamento da educação feminina proposta por Rousseau, pois, ao considerar que homens e mulheres devem ser preparados para funções distintas, o filósofo acaba estabelecendo uma hierarquia entre os modos de formação. Para a autora, a educação das mulheres deveria ultrapassar a preparação para o casamento e para a vida doméstica, permitindo o desenvolvimento da razão, da virtude e da



autonomia moral. Nesse sentido, sua crítica se dirige aos modelos educacionais que formam mulheres para agradar aos homens, mas não para desenvolver plenamente suas próprias capacidades intelectuais. Como afirma Wollstonecraft, “no que diz respeito às mulheres, quando recebem uma educação cuidadosa, tornam-se ou senhoras elegantes, repletas de sensibilidade e profícuas em fantasias caprichosas, ou meras mulheres notáveis” (Wollstonecraft, 2016, p. 91).

A passagem evidencia a crítica da filósofa aos limites impostos pela própria concepção de educação feminina de sua época. Mesmo quando as mulheres recebiam algum tipo de instrução, essa formação frequentemente permanecia direcionada ao refinamento social, à aparência e à adequação aos padrões de feminilidade estabelecidos. Para Wollstonecraft, uma educação verdadeiramente cuidadosa não deveria produzir apenas mulheres agradáveis ou adaptadas às expectativas sociais, mas indivíduos capazes de exercer a razão e construir sua autonomia. Dessa forma, a autora amplia o debate educacional ao defender que a finalidade da formação humana deve ser o desenvolvimento das faculdades intelectuais e morais, independentemente do sexo.

A concepção educacional de Rousseau está fundamentada na ideia de que a formação dos indivíduos deve respeitar aquilo que ele compreende como a natureza própria de cada sexo. Para o filósofo, a educação não deveria produzir homens e mulheres semelhantes, pois ambos possuiriam funções distintas dentro da ordem social. Dessa forma, enquanto a formação masculina estaria voltada para a autonomia, para o desenvolvimento da razão e para a atuação no espaço público, a formação feminina estaria relacionada à esfera doméstica e às relações familiares. Essa distinção aparece como consequência da própria compreensão rousseauiana sobre a diferença entre os sexos, na qual a mulher é preparada para ocupar uma posição complementar ao homem.

Em *Emílio, ou Da Educação*, Rousseau apresenta Emílio como um indivíduo educado para desenvolver sua independência e conduzir sua própria existência. O objetivo de sua formação é permitir que ele aprenda a lidar com seus desejos, suas escolhas e sua relação com o mundo de maneira autônoma. Nesse sentido, Rousseau afirma: “Não eduquei meu Emílio para desejar nem esperar, mas para gozar; e quando ele projeta seus desejos além do presente, não o faz com ardor tão impetuoso a ponto de se importunar com a lentidão do tempo” (Rousseau, 2022, p. 510).

Essa passagem evidencia que a educação de Emílio possui como finalidade formar um sujeito capaz de governar a si mesmo, desenvolvendo uma relação consciente com seus desejos e com suas decisões. Entretanto, essa mesma autonomia não é atribuída à formação feminina proposta pelo filósofo, uma vez que Sofia é educada a partir de uma lógica de preparação para



o casamento e para a convivência com o homem. É justamente essa diferença que se torna alvo da crítica de Wollstonecraft, pois, para a autora, não existe justificativa racional para que a educação desenvolva plenamente as capacidades masculinas e restrinja as femininas.

A distinção estabelecida por Rousseau entre a educação masculina e feminina está diretamente relacionada à sua compreensão de que homens e mulheres possuem funções diferentes na sociedade. Para o filósofo, essas diferenças não seriam resultado apenas das circunstâncias sociais, mas corresponderiam à própria natureza dos sexos. Assim, a educação deveria preparar cada indivíduo para cumprir o papel que lhe é destinado, fazendo com que a mulher fosse formada para a relação conjugal e familiar, enquanto o homem seria preparado para a autonomia e a atuação social. Nesse sentido, Rousseau afirma:

Se a mulher é feita para agradar e ser subjugada, ela deve tornar-se agradável ao homem em vez de provocá-lo. A violência dela está em seus encantos; é por eles que ela deve constrangê-lo a encontrar sua força e empregá-la. [...] Daí nascem o ataque e a defesa, a audácia de um sexo e a timidez do outro, enfim, a modéstia e a vergonha com que a natureza armou o fraco para sujeitar o forte.” (Rousseau, 2022, p. 444).

Vemos, com efeito, como Rousseau associa as diferenças entre homens e mulheres a comportamentos considerados naturais, atribuindo ao homem uma posição ativa e à mulher uma posição de passividade e submissão. É justamente esse aspecto que será contestado por Wollstonecraft, pois, para a autora, tais características não representam uma essência feminina, mas são produzidas por uma educação que ensina às mulheres a ocupar uma posição inferior dentro da sociedade. Dessa forma, o debate entre os dois autores demonstra que a questão central não está apenas na diferença entre os sexos, mas na maneira como essas diferenças são interpretadas e transformadas em fundamentos para a desigualdade.

5. CONCLUSÃO

O presente trabalho teve como objetivo analisar a educação de Sofia apresentada por Jean-Jacques Rousseau em Emílio, ou da educação, bem como compreender a crítica formulada por Mary Wollstonecraft a esse modelo educacional. A partir da análise das obras, foi possível identificar que a proposta pedagógica de Rousseau estabelece uma formação diferenciada para homens e mulheres, atribuindo à educação feminina a função de preparar a mulher para a vida doméstica, para o casamento e para a submissão ao homem, enquanto a educação masculina é orientada para o desenvolvimento da razão, da autonomia e da participação na vida pública.

Em contraposição a essa perspectiva, Mary Wollstonecraft demonstra que a desigualdade entre homens e mulheres não decorre de diferenças naturais, mas de um processo educativo que restringe o acesso feminino ao conhecimento e ao pleno desenvolvimento de suas



capacidades intelectuais e morais. Ao defender uma educação fundamentada na razão, na igualdade e na autonomia, a filósofa questiona os pressupostos da educação feminina proposta por Rousseau e evidencia que a formação das mulheres não deve estar subordinada aos interesses masculinos, mas voltada ao desenvolvimento integral da pessoa humana.

A pesquisa permitiu compreender que o debate entre Rousseau e Wollstonecraft ultrapassa a simples oposição entre dois projetos educacionais, revelando diferentes concepções sobre a natureza humana, a educação e o papel social das mulheres. Enquanto Rousseau justifica a distinção entre os sexos como fundamento para uma educação diferenciada, Wollstonecraft sustenta que homens e mulheres compartilham a mesma capacidade racional e, por isso, devem ter acesso às mesmas oportunidades de formação e desenvolvimento.

Além disso, a análise evidencia que as reflexões de Mary Wollstonecraft permanecem atuais, sobretudo diante dos debates contemporâneos sobre igualdade de gênero, cidadania e direito à educação. Sua crítica demonstra que a educação pode atuar tanto na reprodução das desigualdades quanto na promoção da autonomia, da liberdade e da justiça social. Nesse sentido, a autora reafirma a importância de uma formação comprometida com o desenvolvimento da razão e com a construção de uma sociedade mais igualitária.

A comparação entre os dois autores revela, portanto, uma diferença fundamental acerca da finalidade da educação. Em Rousseau, a educação possui como objetivo formar indivíduos adequados aos papéis estabelecidos pela natureza e pela sociedade, mantendo uma distinção entre as funções masculinas e femininas. Já em Wollstonecraft, a educação deve possibilitar o aperfeiçoamento das capacidades humanas independentemente do sexo, funcionando como instrumento de emancipação e transformação social.

Dessa forma, os resultados da pesquisa indicam que o debate entre Rousseau e Wollstonecraft ultrapassa a questão específica da personagem Sofia e envolve uma reflexão filosófica mais ampla sobre a relação entre educação, poder e desigualdade. A crítica de Wollstonecraft demonstra que os modelos educativos não são neutros, pois podem tanto reproduzir hierarquias sociais quanto contribuir para sua superação. Nesse sentido, sua defesa de uma educação igualitária permanece como uma importante contribuição para pensar as relações entre conhecimento, gênero e emancipação humana.

Conclui-se, portanto, que a crítica de Mary Wollstonecraft à educação de Sofia representa uma das mais importantes contribuições para a filosofia da educação e para o pensamento feminista moderno. Ao questionar modelos educacionais que limitam o desenvolvimento intelectual das mulheres, a autora reafirma a educação como um instrumento essencial de



emancipação humana, tornando suas reflexões fundamentais para a compreensão das relações entre educação, gênero e igualdade na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

BADINTER, Elisabeth. **Émilie, Émilie: A Ambição Feminina no Século XVIII**. Tradução de Celeste Marcondes. São Paulo: Discurso Editorial; Duna Dueto; Paz e Terra, 2003.

CAMPOI, Isabela Candeloro; MASSUIA, Bruna Letícia da Silva. A Educação Feminina no livro *A Vindication of the Rights of Woman* de Mary Wollstonecraft (1792). Veredas - Revista Interdisciplinar de Humanidades, v. 2, n. 3, p. 133-152, 2019.

DERATHÉ, Robert. **Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo**. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 8º ed. São Paulo: Atlas, 2017.

NYE, Andrea. **Teoria Feminista e as Filosofias do Homem**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1995.

PAIVA, Wilson Alves de. A Questão da Mulher em Rousseau e as Críticas de Mary Wollstonecraft. ethic@ - Revista Internacional de Filosofia Moral, v. 18, n. 3, p. 357-372, 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou da Educação**. Tradução de Thomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **A Mulher na Sociedade de Classes: Mito e Realidade**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SOUZA, Cristiane Aquino de. A Desigualdade de Gênero no pensamento de Rousseau. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, v. 20, n. 1, 2015.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos Direitos da Mulher**. Tradução de Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.



A EPÍSTOLA E O SIMULACRO: O AMOR MEDIADO EM JÚLIA, OU A NOVA HELOÍSA E A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL SOB AS LENTES DE ROUSSEAU E BAUDRILLARD³¹

Sansão Hortegal Neto³²

Doutorando em Cultura e Sociedade – UFMA
sansao.hortegal@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Francyhélia Benedita Mendes Sousa

Doutoranda em Cultura e Sociedade – UFMA
francyhelia.benedita@discente.ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Luciano da Silva Façanha³³

Doutor em Filosofia – PUC-SP
luciano.facanha@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Este artigo desenvolve uma análise interdisciplinar que une a filosofia política e literária do século XVIII, a sociologia contemporânea e a ética tecnológica. O objetivo central é investigar de que forma a mediação da Inteligência Artificial (IA) nas relações afetivas e na comunicação atual pode ser criticada a partir do romance epistolar *Júlia, ou a Nova Heloísa* (1761), escrito por Jean-Jacques Rousseau. Para construir esse paralelo, o trabalho estabelece um diálogo teórico direto entre a busca rousseauiana pela autenticidade do sentimento humano e o conceito de simulacro proposto por Jean Baudrillard em suas críticas à sociedade da informação. Em um primeiro momento, o estudo examina a dinâmica do amor entre os personagens Júlia e Saint-Preux. Impedidos de conviver fisicamente por conta das rígidas divisões sociais da época, os amantes transformam a escrita e o envio de cartas em uma tecnologia de mediação sentimental. Embora Rousseau seja um crítico conhecido dos artifícios da civilização, a troca epistolar surge na obra como um paradoxo: ela isola os corpos, mas serve de canal para projetar a transparência da alma e a virtude moral, mantendo uma ligação com uma origem real — o sofrimento e a verdade de indivíduos de carne e osso. Em um segundo momento, o artigo confronta essa realidade setecentista com o cenário atual da IA generativa e dos algoritmos focados em simular a subjetividade, a empatia e a companhia humana. Sob a lente de Baudrillard, argumenta-se que as ferramentas tecnológicas de hoje operam a transição definitiva da representação para o simulacro puro, gerando uma "hiper-realidade" onde o texto produzido por uma máquina não esconde a ausência de um sentimento humano, mas simplesmente o substitui por completo de forma automatizada. Essa reflexão crítica e humanista conecta-se de maneira direta com os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) da Agenda 2030 da Organização das Nações Unidas (ONU). A análise atende à ODS 4 (Educação de Qualidade), uma vez que fomenta o pensamento crítico, a alfabetização digital e o debate ético e filosófico dentro do ensino superior. Além disso, dialoga com a ODS 9 (Indústria, Inovação e Infraestrutura), ao defender que o avanço tecnológico, a inovação digital e o desenvolvimento de softwares de IA não devem

³¹ Agradecemos à FAPEMA, UFMA, PGCult e pelo financiamento CAPES (Finance code 001).

³² Doutorando em Cultura e sociedade. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, São Luís, Maranhão, Brasil; sansao.hortegal@ufma.br

³³ Pós-Doutor em Filosofia. Professor do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, São Luís, Maranhão, Brasil; luciano.facanha@ufma.br.



acontecer de forma desenfreada, mas sim respeitando limites éticos, a dignidade humana e a preservação da saúde psicológica da sociedade. Conclui-se que o pensamento de Rousseau permanece extremamente atual e oferece um alerta urgente para a era dos algoritmos: a automação dos afetos destrói a verdadeira alteridade, transformando a sensibilidade em um reflexo estatístico e confortável que afasta o homem de sua própria natureza.

Palavras-chave: Jean-Jacques Rousseau; Jean Baudrillard; Júlia, ou a Nova Heloísa; Inteligência Artificial; Simulacro; ODS.

1. INTRODUÇÃO

O avanço acelerado da Inteligência Artificial (IA) generativa e a automação do processamento de linguagem natural no século XXI reconfiguraram profundamente as dinâmicas da comunicação social. O impacto das novas tecnologias não se restringe mais ao aumento da produtividade econômica ou ao processamento de dados industriais; ele alcança, de forma inédita, a esfera mais íntima dos afetos, da subjetividade e dos relacionamentos interpessoais. Plataformas digitais, assistentes virtuais de conversa baseados em modelos de linguagem e agentes algorítmicos programados para oferecer suporte emocional e companhia romântica passam a atuar como mediadores centrais das vivências cotidianas contemporâneas. Diante de um cenário em que máquinas redigem declarações de afeto, emulam empatia e antecipam desejos humanos, impõe-se a necessidade de resgatar a história das tecnologias de mediação afetiva para compreender o alcance e os perigos dessa transformação.

Nesse horizonte filosófico e histórico, o romance epistolar *Júlia, ou a Nova Heloísa* (1761), escrito por Jean-Jacques Rousseau no século XVIII, surge como um marco incontornável. A narrativa acompanha o amor proibido entre a jovem aristocrata Júlia e seu tutor plebeu, Saint-Preux. Impedidos de vivenciar a proximidade física por conta das convenções e preconceitos sociais da época, os amantes transformam o intercâmbio de correspondências em uma extensão da alma. Rousseau, conhecido por sua severa crítica ao artifício e à degradação dos costumes provocada pela civilização, utiliza o formato epistolar de maneira profundamente paradoxal: a palavra escrita isola os corpos, mas serve de instrumento para a busca da transparência moral, da verdade do coração e da autenticidade da alma.

Para interpretar a mudança ontológica que separa a mediação epistolar do século XVIII da mediação algorítmica do século XXI, este artigo estabelece uma abordagem interdisciplinar articulada com a teoria social contemporânea, especialmente o pensamento de Jean Baudrillard. A teoria dos simulacros e da hiper-realidade elaborada por Baudrillard oferece a chave conceitual para demonstrar que a Inteligência Artificial generativa não funciona como uma mera representação ou prótese da voz humana, mas sim como o esvaziamento da própria origem do sentimento. O objetivo central deste trabalho é investigar as transformações da sensibilidade



humana quando a experiência do afeto deixa de ser uma vivência pautada pela alteridade real para se converter em um código matemático autônomo.

Ademais, esta reflexão teórica vincula-se organicamente aos compromissos globais estabelecidos pela Agenda 2030 da Organização das Nações Unidas (ONU). Ao promover o exame crítico dos impactos da transformação digital sobre a psique humana a partir de referenciais da história da filosofia e da sociologia, o estudo atende à ODS 4 (Educação de Qualidade), fortalecendo a alfabetização digital e o pensamento humanista no ensino superior. Paralelamente, alinha-se à ODS 9 (Indústria, Inovação e Infraestrutura), ao sustentar que a inovação tecnológica e o desenvolvimento de novas arquiteturas de IA devem ser acompanhados por marcos éticos e regulatórios que assegurem a preservação da dignidade e da integridade psíquica dos indivíduos.

2. A MEDIAÇÃO AFETIVA NO SÉCULO XVIII: A CARTA COMO EXTENSÃO DA ALMA EM ROUSSEAU

A filosofia de Jean-Jacques Rousseau é marcada por uma tensão permanente entre o estado de natureza — caracterizado pela bondade genuína e pela transparência dos sentimentos — e a sociedade civilizada, que impõe convenções, vaidades e aparências. Em obras como o *Discurso sobre as Ciências e as Artes* e o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, o filósofo genebrino denuncia que a modernidade substituiu a voz do coração pelo cálculo egoísta das aparências sociais. Contudo, em *Júlia, ou a Nova Heloísa*, essa crítica ao artifício é retratada através da estética do romance epistolar, onde a linguagem escrita assume um papel paradoxal de prótese e ponte do sentimento.

Impedidos de conviver abertamente, Júlia e Saint-Preux confiam ao papel a tarefa de transportar suas angústias, paixões e reflexões morais. A carta, como tecnologia de comunicação do século XVIII, estabelece um espaço de mediação em que a escrita busca traduzir a interioridade autêntica. Todavia, o distanciamento físico introduz uma dimensão inevitável de idealização: na ausência do corpo do ser amado, a imaginação preenche as lacunas, construindo uma imagem purificada e sublime. Sobre o caráter sensível e a dimensão pedagógico-moral presentes na escrita literária de Rousseau, Domingues (2018) observa:

Dessa forma, *Júlia ou a Nova Heloísa* nos permite alcançar uma leitura que não se limita ao inteligível, mas nos leva a uma experiência sensível. O método de cultivo do romance evidencia a busca constante pela virtude que combina o discurso da paixão com o discurso moral, mostrando o conflito entre o amor e o dever e indicar que amor e virtude são inseparáveis na formação humana. (DOMINGUES, 2018, p. 115)



O aspecto essencial para a interpretação de Rousseau reside no fato de que, a despeito de qualquer idealização desencadeada pela distância, a correspondência epistolar guarda um vínculo inquestionável com o real. Por trás de cada dobra de papel, de cada marca de lacre e de cada mancha de tinta, reside a presença concreta de um sujeito que sofre, que escolhe e que assume os riscos de sua paixão. A escrita em Rousseau não substitui nem apaga o ser humano; ao contrário, funciona como o registro testemunhal da alma que busca desesperadamente se manter autêntica em meio às restrições do mundo social.

Essa dimensão ética da correspondência rousseauiana fica evidente no modo como os amantes vivenciam a virtude. Saint-Preux e Júlia não buscam na escrita um mero refúgio de prazer individual ou uma anestesia para a dor da separação. Cada carta enviada cobra uma postura de responsabilidade moral, exigindo que os sujeitos reflitam sobre o impacto de suas escolhas diante da família, da comunidade de Clarens e do dever coletivo. A tecnologia da escrita setecentista, portanto, preserva o substrato ético e ontológico do sujeito humano: a palavra escrita é o eco imperfeito, mas genuíno, de uma consciência livre que padece e ama no mundo real.

3. DO ESPETÁCULO AO SIMULACRO: A MEDIAÇÃO TECNOLÓGICA E A PERDA DO REAL

Para compreender como a mediação técnica evoluiu da folha manuscrita do século XVIII para os ecossistemas digitais hiperconectados do século XXI, faz-se necessário examinar a história da imagem na teoria social contemporânea. Na segunda metade do século XX, Guy Debord, em sua obra seminal *A Sociedade do Espetáculo* (1967), antecipou os efeitos alienantes da proliferação das mídias de massa. Debord denunciou que o capitalismo tardio havia transformado a vida humana em uma sucessão de contemplações passivas de imagens mercadológicas. Debord (1997, p. 13) afirmava enfaticamente que "tudo o que era diretamente vivido tornou-se uma fumaça de representação". A imagem passava a intermediar as relações interpessoais, separando o indivíduo de sua experiência direta.

Entretanto, é com a obra do sociólogo francês Jean Baudrillard que o diagnóstico da mediação tecnológica atinge o seu cume epistemológico. Em *Simulacros e Simulação* (1981), Baudrillard demonstra que a sociedade pós-industrial ultrapassou o estágio do espetáculo debordiano e ingressou na era do simulacro puro. Segundo o autor, a relação entre o signo e o real atravessa quatro estágios sucessivos: primeiramente, o signo é o reflexo de uma realidade profunda; em seguida, ele mascara e perverte essa realidade; no terceiro estágio, o signo mascara a ausência de uma realidade profunda; por fim, no quarto estágio, o signo perde qualquer



conexão com a realidade exterior, tornando-se o seu próprio simulacro e inaugurando a hiper-realidade.

Ao investigar os desdobramentos do simulacro baudrillardiano nas mídias digitais interativas e imersivas, Lima (2018) evidencia a ruptura ontológica que diferencia a simulação do simulacro:

O simulacro, por sua vez, além de possuir origem fora da realidade, não se relaciona com ela: apenas a substitui. Essa nova “realidade” - imaterial, simbólica e fictícia -, que substitui a realidade material do mundo real, é o que o autor chama de hiper-realidade. O perigo absoluto está na interatividade erguida em um sistema total de comunicação, onde o outro deixa de existir. (LIMA, 2018, p. 73)

A aplicação desse referencial aos modelos de linguagem de Inteligência Artificial generativa revela a profundidade do colapso da mediação na atualidade. Enquanto a carta setecentista de Rousseau era um signo que representava a voz de alguém fisicamente ausente, a IA opera na quarta fase do signo descrita por Baudrillard: o simulacro puro. Os agentes de IA não são portadores de uma presença humana oculta. Eles consistem em programas computacionais treinados em imensas bases de dados textuais que geram respostas gramaticais e afetivas a partir de cálculos probabilísticos. Ao escrever uma mensagem de amor ou de consolo, a máquina não mascara a ausência do sentimento; ela simula a presença do afeto onde não existe sujeito algum.

4. A ATROFIA DA ALTERIDADE E A INTIMIDADE SINTÉTICA NA ERA DO-SALGORITMOS

A substituição da presença humana pelo simulacro algorítmico acarreta desdobramentos psíquicos e sociais profundos sobre a constituição da subjetividade contemporânea. Ao examinar as patologias da sociedade hiperdigitalizada, o filósofo sulcoreano Byung-Chul Han, em obras como *No Enxame* e *A Expulsão do Outro*, argumenta que a comunicação em rede atrofia a capacidade humana de lidar com a diferença. As plataformas digitais e os algoritmos de recomendação constroem ecossistemas sob medida, eliminando as fricções, as decepções e a resistência do mundo exterior. Como enfatiza Han (2018, p. 22), a proliferação da comunicação digital resulta no desaparecimento progressivo do outro, confinando o indivíduo em um espelho narcísico alimentado pelo fluxo ininterrupto de dados.

Em paralelo a essa perspectiva, as pesquisas da socióloga e psicóloga Sherry Turkle, docente do Instituto de Tecnologia de Massachusetts (MIT), sintetizadas em sua obra *Alone Together* (2011), lançam luz sobre o fenômeno da robótica afetiva e dos agentes conversacionais de IA. Turkle demonstra que o ser humano moderno, crescentemente vulnerável e amedrontado diante das incertezas e exigências emocionais dos relacionamentos interpessoais reais, passa a



projetar sentimentos genuínos em dispositivos tecnológicos programados para simular atenção. Turkle (2011, p. 15) alerta que essa busca por uma conexão sem riscos pavimentava o caminho para a "intimidade sintética", na qual a ilusão de companhia substitui a dor e a riqueza do convívio humano autêntico.

O confronto entre a mediação epistolar em Rousseau e o ambiente hiper-real da IA generativa expõe um contraste irreconciliável entre dois modelos de mediação tecnológica, conforme detalhado a seguir:

Quadro Comparativo das Tecnologias de Mediação Afetiva:

Modelo Epistolar Setecentista (Rousseau - Século XVIII)	Modelo Algorítmico Generativo (Baudrillard / IA - Século XXI)
Estrutura: Sujeito Emissor → Carta Manuscrita (Signo Representativo) → Sujeito Receptor.	Estrutura: Arquitetura de Código / Big Data → Texto Automatizado (Simulacro Puro) → Usuário Receptor.
Pressuposto Ontológico: Presença de uma consciência humana real; distância física é superada pelo esforço moral e pela busca da verdade moral.	Pressuposto Ontológico: Ausência total de sujeito emissor; o texto é gerado por cálculos estatísticos sem consciência, intenção ou sentimento.
Consequência: Valorização do sofrimento, do sacrifício e do amadurecimento ético dos indivíduos.	Consequência: Eliminação da alteridade real, proliferação do narcisismo digital e anestesia da sensibilidade ética.

Fonte: Elaborado pelo autor (2026).

A expansão dessas tecnologias de intimidade sintética produz o que Sherry Turkle caracteriza como uma inversão das expectativas sociais: passamos a esperar mais da tecnologia e menos uns dos outros. Diante da frustração decorrente das imperfeições inerentes aos relacionamentos interpessoais reais, o indivíduo contemporâneo busca no algoritmo uma companhia servil, previsível e incapaz de julgamento moral. Essa atrofia da sensibilidade ética dialoga diretamente com as preocupações rousseauianas sobre o isolamento do homem civilizado, que, ao se afastar da simplicidade natural, torna-se refém de suas próprias fantasias egóicas.

Sob a perspectiva rousseauiana, a busca por relacionamentos mediados por IA representa a forma mais radical de corrupção da natureza humana. Para o filósofo de Genebra, a verdadeira empatia e o amor só possuem valor ético quando envolvem a superação do egoísmo individual e a abertura para a dor e para as necessidades do outro. Ao oferecer um afeto totalmente customizado, que não exige renúncia, não impõe contradições e não ameaça o ego do usuário, a Inteligência Artificial funciona como um narcótico psíquico. O sujeito moderno deixa de se relacionar com o mundo exterior para dialogar com uma máquina projetada para validar suas próprias inclinações, destruindo as bases do amadurecimento moral e da convivência comunitária.

5. ARTICULAÇÃO COM OS OBJETIVOS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL (ODS) DA ONU



A crítica filosófica e sociológica sobre a automação das relações humanas não deve ser interpretada como um discurso de rejeição ingênua ou tecnofóbica em relação aos avanços da ciência da computação. Pelo contrário, trata-se de um exercício indispensável de responsabilidade ética que visa balizar o progresso tecnológico a favor da emancipação humana. Nesse contexto, a reflexão proposta neste trabalho converge de forma direta com as metas da **Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável da Organização das Nações Unidas (ONU)**, demonstrando a relevância prática e social da pesquisa interdisciplinar.

Em primeiro lugar, o estudo articula-se com o **ODS 4 (Educação de Qualidade)**, meta 4.7, que postula a necessidade de assegurar que todos os estudantes adquiram conhecimentos e habilidades essenciais para promover o desenvolvimento sustentável, os direitos humanos, a cidadania global e a valorização da diversidade cultural. No cenário contemporâneo, dominado pela proliferação de algoritmos generativos e pela desinformação automatizada, a educação de qualidade exige o fortalecimento da alfabetização digital crítica. As instituições de ensino devem capacitar os estudantes para compreender a diferença fundamental entre o processamento de dados realizado por máquinas e a reflexão ética e afetiva realizada por seres humanos, prevenindo a alienação e protegendo a autonomia do pensamento.

Em segundo lugar, a pesquisa alinha-se com o **ODS 9 (Indústria, Inovação e Infraestrutura)**, especificamente na promoção de uma inovação tecnológica inclusiva, ética e sustentável. O desenvolvimento de softwares de Inteligência Artificial generativa e de plataformas de comunicação digital não pode ser orientado de forma exclusiva pela busca da eficiência técnica e da monetização dos dados dos usuários. É urgente que os desenvolvedores, cientistas de dados e formuladores de políticas públicas incorporem diretrizes de ética no design algorítmico, garantindo que o avanço tecnológico respeite a saúde mental, a integridade psíquica e os direitos fundamentais da pessoa humana, impedindo a exploração da solidão contemporânea pelo mercado digital.

6. CONCLUSÃO

A realização desta investigação interdisciplinar permitiu comprovar a permanência e a força crítica da filosofia de Jean-Jacques Rousseau quando confrontada com os dilemas mais complexos da era digital. Ao analisar o romance epistolar *Júlia, ou a Nova Heloísa* sob a perspectiva da teoria dos simulacros de Jean Baudrillard e das críticas de Guy Debord, Byung-Chul Han e Sherry Turkle, evidenciou-se a ruptura radical que separa a mediação da palavra escrita no século XVIII da automação algorítmica no século XXI.



Enquanto as cartas manuscritas de Júlia e Saint-Preux testemunhavam o esforço autêntico de dois seres humanos de carne e osso que tentavam se conectar através da distância física e das barreiras sociais, a Inteligência Artificial generativa instala o império da hiper-realidade. Nela, o texto afetivo é produzido em série por máquinas privadas de consciência, esvaziando o sentido original da linguagem e eliminando a alteridade do encontro humano. A simulação automatizada do afeto entrega uma sombra confortável de companhia que, no fundo, aprofunda o isolamento e o narcosismo do indivíduo moderno.

Frente aos riscos de desumanização decorrentes da expansão desenfreada dos sistemas algorítmicos, a reflexão aqui desenvolvida, alinhada aos princípios das ODS 4 e 9 da ONU, reafirma o valor insubstituível das humanidades e do pensamento crítico. O progresso tecnológico só se justificará plenamente quando estiver subordinado à dignidade da vida e ao fortalecimento dos laços comunitários reais. O alerta de Rousseau ressoa, portanto, com urgência renovada no século XXI: nenhuma máquina, por mais impecável e fascinante que seja a sua programação, poderá jamais substituir a dor, a vulnerabilidade, a virtude e a insubstituível beleza de possuir um coração humano.

REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulação**. Tradução de Maria do Rosário Coelho. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DOMINGUES, Chirley. Júlia ou a Nova Heloísa: entre a literatura e a filosofia. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 32, n. 66, p. 115-130, set./dez. 2018. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-596x2018000301157>. Acesso em: 11 ago. 2026.

HAN, Byung-Chul. **No enxame: perspectivas do digital**. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2018.

HAN, Byung-Chul. **A expulsão do outro: sociedade, percepção e comunicação hoje**. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2022.

LIMA, Leonardo Souza de. **Imagens digitais interativas: do simulacro à imersão**. 2018.

Tese (Doutorado em Meios e Processos Audiovisuais) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: <<https://teses.usp.br/disponiveis/27/27159/tde-17072018-160612/publico/LeonardoSouzadeLima.pdf>>. Acesso em: 11 ago. 2026.



ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Transformando Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável**. Brasília: ONU Brasil, 2015. Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br/91863-agenda-2030-para-o-desenvolvimentosustentavel>>. Acesso em: 11 ago. 2026.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia, ou a Nova Heloísa**. Tradução de Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

SILVA, Eduardo Caldas. Virtude e amor em Rousseau. **História da Educação**, Porto Alegre, v. 17, n. 41, p. 201-218, dez. 2013. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/heduc/a/S9wpknDQW9Lm4xDDK5kxWjN/?lang=pt>>. Acesso em: 11 ago. 2026.

TURKLE, Sherry. **Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other**. New York: Basic Books, 2011.



CULTURA ERUDITA E CULTURA POPULAR NA PERSPECTIVA DA MÚSICA: UMA ANÁLISE FILOSÓFICA DAS HIERARQUIAS CULTURAIS A PARTIR DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU E DO BUMBA MEU BOI DO MARANHÃO

Luciano da Silva Façanha³⁴
Doutor em Filosofia – PUC-SP
luciano.facanha@ufma.br
Universidade Federal do Maranhão

Norlan Aragão Lima³⁵
Mestre em Artes – UFMA
Doutorando em Cultura e Sociedade – UFMA
norlanlima@hotmail.com
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: As categorias de cultura erudita e cultura popular têm sido amplamente problematizadas nas ciências humanas, sobretudo por evidenciarem que as distinções entre as diferentes manifestações culturais decorrem de processos históricos de legitimação estética, atravessados por relações de poder e mecanismos de hierarquização simbólica. Nesse contexto, o presente artigo tem como objetivo analisar criticamente tais relações a partir do diálogo interdisciplinar entre filosofia e música, tomando o pensamento de Jean-Jacques Rousseau como principal eixo teórico de problematização. Para tanto, desenvolve-se uma pesquisa de natureza bibliográfica, com abordagem qualitativa e caráter interdisciplinar, articulando contribuições da filosofia, da musicologia, da etnomusicologia, da sociologia da cultura, da antropologia e dos estudos culturais. A investigação examina o papel desempenhado pelo Iluminismo europeu na consolidação de modelos de racionalidade cultural associados ao refinamento técnico, à institucionalização artística e ao ideal de progresso civilizatório, evidenciando como tais paradigmas contribuíram para a marginalização simbólica de manifestações culturais afro-indígenas e populares. Em contraposição, as reflexões de Jean-Jacques Rousseau acerca das festas populares, da crítica ao artificialismo social e da valorização dos vínculos comunitários oferecem importantes instrumentos conceituais para problematizar as hierarquias culturais modernas. Com base nesse referencial, analisa-se o Bumba Meu Boi³⁶ do Maranhão (BMB) enquanto manifestação estética complexa, caracterizada pela oralidade, pela corporeidade, pela performance coletiva e pela transmissão comunitária dos saberes musicais. Os resultados evidenciam que o BMB constitui um importante espaço de resistência simbólica, produção de conhecimento e afirmação de racionalidades estéticas próprias, desafiando concepções reducionistas que associam a sofisticação artística exclusivamente às tradições eruditas europeias. Conclui-se que as distinções entre cultura erudita e cultura popular não correspondem a categorias naturais ou universais, mas constituem construções históricas produzidas por relações de poder, processos de colonialidade

³⁴ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), São Paulo - SP, Brasil. Professor da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), São Luís - MA. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível C. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7318884096236926> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1178-4018>.

³⁵ Doutorando Cultura e Sociedade (UFMA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0191642154529511> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2967-954X>.

³⁶ Festas de caráter lúdico e popular, cuja principal característica é o mito da morte e ressurreição de um boi com presença de música, dança e representação teatral. Grande parte dos folguedos está, originalmente, associada ao contexto religioso. Neste artigo utilizaremos a sigla BMB para nos referir ao folguedo do Bumba meu Boi.



e mecanismos de legitimação estética, reafirmando a necessidade de abordagens interdisciplinares capazes de reconhecer a pluralidade dos modos de produção cultural.

Palavras-chave: Cultura Popular; Filosofia e Música; Bumba Meu Boi; Etnomusicologia; Rousseau; Interdisciplinaridade.

1. INTRODUÇÃO

As relações entre cultura erudita e cultura popular estabelecem um importante campo de reflexão no diálogo interdisciplinar entre Filosofia e Música, especialmente no âmbito da musicologia³⁷ e da etnomusicologia. De acordo com Merriam (1964, p. 7), a Etnomusicologia define-se como o campo de investigação dedicado ao estudo da música em seu contexto cultural. A partir dessa interlocução³⁸, torna-se possível compreender como as práticas musicais extrapolam a dimensão estritamente estética, configurando-se também como construções históricas, simbólicas e políticas atravessadas por disputas de legitimidade cultural. Embora as contribuições da antropologia, da sociologia e dos estudos culturais ampliem significativamente esse debate, é sobretudo na interface entre pensamento filosófico e experiência musical que emergem importantes problematizações acerca das hierarquias culturais historicamente estabelecidas pela tradição ocidental.

Ao longo da formação histórica das sociedades europeias modernas, consolidaram-se estruturas de legitimação cultural responsáveis por atribuir prestígio estético e reconhecimento simbólico às manifestações artísticas vinculadas às elites letradas, às academias, aos conservatórios e às instituições oficiais de produção do conhecimento. Em contrapartida, expressões oriundas das camadas populares foram frequentemente deslocadas para categorias que as reduzem ao folclórico, ao exótico, ao marginal ou ao supostamente inculto, produzindo processos sistemáticos de invisibilização estética e subalternização cultural. Esse enquadramento não apenas estabeleceu hierarquias entre diferentes formas de produção cultural, mas também contribuiu para a construção de uma alteridade definida a partir dos parâmetros da cultura europeia,

³⁷ Enquanto a Musicologia se preocupa primeiramente com o texto musical, a Etnomusicologia dá ênfase ao contexto no qual a música está inserida, como forma de compreender o porquê daquela música ser da forma como é (Barros; Guerreiro do Amaral, 2011, p. 13).

³⁸ Em sua visão otimista, declara que não há mais motivo para a distinção entre musicologia e etnomusicologia, pois, embora elas tenham se desenvolvido por caminhos separados, nos últimos anos houve uma importante convergência de interesses entre ambas as disciplinas. Para ele, a “nova” musicologia, através do seu interesse explícito pelo significado musical, interpretação, recepção, e seus valores inerentes, teria dado um passo fundamental em direção a uma aproximação com a etnomusicologia. Do mesmo modo, o crescente interesse por parte dos etnomusicólogos pelo objeto musical (o som, a música), como um agente de significado - mais do que apenas um reflexo da cultura, mas como cultura -, tem contribuído para uma maior identificação com a prática musicológica (Savelli Gomes, 2012, p. 123).



segundo a qual práticas e saberes não europeus passaram a ser percebidos como manifestações essencialmente distintas ou primitivas.

Portanto, o elogio do primitivo e do “exótico” não representa necessariamente um reconhecimento da autonomia dessas culturas, mas integra um processo de exotização que, embora frequentemente apresentado como valorização da diferença, mantém relações assimétricas de poder. Como observa Santos (2013), mesmo após a superação dos paradigmas evolucionistas e deterministas na Antropologia, persistem formas de representação que submetem a alteridade ao olhar do observador, transformando-a em objeto de contemplação estética e de consumo simbólico. Tal dinâmica favorece, inclusive, a constituição de um gosto pelo exótico que, na perspectiva de Bourdieu (2007), converte a posse e o uso decorativo de objetos associados às chamadas artes étnicas ou primitivas em estratégias de distinção social.

Embora o primitivismo artístico tenha recorrido a elementos de culturas não europeias como forma de contestar os valores da sociedade burguesa europeia, uma vez que “os artistas se utilizam da cultura primitiva para se contraporem à cultura burguesa europeia” (Barros, 2011, p. 40), esse movimento não eliminou as relações de poder presentes na representação dessas culturas. Ao contrário, permaneceu operando um processo de mediação em que a cultura do outro continuava sendo interpretada segundo categorias produzidas pela tradição ocidental. Por conseguinte, como sintetiza Santos (2013, p. 540-541), “mais uma vez ocorre a tradução do narrado nos termos do narrador”³⁹, evidenciando que a voz do sujeito representado permanece subordinada aos referenciais simbólicos daquele que detém o poder de narrar, classificar e legitimar as manifestações culturais.

No contexto da tradição intelectual, o Iluminismo europeu exerceu papel decisivo na consolidação de uma concepção de cultura associada ao refinamento técnico, à racionalidade e ao ideal civilizatório⁴⁰ moderno. A cultura erudita passou a representar um paradigma de

³⁹ O elogio do primitivo e do exótico integra, portanto, um movimento que institui uma alteridade, posicionando-lhe com os atributos não-europeus. Mesmo que inserido em uma fala a favor do outro – como, de resto, muito do que a Antropologia construiu mesmo depois de superados os paradigmas evolucionistas e deterministas –, gostaria de sublinhar a dimensão do assujeitamento da alteridade, exotizando-a, o que instituiu, inclusive, certo gosto estético pelo exótico que, pensando em Bourdieu (2007), transforma a posse e o uso decorativo dos objetos da arte ‘étnica’, às vezes ‘primitiva’, como estratégia de distinção social. Se é certo, por um lado, que no caso do primitivismo “os artistas se utilizam da cultura primitiva para se contraporem à cultura burguesa europeia” (Barros, 2011, p. 40), não é menos verdadeiro pensar que mais uma vez ocorre a tradução do narrado nos termos do narrador (Santos, 2013, p. 640-641).

⁴⁰ Esta noção nasce na França, e constitui um contra conceito geral a outro estágio da sociedade, a barbárie. “Nas mãos da classe média em ascensão, na boca dos membros do movimento reformista - esclarecido - é ampliada a ideia sobre o que é necessário para tornar civilizada uma sociedade” (Elias, 1990, p.62).



elevação moral e intelectual fundamentado na crença progressista de aperfeiçoamento humano por meio das ciências e das artes. Consequentemente, a música de tradição europeia escrita, particularmente a música de concerto, a ópera e as práticas composicionais institucionalizadas, converteu-se em importante indicador de distinção social e de prestígio simbólico, legitimando critérios estéticos profundamente enviesados por relações de classe, colonialidade e poder.

Entretanto, os pressupostos filosóficos que sustentaram esse modelo de racionalidade cultural foram alvo de significativas problematizações no interior do próprio pensamento iluminista. Entre os autores que mais radicalmente questionaram os fundamentos da civilização moderna destaca-se Jean-Jacques Rousseau. Em suas reflexões filosóficas, o autor desenvolve uma crítica contundente à artificialidade das convenções sociais e ao excessivo refinamento das artes, argumentando que o avanço das ciências e da cultura letrada não implicou, necessariamente, progresso moral da humanidade. Em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), Rousseau sustenta que o desenvolvimento das instituições civis promoveu o progressivo afastamento do homem de sua condição natural, favorecendo a constituição de formas históricas de desigualdade moral, política e social. Ao problematizar o ideal de progresso defendido por grande parte dos pensadores iluministas, o filósofo genebrino argumenta que o aperfeiçoamento das ciências, das artes e das instituições não foi acompanhado pelo desenvolvimento moral da humanidade. Ao contrário, esse processo contribuiu para a valorização das aparências, para a corrupção dos costumes e das instituições e para o aprofundamento das desigualdades sociais. Nessa direção, Costa (2014) observa que Rousseau foi ousado ao defender que o progresso caminhava em sentido inverso ao desenvolvimento moral do homem, contrapondo-se à concepção predominante entre muitos de seus contemporâneos.

Rousseau é ousado, neste sentido, em apontar que o progresso caminhava em sentido inverso ao desenvolvimento moral do homem, algo que muitos de seus contemporâneos insistiam em defender. A supervalorização das ciências e das artes; a corrupção das instituições; a degradação moral da humanidade; a evidentes desigualdades sociais (Costa, 2014, p. 33).

Segundo o filósofo, “foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer: isto é, meu” (Rousseau, 1999, p. 87), inaugurando, simbolicamente, os processos de apropriação, dominação social e distinção hierárquica que caracterizam a sociedade civil. A partir desse momento, as relações humanas passam a ser progressivamente organizadas por mecanismos de desigualdade que extrapolam a esfera econômica, alcançando também os domínios da moral, da política e da cultura.

É nessa conjuntura que se insere a crítica de Rousseau à cultura europeia moderna. Para o filósofo, o processo civilizatório, em vez de promover o aperfeiçoamento moral do ser



humano, contribuiu para sua degeneração e para o progressivo afastamento do estado de natureza. Assim, sua objeção não se dirige propriamente aos espetáculos enquanto manifestações artísticas, mas à função social que estes desempenham no interior de uma sociedade marcada pela desigualdade e pela valorização das aparências. Como afirma o filósofo, "os espetáculos são feitos para o povo, e só por seus efeitos sobre ele podemos determinar as suas qualidades absolutas" (Rousseau, 1993, p. 40). Desse modo, a legitimidade das manifestações artísticas deve ser avaliada a partir de seus efeitos éticos, políticos e sociais sobre a coletividade, e não exclusivamente por seus atributos estéticos.

Ademais, Rousseau dirige sua crítica aos espetáculos aristocráticos europeus, caracterizados pela separação entre atores e espectadores e pela passividade do público diante da representação artística. Em contraposição a esse modelo, o filósofo defende formas coletivas de participação cultural fundamentadas na experiência comunitária e na dimensão pública das festas populares. Para Rousseau, tais manifestações favorecem a participação ativa dos indivíduos, fortalecem o sentimento de pertencimento e contribuem para a consolidação dos vínculos sociais, na medida em que a experiência artística deixa de constituir um objeto de contemplação para tornar-se uma prática compartilhada pela coletividade.

Essa reflexão é desenvolvida de forma mais sistemática na *Carta a D'Alembert sobre os Espetáculos* (1758), obra em que Rousseau problematiza a função social desempenhada pelos espetáculos na sociedade europeia de seu tempo. Sua crítica não se dirige propriamente ao teatro ou às manifestações artísticas, mas ao modo como essas práticas passaram a reproduzir relações de distinção social e a reforçar os valores de uma sociedade fundada nas aparências e na desigualdade. Em contrapartida, o filósofo atribui às festas populares um importante papel na constituição da vida coletiva, por compreender que nelas a participação comunitária, a convivência social e a experiência compartilhada assumem maior relevância do que o espetáculo em si. Embora elaboradas no contexto do século XVIII, essas reflexões oferecem importantes elementos para compreender os processos históricos de legitimação cultural que, posteriormente, contribuíram para a valorização de determinadas formas de expressão artística em detrimento de outras, aspecto fundamental para a discussão proposta neste estudo.

As hierarquias entre cultura erudita e cultura popular também podem ser compreendidas a partir da noção de colonialidade do poder desenvolvida por Aníbal Quijano (2005), segundo a qual os processos de modernidade europeia consolidaram estruturas globais de classificação⁴¹

⁴¹ E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas,



racial, epistêmica e cultural responsáveis pela subalternização dos saberes não europeus. Por conseguinte, Santos e Meneses (2013) propõe a valorização das “epistemologias do Sul”⁴², defendendo o reconhecimento científico dos saberes produzidos nas experiências históricas de grupos subalternizados, entre eles os povos afrodescendentes, indígenas e comunidades tradicionais.

A compreensão da música como fenômeno cultural pressupõe reconhecer que sua organização sonora, seus significados e suas formas de circulação são produzidos socialmente no interior das diferentes comunidades humanas. Sob essa perspectiva, a música deixa de ser concebida apenas como um sistema autônomo de sons organizado segundo princípios técnico-formais, passando a ser entendida como uma prática cultural por meio da qual valores, identidades, memórias e formas de sociabilidade são construídos e compartilhados.

Por isso, o etnomusicólogo e antropólogo britânico John Blacking (1974) afirma que a música deve ser compreendida como "som humanamente organizado", uma vez que sua produção e fruição envolvem processos cognitivos, simbólicos e culturais construídos coletivamente por cada sociedade e continuamente ressignificados nas relações entre diferentes culturas (Blacking, 1974 *apud* Barros; Teófilo da Silva, 2017, p. 42). Tal concepção desloca a análise musical de critérios exclusivamente técnicos para uma abordagem que considera a música como manifestação inseparável dos contextos históricos, sociais e culturais nos quais é produzida e experienciada.

No contexto brasileiro, essa compreensão encontra ressonância nas reflexões de Mário de Andrade, que defendia o reconhecimento das manifestações musicais populares como elementos constitutivos da identidade cultural nacional. Ao criticar a excessiva dependência dos modelos estéticos europeus, o autor propunha a valorização da produção musical brasileira, compreendendo-a como fundamento para a constituição de uma expressão artística capaz de representar a diversidade cultural do país. Para Mário de Andrade, essa produção deveria resultar da elaboração estética de um patrimônio sonoro historicamente constituído pela convergência das matrizes ameríndias, africanas e europeias, sem reproduzir passivamente os modelos musicais importados.

e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (Quijano, 2005, p. 117).

⁴² A ideia central é, como já referimos, que o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados. As epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos (Santos; Meneses, 2013, p. 20).



Conforme observa Souza (2009), uma das principais contribuições do projeto estético modernista consistiu justamente na incorporação dessas diferentes matrizes culturais como fundamento para a construção de uma música autenticamente brasileira. Segundo a autora,

No caso da música, a maior mudança refere-se à incorporação de sonoridade ameríndias, africanas e europeias que, após um tratamento estético moderno, conferido pelo compositor, seriam capazes de expressar a “verdadeira” música brasileira. Diferenciando-se da cópia dos modelos musicais europeus, a nova música brasileira deveria trazer elementos novos para o patrimônio cultural da humanidade, ao mesmo tempo que estaria de acordo com os ditames e padrões estéticos praticados no memento (Souza, 2009, p. 129).

Assim, a valorização das matrizes musicais populares não significava a simples reprodução de tradições culturais preexistentes, mas sua reelaboração estética em favor da constituição de uma identidade musical brasileira. O projeto modernista não propunha a rejeição da tradição europeia, mas sua ressignificação a partir das matrizes culturais que historicamente conformaram a sociedade brasileira. Assim, a originalidade da música nacional decorreria da elaboração estética das sonoridades ameríndias, africanas e europeias, concebidas não como manifestações inferiores ou meramente folclóricas, mas como fontes legítimas de criação artística e de afirmação da identidade cultural brasileira.

Vale ressaltar que essa compreensão reforça a crítica à centralidade dos modelos europeus como únicos referenciais de legitimidade estética e evidencia que a diversidade cultural constitui um dos principais fundamentos da produção musical brasileira. Ao reconhecer as manifestações populares como espaços de elaboração artística e de construção de identidades, Mário de Andrade contribui para o questionamento das hierarquias culturais que, historicamente, atribuíram maior prestígio às tradições eruditas em detrimento das expressões musicais produzidas no contexto das culturas populares.

Assim, tanto John Blacking quanto Mário de Andrade convergem para a compreensão de que a música não pode ser reduzida à sua dimensão estritamente formal ou técnica, devendo ser interpretada como uma prática sociocultural por meio da qual se expressam e se constroem significados históricos, identitários, simbólicos e culturais. Nesse viés, a experiência musical ultrapassa a organização dos sons, constituindo-se como um espaço de produção, transmissão e ressignificação de valores, memórias e formas de pertencimento coletivo. Tal compreensão revela significativa pertinência para a análise das manifestações culturais populares brasileiras, particularmente daquelas fundamentadas na oralidade, na performance coletiva, na ritualidade e na transmissão comunitária dos saberes.



À luz dessas considerações, o BMB do Maranhão revela-se um objeto particularmente fecundo para problematizar as hierarquias culturais que historicamente distinguiram a denominada cultura erudita das manifestações populares. Sua complexidade musical, performática e simbólica evidencia que categorias como "folclórico", "primitivo" ou "exótico" constituem construções históricas produzidas por determinados regimes de legitimação cultural, incapazes de apreender a densidade estética e a potência criadora das práticas musicais desenvolvidas pelas comunidades populares.

Logo, o pensamento de Jean-Jacques Rousseau oferece um referencial filosófico particularmente pertinente. Ao questionar os efeitos morais e sociais dos modelos culturais produzidos pela sociedade europeia moderna e ao defender formas de participação coletiva fundamentadas na experiência comunitária, o filósofo fornece elementos para repensar os critérios pelos quais determinadas manifestações musicais foram historicamente valorizadas, enquanto outras permaneceram submetidas a processos de marginalização simbólica. Sua crítica não se dirige à arte ou aos espetáculos em si, mas às estruturas sociais que condicionam sua produção, circulação e recepção, tornando possível refletir sobre os mecanismos de legitimação que também marcaram a história das culturas populares.

Partindo desse referencial, o presente artigo analisa as relações entre cultura erudita e cultura popular na perspectiva da música, tomando como eixo interpretativo o pensamento de Rousseau e, como objeto de reflexão, o BMB do Maranhão. Em diálogo com a Etnomusicologia e com os Estudos Culturais, busca-se demonstrar que essa manifestação constitui uma linguagem musical de elevada complexidade estética e simbólica, cuja compreensão exige o reconhecimento dos processos históricos de construção identitária, das formas coletivas de produção do conhecimento e das experiências comunitárias que lhe conferem sentido. Ao fazê-lo, pretende-se contribuir para o debate acerca das hierarquias culturais que, durante longo tempo, subalternizaram as expressões musicais populares, reafirmando a necessidade de compreendê-las como formas legítimas de criação artística, produção de conhecimento e patrimônio cultural.

Ao delimitar a análise no contexto do BMB do Maranhão, esta pesquisa busca contribuir para o fortalecimento das investigações interdisciplinares em musicologia e etnomusicologia voltadas às culturas populares brasileiras, reafirmando a complexidade estética, filosófica e epistemológica dessas manifestações no cenário contemporâneo da produção científica. Portanto, o BMB é compreendido, neste estudo, não apenas como manifestação artística ou patrimônio cultural, mas como uma linguagem musical constituída por processos coletivos de criação, transmissão e produção de sentidos, na qual memória, oralidade, performance e experiência comunitária articulam-se como dimensões indissociáveis da prática cultural. Por isso, sua



análise permite problematizar criticamente os processos históricos de legitimação estética que instituíram hierarquias entre cultura erudita e cultura popular, evidenciando a necessidade de reconhecer as manifestações musicais populares como formas legítimas de produção de conhecimento, de elaboração simbólica, de pertencimento e de construção das identidades culturais.

2. CULTURA, CIVILIZAÇÃO E HIERARQUIAS CULTURAIS NO PENSAMENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

É precisamente no *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1749) que Rousseau desenvolve uma de suas mais contundentes críticas ao ideal iluminista de progresso. Em oposição à crença de que o desenvolvimento das ciências e das artes conduziria, necessariamente, ao aperfeiçoamento da humanidade, o filósofo sustenta que esse processo favoreceu o enfraquecimento das virtudes, a corrupção dos costumes e a valorização das aparências em detrimento da autenticidade das relações humanas. Assim, o progresso material e intelectual não se converteu, em sua compreensão, em progresso moral, mas passou a alimentar formas de distinção social e de desigualdade incompatíveis com a liberdade e a simplicidade próprias da condição natural do homem.

Ao interpretar essa questão, Luciano Façanha (2010) observa que, para Rousseau, o progresso das ciências e das artes em nada contribuiu para a verdadeira felicidade humana, ao contrário, promoveu a corrupção do gosto e dos costumes. O autor destaca, ainda, que, no período de elaboração do *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, Rousseau reconhecia, em diálogo com Diderot, que o desenvolvimento das ciências e das artes havia desempenhado papel efetivo nesse processo de corrupção, entendimento que, naquele momento, também era compartilhado por seu interlocutor (Façanha, 2010, p. 212).

Vale destacar que a crítica de Rousseau não se dirige ao desenvolvimento das artes e das ciências enquanto expressões da atividade humana, mas às condições sociais e morais produzidas pelo processo civilizatório, que passaram a subordinar tais manifestações aos interesses da aparência, do prestígio e da competição entre os indivíduos. Para o filósofo, quando as artes e as ciências deixam de contribuir para a formação moral e para o bem comum, tornam-se instrumentos de reprodução das desigualdades e da corrupção dos costumes, afastando o homem da simplicidade⁴³ e da autenticidade que caracterizam sua condição natural. Sob essa perspectiva,

⁴³ Não se pode refletir sobre os costumes sem se comprazer com a lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos. É uma bela praia, ornada unicamente pelas mãos da natureza, para a qual incessantemente se voltam os olhos e da qual com tristeza se sente afastar-se. Quando os homens inocentes e virtuosos amavam ter os deuses como testemunhas de suas ações, moravam juntos na mesma cabana, mas, assim que se tornaram maus, cansaram-se com esses espectadores incômodos e os isolaram em templos magníficos (Rousseau, 2005b, p. 47).



a cultura deixa de constituir um espaço de realização coletiva e passa a refletir as contradições inerentes à própria organização da sociedade civil.

2.1 A crítica da civilização e a origem das desigualdades culturais

Para Rousseau, a cultura não constitui uma realidade neutra nem um sinônimo automático de progresso. Ao contrário, ela resulta das formas históricas pelas quais as sociedades organizam seus valores, instituições, práticas simbólicas e modos de convivência. Quando subordinada à busca pelo prestígio, pela distinção social e pela aparência, a cultura deixa de favorecer a liberdade e passa a reforçar relações de dominação e desigualdade. Nessa perspectiva, sua crítica não se dirige à produção artística ou intelectual em si, mas às condições sociais que transformam as artes e as ciências em instrumentos de vaidade, competição e legitimação das diferenças sociais.

Se, por um lado, Rousseau critica o uso social das artes na sociedade civilizada, por outro atribui à música um lugar privilegiado na constituição da experiência humana. Diferentemente de uma concepção estritamente técnica da linguagem musical, o filósofo compreende a música como expressão originária das paixões, estreitamente vinculada ao nascimento da linguagem e às primeiras formas de comunicação entre os indivíduos. Essa compreensão pode ser identificada, sobretudo, nas obras *Emílio, ou Da Educação* (1762), *Dicionário de Música* (1768) e *Ensaio sobre a Origem das Línguas* (1781), nas quais Rousseau desenvolve uma concepção segundo a qual a música ultrapassa a condição de mera organização técnica dos sons para constituir-se como uma linguagem expressiva, capaz de comunicar afetos, despertar emoções e estabelecer vínculos entre os indivíduos.

Partindo desse entendimento, Rousseau atribui à melodia um papel central na constituição da experiência musical. Em oposição às concepções que privilegiavam a complexidade harmônica característica da tradição musical europeia de seu tempo, o filósofo compreende a melodia como o elemento responsável pela expressividade da música, uma vez que é por meio dela que os sons adquirem sentido afetivo e comunicativo. Em seu *Dicionário de Música*, define a melodia como a "sucessão de sons segundo as leis do Ritmo e da Modulação, de tal maneira que causa uma sensação agradável ao ouvido; a Melodia vocal se chama Canto e a Instrumental, Sinfonia" (Yasoshima, 2012, p. 104).

Entretanto, a importância atribuída à melodia não se limita à sua organização sonora. Para Rousseau, sua principal finalidade consiste em comover o coração, afetar o espírito e despertar as paixões humanas, razão pela qual a música encontra-se intimamente relacionada à própria origem da linguagem. Essa compreensão conduz o filósofo ao conceito de acento,



entendido como o princípio responsável por conferir à voz suas inflexões expressivas, variando "o Tom da Voz, quando se fala, conforme as coisas que são ditas e os movimentos que são experimentados ao dizê-las" (Yasoshima, 2012, p. 24). Em decorrência dessa relação entre linguagem e música, cada povo desenvolve formas particulares de expressão sonora, uma vez que, segundo Rousseau, "é o acento das línguas que determina a Melodia de cada nação; é o acento que faz com que se fale ao cantar, e que se fale com mais ou menos energia, conforme a língua tenha mais ou menor acento" (Yasoshima, 2012, p. 105).

Nesse aspecto, a música deixa de ser compreendida exclusivamente como um fenômeno estético ou técnico para constituir uma forma de expressão das experiências afetivas, históricas e culturais compartilhadas por uma coletividade. Assim, a melodia adquire uma dimensão que ultrapassa sua organização formal, tornando-se um elemento por meio do qual se manifestam a sensibilidade, a memória e os modos de vida construídos socialmente. Essa compreensão revela-se particularmente significativa para o entendimento das manifestações musicais de tradição popular, nas quais a música se apresenta como linguagem capaz de produzir sentidos, fortalecer vínculos comunitários e expressar formas específicas de pertencimento cultural.

3. CULTURA ERUDITA, CULTURA POPULAR E LEGITIMAÇÃO ESTÉTICA

Como determinadas manifestações musicais tornam-se socialmente reconhecidas como superiores a outras?

Essa questão constitui um dos principais problemas que perpassam as reflexões desenvolvidas neste estudo e permite compreender que as distinções entre cultura erudita e cultura popular não decorrem de qualidades intrínsecas às diferentes formas de expressão artística. As reflexões de Jean-Jacques Rousseau acerca da civilização, das artes e da música evidenciam que as manifestações culturais não podem ser compreendidas como expressões neutras ou universais, uma vez que se encontram inseridas em contextos históricos e sociais marcados por relações de poder, disputas simbólicas e processos de legitimação. Ao demonstrar que o progresso das artes e das ciências não conduziu, necessariamente, ao aperfeiçoamento moral da humanidade, o filósofo chama a atenção para o fato de que a valorização de determinadas práticas culturais resulta de critérios historicamente construídos e estreitamente vinculados às formas de organização da vida coletiva. A oposição entre cultura erudita e cultura popular não decorre de diferenças naturais entre as manifestações artísticas, mas de processos históricos que instituíram hierarquias estéticas responsáveis por atribuir maior prestígio e reconhecimento a determinadas formas de produção cultural em detrimento de outras.



Compreender essas hierarquias implica reconhecer que os critérios de apreciação estética foram sendo construídos ao longo da história por instituições responsáveis pela produção, circulação e legitimação do conhecimento artístico. Academias, conservatórios, teatros, museus e demais espaços de consagração cultural passaram a desempenhar papel decisivo na definição dos repertórios considerados legítimos, estabelecendo parâmetros que, durante longo período, privilegiaram modelos estéticos associados à tradição europeia. Em contrapartida, manifestações produzidas no âmbito das culturas populares foram frequentemente interpretadas como expressões folclóricas, exóticas ou destituídas de elaboração artística, produzindo processos de invisibilização estética e de subalternização cultural. As categorias erudito e popular não constituem qualidades intrínsecas da música, mas formas históricas de legitimação estética produzidas por relações sociais, culturais e políticas.

É a partir dessa problemática que as reflexões de Rousseau, Pierre Bourdieu, Boaventura de Sousa Santos, Mário de Andrade e John Blacking estabelecem importantes pontos de convergência, ainda que formuladas em distintos contextos históricos e referenciais teóricos. Enquanto Rousseau problematiza os efeitos do processo civilizatório sobre a cultura e as artes, Bourdieu demonstra que a valorização de determinadas manifestações culturais resulta de mecanismos sociais de distinção e de consagração simbólica, responsáveis por instituir critérios de legitimidade estética socialmente reconhecidos.

Segundo Bourdieu (2007), as disputas em torno da cultura constituem, fundamentalmente, disputas pelo poder de definir quais práticas, saberes e formas de expressão serão reconhecidos como legítimos. Nesse processo, as diferentes classes e frações de classe mobilizam recursos simbólicos para impor suas concepções de mundo, produzindo hierarquias que naturalizam determinadas formas de produção cultural em detrimento de outras. Trata-se de um processo de dominação simbólica no qual os grupos socialmente dominantes procuram universalizar seus próprios referenciais estéticos como se representassem critérios objetivos e universais de qualidade artística.

Nessa concepção, o campo da produção simbólica configura-se como um espaço permanente de disputas pela legitimidade cultural. Conforme observa Bourdieu (2003, p. 11-12), as frações⁴⁴ dominantes tendem a impor os princípios de hierarquização que asseguram a

⁴⁴ As diferentes classes e frações de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo de forma transfigurada o campo das posições sociais. Elas podem conduzir esta luta quer diretamente, nos conflitos simbólicos da vida quotidiana, que por procuração por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica (produtores a tempo inteiro) e na qual está em jogo o monopólio da violência simbólica legítima (cf Weber), quer dizer, do poder de impor - e mesmo de inculcar - embora ignorados como tais - da realidade social. O campo da produção simbólica é um microcosmos da luta simbólica entre classes: é ao servirem



reprodução de sua posição social, enquanto artistas, intelectuais e demais agentes culturais disputam o poder de definir quais formas de produção artística serão reconhecidas como socialmente legítimas. Assim, a consagração estética não decorre exclusivamente das qualidades intrínsecas das obras ou das manifestações culturais, mas dos processos históricos e sociais que atribuem reconhecimento, prestígio e autoridade simbólica a determinadas expressões artísticas.

A distinção entre cultura erudita e cultura popular deixa de ser compreendida como consequência de diferenças estéticas naturais para revelar-se como resultado de relações de poder que historicamente estabeleceram critérios de legitimidade cultural. Essa compreensão amplia a crítica anteriormente formulada por Rousseau, ao demonstrar que os processos de hierarquização das manifestações artísticas encontram-se profundamente vinculados às estruturas sociais responsáveis pela produção e reprodução da dominação simbólica.

Embora inscritos em contextos históricos distintos, Jean-Jacques Rousseau e Pierre Bourdieu convergem ao problematizar as relações entre cultura e diferenciação social. Se Rousseau evidencia que o refinamento das artes e das ciências pode afastar o homem de sua condição natural, favorecendo a valorização das aparências e das distinções sociais, Bourdieu demonstra que a cultura também opera como um mecanismo de produção e reprodução das desigualdades simbólicas. Em sua perspectiva, as preferências estéticas, os hábitos culturais e os critérios de apreciação artística não constituem disposições naturais dos indivíduos, mas são socialmente construídos e legitimados por instituições responsáveis por definir aquilo que deve ser reconhecido como culturalmente superior. Assim sendo, a oposição entre cultura erudita e cultura popular deixa de representar uma diferença intrínseca entre manifestações artísticas para revelar-se como resultado de processos históricos de legitimação que atribuem prestígio e reconhecimento desiguais às diferentes formas de produção cultural.

Essa compreensão torna-se particularmente relevante quando se analisam as representações construídas em torno das manifestações culturais populares. Ao discutir os processos de constituição da alteridade, Santos (2013) observa que o elogio do "primitivo" e do "exótico"

os seus interesses na luta interna do campo de produção (e só nesta medida) que os produtores servem os interesses dos grupos exteriores ao campo de produção. A classe dominante é o lugar de uma luta pela hierarquia dos princípios da hierarquização: fracções dominantes, cujo poder assenta no capital econômico, têm em vista impor a legitimidade da sua dominação quer por meio da própria produção simbólica, quer por intermédio dos ideólogos conservadores os quais só verdadeiramente servem os interesses dos dominantes *por acréscimo*, ameaçando sempre desviar em seu proveito o poder de definição do mundo social que detêm por delegação; a fração dominada (letrados ou "intelectuais" e "artistas", segundo a época) tende sempre a colocar o capital específico a que ela deve a sua posição, no topo da hierarquia dos princípios da hierarquização (Bourdieu, 1989, p. 11-12).



não representa, necessariamente, o reconhecimento da autonomia dessas culturas, mas frequentemente constitui uma forma de exotização que mantém a diferença subordinada aos referenciais da cultura dominante. Mesmo quando tais manifestações passam a ser valorizadas, permanecem sendo interpretadas segundo categorias produzidas por quem detém o poder de narrar, classificar e legitimar a cultura. Como sintetiza o autor, "mais uma vez ocorre a tradução do narrado nos termos do narrador" (Santos, 2013, p. 540-541). Nesse sentido, a exotização não elimina as relações de poder; apenas lhes confere novas formas de representação, convertendo a alteridade em objeto de contemplação estética e de consumo simbólico.

No contexto brasileiro, essas reflexões encontram ressonância no pensamento de Mário de Andrade, cuja produção intelectual representa um dos marcos da valorização das manifestações musicais populares como fundamento da identidade cultural nacional. Ao criticar a dependência estética dos modelos europeus, o autor defende a necessidade de reconhecer as matrizes ameríndias, africanas e europeias como elementos constitutivos da música brasileira. Conforme observa Souza (2009), o projeto modernista propunha que essas sonoridades fossem submetidas a uma elaboração estética capaz de expressar uma linguagem musical autenticamente brasileira, rompendo com a simples reprodução dos modelos europeus e contribuindo para a afirmação de uma identidade cultural própria.

Essa perspectiva aproxima-se da concepção etnomusicológica desenvolvida por John Blacking, para quem a música deve ser compreendida como "som humanamente organizado", isto é, como uma prática cultural cujos significados são produzidos coletivamente no interior das diferentes sociedades ((Blacking, 1974 *apud* Barros; Teófilo da Silva, 2017, p. 42). Nessa direção, a experiência musical não pode ser reduzida aos seus aspectos técnico-formais, uma vez que sua organização sonora, seus processos de criação e seus significados encontram-se indissociavelmente vinculados às experiências históricas, às formas de sociabilidade e às identidades culturais compartilhadas pelas comunidades que a produzem.

Tomadas em conjunto, essas contribuições permitem compreender que as categorias de cultura erudita e cultura popular não expressam qualidades inerentes às manifestações artísticas, mas resultam de processos históricos de legitimação estética, disputas simbólicas e relações de poder. Assim, a análise das práticas musicais exige ultrapassar classificações dicotômicas para reconhecer que diferentes sistemas musicais elaboram formas próprias de organização sonora, produção de conhecimento e construção de identidades coletivas. É precisamente nessa perspectiva que o BMB do Maranhão se apresenta como um objeto privilegiado de reflexão, por evidenciar uma linguagem musical cuja complexidade estética, simbólica e cultural desafia as hierarquias tradicionalmente estabelecidas entre o erudito e o popular.



4. O BUMBA MEU BOI DO MARANHÃO COMO LINGUAGEM MUSICAL E EXPERIÊNCIA COLETIVA

4.1 O Bumba Meu Boi como linguagem musical

Por que o BMB pode ser compreendido como uma linguagem musical legítima e não apenas como uma manifestação folclórica?

As reflexões desenvolvidas ao longo deste estudo permitem compreender que as categorias de cultura erudita e cultura popular não constituem atributos inerentes às manifestações artísticas, mas resultam de processos históricos de legitimação que produzem diferentes formas de reconhecimento estético. Sob essa perspectiva, o BMBi do Maranhão deixa de ser interpretado como uma expressão folclórica situada à margem da produção musical para ser compreendido como um complexo sistema cultural cuja organização sonora, performática e simbólica revela formas próprias de elaboração estética e produção de conhecimento.

Mais do que uma manifestação festiva, o BMB constitui uma linguagem musical construída coletivamente ao longo de sucessivas gerações, articulando música, dança, teatralidade, ritualidade, oralidade, corporeidade e memória social em uma experiência na qual os diferentes elementos da performance tornam-se indissociáveis. A música, nesse contexto, não desempenha apenas uma função de acompanhamento das ações cênicas, mas organiza a própria dinâmica da manifestação, orientando os movimentos corporais, estruturando as relações entre os participantes e conferindo sentido às narrativas que constituem o universo simbólico do folguedo. Assim, cada execução musical representa, simultaneamente, uma experiência estética, social e cultural, na qual a coletividade reafirma seus vínculos de pertencimento e atualiza saberes transmitidos entre diferentes gerações.

Essa compreensão aproxima-se da concepção de música desenvolvida por Jean-Jacques Rousseau. Ao atribuir à música uma origem vinculada às paixões, à linguagem e às primeiras formas de comunicação humana, o filósofo permite compreender que a experiência musical ultrapassa os limites da organização técnica dos sons para constituir uma forma de expressão das sensibilidades coletivas. Nessa direção, o BMB evidencia uma prática musical na qual melodia, ritmo, movimento corporal e participação comunitária integram um mesmo processo de produção de sentidos, aproximando-se da valorização rousseauiana das experiências coletivas em oposição às formas passivas de fruição artística características da sociedade civilizada.

4.2 O *ethos* musical e a construção coletiva dos sentidos

A compreensão do BMB do Maranhão como linguagem musical pressupõe reconhecer que sua dimensão estética não se limita aos aspectos formais da organização sonora. A



experiência musical produzida no interior da manifestação constitui um processo coletivo no qual música, corporeidade, ritualidade, oralidade e memória articulam-se de maneira indissociável. Nessa perspectiva, o *ethos* musical não deve ser compreendido como uma característica previamente estabelecida da obra musical, mas como uma construção que emerge da própria experiência compartilhada da performance.

Essa compreensão aproxima-se da perspectiva etnomusicológica segundo a qual os significados da música são produzidos nas relações estabelecidas entre os sujeitos, os contextos culturais e as práticas sociais. Assim, o *ethos* musical manifesta-se na interação entre cantadores, músicos, brincantes e comunidade, tornando-se resultado das experiências coletivas que atribuem sentido à performance. Mais do que um conjunto de características sonoras, o *ethos* corresponde às formas pelas quais a música comunica valores, afetos, memórias e identidades compartilhadas pelo grupo social.

No BMB, essa construção coletiva evidencia-se na participação ativa dos diferentes sujeitos envolvidos na brincadeira. A execução das toadas, a resposta do coro, a condução rítmica dos instrumentos, os movimentos coreográficos e a participação do público constituem elementos que atuam de forma integrada na produção dos significados da manifestação. A música deixa, portanto, de ocupar uma posição secundária para assumir a função de elemento estruturador da experiência coletiva, organizando a dinâmica da performance e fortalecendo os vínculos de pertencimento entre os participantes.

Essa perspectiva dialoga com a compreensão de Jean-Jacques Rousseau acerca da música como linguagem das paixões. Ao estabelecer uma relação entre música, linguagem e sensibilidade, o filósofo evidencia que a experiência musical adquire significado na medida em que mobiliza afetos e possibilita formas de comunicação que ultrapassam o discurso verbal. No contexto do BMB, essa dimensão manifesta-se na capacidade das toadas de atualizar memórias coletivas, reafirmar identidades culturais e fortalecer os laços comunitários que sustentam a continuidade da manifestação.

Nesse contexto, o *ethos* musical constitui um processo continuamente reconstruído no decorrer da performance. Cada apresentação reatualiza conhecimentos transmitidos pela oralidade, incorpora novas experiências e reafirma referências culturais compartilhadas pelos grupos de BMB. Dessa forma, a música deixa de ser compreendida apenas como objeto estético para constituir uma prática social que produz sentidos coletivos, preserva a memória cultural e fortalece a identidade das comunidades que mantêm viva essa tradição.



4.3 As tópicas⁴⁵ musicais como expressão da identidade cultural

A compreensão do BMB do Maranhão como linguagem musical coletiva permite reconhecer que sua organização sonora ultrapassa aspectos exclusivamente formais, constituindo um sistema de significações construído historicamente pelas comunidades que mantêm viva essa manifestação. Nesse contexto, as tópicas musicais não devem ser compreendidas apenas como instrumentos de análise musicológica, mas como elementos que sintetizam experiências culturais compartilhadas, tornando-se referências sonoras capazes de produzir reconhecimento, memória e pertencimento.

Conforme propõe Piedade (2011), as tópicas musicais correspondem a unidades expressivas culturalmente reconhecidas, cujos significados são construídos socialmente e compartilhados por uma determinada comunidade⁴⁶. Mais do que estruturas recorrentes da linguagem musical, elas constituem formas de comunicação que articulam valores, práticas sociais e referências históricas. A recorrência de determinados gestos rítmicos, melódicos e tímbricos nas toadas do BMB evidencia processos de elaboração simbólica que identificam a manifestação e reafirmam sua identidade cultural.

No contexto do BMB, essas tópicas assumem a condição de marcadores culturais, na medida em que remetem às formas particulares de organização musical desenvolvidas pelos diferentes grupos e sotaques⁴⁷. Vale ressaltar que, ao longo de seu processo histórico de constituição, o BMB do Maranhão passou a organizar-se em cinco sotaques - Matraca, Zabumba, Orquestra, Costa de Mão e Baixada -, os quais evidenciam diferentes formas de organização musical, performática e ritual. Essa diversidade configura um sistema cultural complexo, estreitamente associado à devoção aos santos juninos, especialmente São João, e à construção de identidades coletivas nas comunidades que preservam e recriam essa manifestação. Ao mesmo tempo, constituem marcadores de memória, pois atualizam experiências coletivas sedimentadas pela tradição oral e pela continuidade das práticas performáticas.

⁴⁵ São argumentos prontos do discurso que podem sempre ser usado em diversas culturas, com suas peculiares variantes. É um tipo de signo musical utilizado por criadores, compositores ou instrumentistas (improvisadores), com intenção de causar um certo efeito em uma comunidade de ouvintes que compartilham os mesmos códigos e convenções. (Piedade, 2015).

⁴⁶ É um tipo de signo musical utilizado por criadores, compositores ou instrumentistas (improvisadores), com intenção de causar um certo efeito em uma comunidade de ouvintes que compartilham os mesmos códigos e convenções. (Piedade, 2015 *apud* Lima, 2018, p. 31).

⁴⁷ De acordo com o linguista John Lever, a palavra sotaque (*accent*) define um “modo de pronunciar” (Laver 1994:55) e permite distinguir e identificar indivíduos pela forma como falam a mesma língua. A adoção do conceito de sotaque para o BMB traduz exatamente a migração deste sentido da linguística para o da performance da música. Na verdade, diferentes sotaques correspondem também a diferentes formas de “pronunciar” musicalmente o mesmo enredo, sendo que esta variável tem consequências inevitáveis para a totalidade da performance” (Padi-lha, 2014, p. 46).



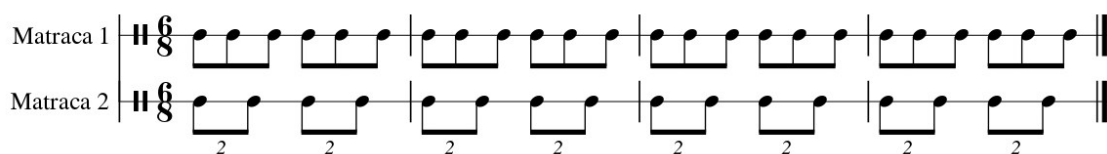
Conforme observa Lima (2018, p. 66), a habilidade dos maranhenses para executar estruturas polirrítmicas, particularmente nas comunidades em que se localizam as sedes dos grupos de BMB de sotaque de Matraca ou da Ilha, evidencia um processo de fricção de musicalidades entre as matrizes culturais africanas e indígenas. Já Américo Azevedo (1997)⁴⁸, ao analisar a organização rítmica desse sotaque, também identifica a interação entre essas matrizes culturais como elemento constitutivo de sua linguagem musical.

E essa ideia de contraponto (dois sons se fundindo para criar um terceiro) existe em todos os ritmos africanos. Essa tendência de haver sons secundários para ocupar todos os espaços do compasso é inteiramente negra. O índio brasileiro, em sua música, horizontal e monótono (Neto, 1997, p. 27-28)

Assim sendo, a sobreposição de células rítmicas fundamentadas na relação entre padrões binários e ternários (2:3) configura uma das principais características da organização rítmica do BMB do Maranhão. Tal procedimento musical ultrapassa sua dimensão técnico-formal para expressar processos históricos de intercâmbio cultural, nos quais diferentes tradições musicais se articulam na constituição de uma identidade sonora própria da manifestação.

É precisamente a partir dessa compreensão que Lima (2018) propõe a tópica musical “**AfricaÍndia**”, categoria analítica que sintetiza a fricção entre musicalidades africanas e indígenas materializada na organização rítmica do sotaque de Matraca. Mais do que um recurso descritivo, essa tópica evidencia a capacidade da linguagem musical de condensar memórias culturais, experiências históricas e processos identitários inscritos na performance do BMB do Maranhão.

Figura 1: Células rítmicas das matracsas do BMB do sotaque de Matraca ou da Ilha



Fonte: Transcrição de Norlan Lima (2026).

Do mesmo modo, as tópicas musicais configuram-se como marcadores identitários, na medida em que possibilitam aos participantes reconhecer, por meio da linguagem sonora, elementos que distinguem e caracterizam o BMB no universo das culturas populares maranhenses. Finalmente, assumem a condição de marcadores performáticos, pois sua realização musical

⁴⁸ E essa ideia de contraponto (dois sons se fundindo para criar um terceiro) existe em todos os ritmos africanos. Essa tendência de haver sons secundários para ocupar todos os espaços do compasso é inteiramente negra. O índio brasileiro, em sua música, é horizontal e monótono (Neto, 1997, p. 27-28).



encontra-se indissociavelmente articulada aos movimentos corporais, à dança, ao canto, à ritualidade e às interações estabelecidas entre músicos, brincantes e comunidade.

Essa interpretação converge com a concepção rousseauiana segundo a qual a música constitui uma linguagem capaz de expressar afetos, sensibilidades e experiências coletivas. Se, para Rousseau, a melodia e o acento traduzem as particularidades culturais de cada povo, no BMB as tópicos musicais desempenham função análoga ao materializar, na organização da linguagem sonora, modos específicos de sentir, comunicar e produzir sentidos compartilhados. Por conseguinte, sua relevância ultrapassa a dimensão técnico-formal da composição musical, afirmando-se como elemento de preservação da memória cultural, de atualização das experiências coletivas e de reafirmação das identidades construídas e continuamente ressignificadas no interior da própria manifestação.

4.4 O Bumba Meu Boi como experiência comunitária na perspectiva de Rousseau

A complexidade histórica, cultural e estética do BMB do Maranhão alcançou reconhecimento institucional em âmbito nacional e internacional. Logo, a manifestação foi registrada, em 2011, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como Patrimônio Cultural do Brasil. Posteriormente, em 2019, foi inscrita pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) na Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, reconhecimento que reafirma sua relevância como uma das mais expressivas manifestações da cultura popular brasileira.

Essa amplitude existente faz com que o folguedo seja considerado Patrimônio Imaterial do Brasil desde 2011, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN e em 2019 recebeu o título de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO (Soares, 2023, p. 32).

Todavia, a importância do BMB do Maranhão não decorre desses reconhecimentos institucionais. Ao contrário, sua inscrição nos registros patrimoniais nacionais e internacionais resulta da complexidade estética, musical e cultural que historicamente caracteriza essa manifestação. Portanto, o BMB constitui uma linguagem musical dotada de organização própria, sustentada por processos coletivos de criação, transmissão e ressignificação dos saberes, configurando-se, igualmente, como uma epistemologia cultural e uma forma legítima de produção estética, cujos significados são continuamente produzidos e compartilhados no interior das comunidades que lhe conferem existência.

A partir dessa compreensão, torna-se possível estabelecer um diálogo entre o pensamento de Jean-Jacques Rousseau e o BMB do Maranhão. Tal aproximação não decorre da



simples aplicação de uma teoria filosófica a uma manifestação da cultura popular, mas da convergência entre duas formas de compreender a música como experiência humana fundamental. Se, para Rousseau, a música encontra sua expressão mais autêntica quando nasce da linguagem, das paixões e da vida coletiva, o BMB evidencia que essa experiência permanece viva nas práticas culturais populares, nas quais música, corpo, memória e comunidade constituem dimensões indissociáveis da produção de sentidos.

Então, o BMB afirma-se como uma manifestação cuja relevância ultrapassa sua condição de patrimônio cultural, uma vez que organiza uma linguagem musical complexa, estruturada por processos coletivos de criação, transmissão e ressignificação cultural. Sua legitimidade estética e epistemológica não decorre exclusivamente do reconhecimento institucional conferido pelas políticas de patrimonialização, mas da capacidade de produzir formas próprias de conhecimento, de elaborar sistemas musicais culturalmente compartilhados e de construir identidades por meio da performance, da oralidade e da experiência comunitária.

O reconhecimento como patrimônio cultural, portanto, representa a afirmação pública de valores historicamente constituídos pelas próprias comunidades detentoras dessa tradição, e não a origem de sua legitimidade. Por isso, o BMB do Maranhão evidencia que as manifestações musicais populares constituem sistemas estéticos e culturais dotados de complexidade própria, capazes de desafiar as hierarquias historicamente estabelecidas entre cultura erudita e cultura popular e de reafirmar a música como uma forma de produção de conhecimento, memória e vida coletiva.

5. CONCLUSÃO

As reflexões desenvolvidas neste estudo evidenciam que a crítica formulada por Jean-Jacques Rousseau ao processo civilizatório ultrapassa o contexto histórico do século XVIII e permanece fecunda para a compreensão das relações entre cultura, música e sociedade na contemporaneidade. Ao problematizar a ideia de que o progresso das artes e das ciências conduz, necessariamente, ao aperfeiçoamento moral da humanidade, o filósofo revela que os processos de legitimação cultural podem converter determinadas manifestações artísticas em instrumentos de distinção social, relegando outras à condição de expressões secundárias ou destituídas de valor estético. Sob esse aspecto, a oposição entre cultura erudita e cultura popular não constitui uma diferenciação natural das práticas culturais, mas resulta de construções históricas que instituíram critérios seletivos de reconhecimento artístico e simbólico.

O presente artigo buscou demonstrar que o BMB do Maranhão desafia essas hierarquias ao constituir uma linguagem musical complexa, produzida e compartilhada coletivamente por



comunidades que, ao longo de gerações, elaboraram formas próprias de organização sonora, transmissão de saberes e construção de identidades culturais. Assim, a articulação entre os pressupostos filosóficos de Rousseau, as contribuições da Sociologia da Cultura, da Etnomusicologia e da Musicologia permitiu compreender que a experiência musical presente na manifestação ultrapassa os limites da organização formal dos sons, configurando-se como prática social na qual música, corporeidade, ritualidade, oralidade e memória coletiva integram um mesmo processo de produção de sentidos.

A análise desenvolvida permitiu evidenciar, ainda, que o *ethos* musical e as tópicas musicais não se restringem a categorias de descrição ou de análise, mas constituem elementos por meio dos quais se materializam experiências culturais compartilhadas, formas de pertencimento e processos de elaboração identitária. Nesse contexto, os diferentes sotaques do BMB revelam modos particulares de organização rítmica, tímbrica e performática que reafirmam a riqueza estética da manifestação sem comprometer sua unidade cultural. Ao contrário, demonstram que sua diversidade interna constitui uma das expressões mais significativas da criatividade musical produzida no interior das culturas populares brasileiras.

Ao integrar música, movimento, participação coletiva, oralidade e experiência comunitária em um mesmo acontecimento cultural, o BMB aproxima-se da concepção rousseauiana segundo a qual as manifestações artísticas alcançam sua maior potência quando deixam de constituir objeto de contemplação passiva para converter-se em práticas compartilhadas de produção de sentido. Mais do que ilustrar uma tradição popular brasileira, a manifestação evidencia a permanência de formas coletivas de sociabilidade nas quais música e cultura permanecem indissociavelmente vinculadas à construção das identidades, da memória e da vida comunitária.

Conclui-se que a relevância do BMB do Maranhão não decorre apenas de seu reconhecimento como patrimônio cultural, mas, sobretudo, de sua capacidade de constituir uma linguagem musical dotada de legitimidade estética, cultural e epistemológica própria. Sua complexidade sonora, performática e simbólica evidencia que as manifestações musicais populares elaboram sistemas de conhecimento e formas de expressão artística capazes de dialogar, em igualdade de condições, com qualquer tradição musical socialmente legitimada. Assim, o BMB reafirma-se não apenas como um dos mais importantes patrimônios culturais brasileiros, mas como expressão viva de uma experiência coletiva na qual música, cultura e sociedade permanecem indissociavelmente articuladas, corroborando a atualidade do pensamento de Rousseau para a compreensão das relações entre arte, comunidade e vida social.

REFERÊNCIAS



BARROS, Liliam; TEÓFILO DA SILVA, Crithian. **Etnomusicologia na Pan-Amazônia: Interfaces com deocolonialidade e a pesquisa colaborativa.** MÚSICA & CULTURA (SbarrosALVADOR. ONLINE), v. 10, p. 1-23, 2017.

BARROS, Lílaim Cristina da Sila (ORG); GUERREIRO DO AMARAL, P. M. (ORG). **Cadernos do Grupo de Pesquisa Música e Identidade na Amazônia – GPMIA (Volume II).** Belém: Pakatatu, 2011. v. 2.

BLACKING, John. **How musical is man?** Seattle: University of Washington Press, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento.** Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989.

COSTA, Etienne Santos. **FILOSOFIA E LITERATURA: ROMANCE, UM PROJETO ESTÉTICO PARA POVOS MODERNOS EM ROUSSEAU / Etienne Santos Costa.** 2025. 52f

COSTA, Danielle Lima. **Filosofia da educação: do ideário educacional de Rousseau à sua atualização e recepção na Escola nova.** São Luís, 2014. 100 f.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador.** Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Filosofia, cultura e interdisciplinaridade: reflexões sobre epistemologias contemporâneas.** São Luís: EDUFMA, 2018.

FAÇANHA, Luciano da Silva. **Poética e Estética em Rousseau: corrupção do gosto, degeneração e mimesis das paixões.** São Paulo, 2010. Fls. 530.

LIMA, Norlan Aragão. **O estudo da teoria das tópicas nas toadas do bumba meu boi: proposta de execução na guitarra elétrica, das toadas com um grupo de alunos da Escola de Música do Estado do Maranhão “Lilah Lisboa de Araújo” (EMEM).** 2020. 130 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Rede – Prof-Artes em Rede Nacional/CCH) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2020.

MERRIAM, Alan P. **The anthropology of music.** Evanston: Northwestern University Press, 1964.

PADILHA, Antônio. F. S. **A construção ilusória da realidade, ressignificação e recontextualização do BMB do Maranhão a partir da Música.** São Luís: EDUFMA, 2014.

PIEIDADE, Acácio. T. C. **A teoria das tópicas e a musicalidade brasileira: reflexões sobre a retoricidade na música.** El Oídio Pensante, v. 1, p. – 43-65, 2013.

PIEIDADE, Acácio. T. C. **Perseguindo fios da meada: pensamentos sobre hibridismo, musicalidade e tópicas.** Per Musi (UFMG), v. 23, p. 103-112, 2011.

PIEIDADE, Acácio. T. C. **Palestra apresentada no Seminário de Improvisação Musical Brasileira: a Teoria das Tópicas e a Música Brasileira.** 2015. Florianópolis (SC). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GFz-EzG0FsY&t=418s>. Acesso em: 10 jul. 2026.



QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a D'Alembert sobre os espetáculos**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Discurso sobre as ciências e as artes**. Volume II. Coleção Os Pensadores. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 2005b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do sul** [livro eletrônico]. São Paulo: Cortez, 2013. *Epub*. ISBN 978-85-249-2107-0. [\[1\]](#).

SANTOS, R. J. . **O étnico e o exótico**: notas sobre a representação ocidental da alteridade. Rosa dos Ventos, v. 5, p. 635-643, 2013.

SAVELLI GOMES, R. C. **A (etno) musicologia anglo-americana sob doze perspectivas: uma resenha do livro The New (Ethno)musicologies**. Per Musi - Revista Acadêmica de Música, n. 25, p. 122-126, 2012.

SOARES, Herbia Araujo. **Bumba meu boi do Maracanã**: Um estudo no currículo de Artes Visuais do Ensino Médio no Centro de Ensino Renato Archer em São Luís- MA. 2024. 218 f. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Gestão de Ensino da Educação Básica) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2024

SOUZA, C. D. . **Mário de Andrade**: turista aprendiz da musicalidade brasileira; CAMPOS (UFPR), v. 10, p. 125-140, 2010.

YASOSHIMA, F. **O dicionário de música de Jean Jacques Rousseau**: introdução, parcial e notas. 2012. 326f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo.



DUAS ALMAS DIANTE DO ESPELHO: A CONFISSÃO COMO LOUVOR EM AGOSTINHO E COMO TRIBUNAL EM ROUSSEAU

Fábio Soares Raposo⁴⁹

Mestrando em Filosofia – UFMA

raposoadvogado@outlook.com

Instituição de vínculo: Centro de Ensino José Justino Pereira (SEDUC-MA)

Alexandre Jordão Baptista

Doutor em Filosofia - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

alexandre.jordao@ufma.br

Instituição de vínculo: Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

RESUMO: Agostinho de Hipona e Jean-Jacques Rousseau escreveram, com quatorze séculos de intervalo, obras homônimas: as Confissões. A coincidência do título encobre, porém, uma divergência filosófica profunda, e é dela que trata este artigo. O problema investigado é o seguinte: se ambos confessam a própria vida, por que a confissão significa, em cada um, coisas opostas? A hipótese aqui defendida é que a diferença não está nos episódios narrados, mas no destinatário do relato: Agostinho confessa diante de Deus, e por isso confessar é louvar; Rousseau confessa diante do leitor, e por isso confessar é justificar-se. Para sustentar essa hipótese, o percurso argumentativo cumpre cinco passos: examina-se o duplo sentido do termo *confessio* em Agostinho, no qual o louvor tem primazia sobre a acusação de si; analisa-se a interioridade agostiniana, que se volta para dentro a fim de encontrar, no fundo da alma, aquilo que a transcende; acompanha-se a travessia até Rousseau, na qual o leitor assume a posição de juiz encarregado de avaliar a sinceridade da narrativa; comparam-se dois episódios simetricamente escolhidos, o furto das peras e a abertura do último livro rousseauiano, para verificar a diferença operando no detalhe dos textos; e nomeia-se, por fim, o deslocamento filosófico que separa uma interioridade que repousa em Deus de uma interioridade que repousa em si mesma. A investigação apoia-se na leitura das duas obras e no diálogo com comentadores como Novaes, Guimarães, Damião e Paiva, com atenção à recepção de Charles Taylor e de Starobinski. Conclui-se que a mesma palavra abriga dois projetos inversos de si mesmo: do primeiro nasce uma interioridade que repousa em outro; do segundo, uma interioridade que se basta e se defende, mas que, privada da garantia divina da verdade, permanece dependente do reconhecimento sempre revogável dos homens.

Palavras-chave: Confissão; Agostinho de Hipona; Jean-Jacques Rousseau; Subjetividade; Interioridade.

1. INTRODUÇÃO

Há um gesto que parece simples e não é: escrever a própria vida. Quem o faz supõe conhecer-se o bastante para narrar-se, e supõe que narrar-se seja dizer a verdade. Dois homens, separados por quatorze séculos, tentaram esse gesto e deram ao resultado o mesmo nome. Agostinho de Hipona escreveu as suas Confissões por volta do ano 397; Jean-Jacques Rousseau

⁴⁹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia em Rede Nacional (PROF-FILO), núcleo da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Especialista em Filosofia Ética e Cidadania pela Faculdade Metropolitana do Estado de São Paulo (FAMEESP). Licenciado em Filosofia pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão (IESMA) e Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Professor de Filosofia da rede pública estadual do Maranhão. Desenvolve pesquisa sobre a filosofia agostiniana, a retórica e o ensino de Filosofia.



escreveu as dele entre 1765 e 1770. O título é idêntico. A palavra é a mesma. E, no entanto, quem lê as duas obras percebe logo que estão fazendo coisas diferentes, quase contrárias. O problema que este artigo enfrenta nasce exatamente daí: por que a mesma palavra, confissão, designa em Agostinho e em Rousseau projetos tão distintos de relação consigo mesmo?

A resposta fácil seria dizer que um é cristão e o outro é moderno, um crê e o outro duvida. Isso é verdadeiro, mas explica pouco, porque não mostra onde, no interior de cada obra, a diferença se produz. A hipótese que aqui se defende é mais precisa: o que separa as duas confissões não é o conteúdo do que se narra, pois ambos narram furtos, paixões, erros e reviravoltas, mas a quem se narra. Toda confissão tem um destinatário, alguém diante de quem se fala, e é esse destinatário que decide o sentido do que se diz. Agostinho fala diante de Deus, e falar diante de Deus é louvar; Rousseau fala diante dos homens, e falar diante dos homens é pedir que o julguem com justiça. Mudando o destinatário, muda tudo: muda o motivo de lembrar, muda o valor da verdade dita, muda o que a alma espera encontrar no fim do relato.

O percurso para sustentar essa hipótese tem cinco passos. Primeiro, mostra-se que a palavra *confessio*, em Agostinho, carrega desde sempre um duplo sentido, acusação de si e louvor de Deus, e que o último governa o primeiro. Segundo, examina-se a interioridade agostiniana, aquela na qual a verdade não está no eu, mas acima dele. Terceiro, faz-se a travessia até Rousseau, verificando como a mesma palavra passa a ter um destinatário terreno, o leitor-juíz, e como isso transforma a confissão em defesa. Quarto, comparam-se dois episódios simetricamente escolhidos, o furto das peras e a abertura do último livro rousseauiano, para ver a diferença operar no detalhe do texto. Por fim, discute-se o deslocamento filosófico que separa uma interioridade que repousa em Deus de uma interioridade que repousa em si. A conclusão retoma a hipótese e mede o seu alcance.

Antes de iniciar o percurso, cabe justificar a legitimidade da própria comparação, que não é uma aproximação arbitrária. Rousseau não ignorava Agostinho; escrevia à sombra dele, herdando um título que já era, na cultura ocidental, sinônimo de um gênero. Damião registra, apoiada em Charles Taylor, que as Confissões de Agostinho podem ser vistas como a primeira grande obra de um gênero que inclui a obra de Rousseau com o mesmo título, ao lado de outras como a de Goethe (DAMIÃO, 2003, p. 16). Comento o que essa filiação implica. Ao adotar o título, Rousseau adota também uma expectativa: quem abre um livro chamado Confissões espera um homem que se expõe diante de uma instância que o julga. O que Rousseau faz com essa expectativa, conservando a forma e trocando a instância, é justamente o objeto deste estudo. A comparação não força um encontro; apenas segue um fio que o próprio Rousseau atou ao escolher a palavra de Agostinho para nomear a sua obra.



2. CONFESSAR É LOUVAR: O DUPLO SENTIDO DA CONFISSÃO EM AGOSTINHO

Convém começar pela palavra, porque nela já está o problema. Em latim, *confessio* não significa apenas admitir uma culpa. Significa, ao mesmo tempo, reconhecer uma falta e reconhecer uma grandeza. Guimarães, apoiando-se em Peter Brown, sublinha essa duplicidade ao lembrar que, para Agostinho, o termo reunia dois atos num só, a saber, a acusação de si e o louvor de Deus (GUIMARÃES, 2014, p. 9). O ponto é decisivo e merece ser pensado devagar, pois dele depende tudo o mais. Quando Agostinho confessa um pecado, ele não está apenas dizendo que errou; está, no mesmo movimento, afirmando a existência de um bem maior diante do qual aquilo se revela como erro. Não há acusação sem louvor, porque só se reconhece a falta quem já reconheceu a medida pela qual ela é falta.

Guimarães insiste em que essa dupla face não é equilibrada: há uma hierarquia entre os dois sentidos. Segundo o autor, o louvor tem primazia sobre o reconhecimento das faltas, pois só faz sentido reconhecer a culpa se alguém acredita que exista um ser superior capaz de aplacá-la (GUIMARÃES, 2014, p. 10). O comentário é iluminador. Ele indica que, na estrutura da obra, o louvor não é a conclusão a que se chega depois de confessar os pecados; é a condição que torna possível confessá-los. Primeiro se reconhece Deus, e por isso se pode reconhecer o próprio erro. A ordem lógica é essa, e não a inversa. É por isso que Guimarães conclui que as Confissões, a rigor, não são uma autobiografia no sentido moderno, porque a imagem de Agostinho é secundária na obra, aparecendo apenas como projeção em direção a Deus (GUIMARÃES, 2014, p. 10). A vida do autor não é o assunto; é o pretexto, o material através do qual outra coisa, maior que ele, se torna visível.

O texto confirma essa leitura logo na primeira página. A obra não se abre com um fato da vida de Agostinho, mas com um brado dirigido a Deus:

Grande és tu, Senhor, e sumamente louvável: grande é o teu poder, e a tua sabedoria não tem limite. E quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação [...] Tu o incitas para que sinta prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti (AGOSTINHO, 1984, I. I, cap. 1, p. 19).

Repare-se que a obra começa pelo fim. Antes de qualquer narrativa, antes do nascimento, da infância ou dos pecados, Agostinho já anuncia o termo de todo o movimento: o coração que só repousa em Deus. A frase célebre, fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti, não é uma conclusão a que a obra chega; é a chave em que a obra inteira será escrita. Ela define o ser humano como um ser de desejo, um ser cuja inquietação é constitutiva e cuja direção já está dada. Comentando esse ponto, cabe notar que o desejo,



aqui, não é falta a ser suprimida, mas orientação a ser cumprida: o coração é inquieto porque foi feito para um repouso que ainda não alcançou, e a confissão inteira é o relato dessa marcha.

Essa abertura pela oração não é ornamento devocional, mas o lugar mesmo em que o problema da obra se formula. Novaes mostra que o próêmio das Confissões elabora, já nas primeiras linhas, a incomensurabilidade entre a natureza de Deus, verdade e sabedoria supremas, e a linguagem de um homem finito e pecador, de modo que o louvor e a invocação inaugurais, longe de pacificarem, desembocam numa aporia (NOVAES, 2019, p. 8). Comento o que essa leitura acrescenta à hipótese aqui defendida. Se a obra principia interrogando as próprias condições de louvar e de invocar a Deus, é porque o seu destinatário não é um leitor a ser informado, mas Deus, diante de quem toda palavra se descobre pequena. Antes de narrar um só episódio, Agostinho já dispôs o eixo de tudo: não a exposição de uma vida, mas o esforço de dirigir-se àquele que a excede. O prólogo, observa ainda Novaes, tem por função efetivar a inquietude por meio dessas aporias do louvor e da invocação (NOVAES, 2019, p. 13), o que confirma que a inquietação anunciada na frase inicial não é um estado psicológico do autor, mas a forma que assume a relação com o destinatário divino.

2.1 Duas motivações, dois destinatários

A diferença de destinatário já se anuncia nas circunstâncias que levaram cada autor a escrever. Novaes lembra que Agostinho compôs as Confissões num momento em que a sua legitimidade como bispo era contestada, num horizonte que o comentador descreve como uma aliança entre obscurantismo anti-intelectual e sectarismo moral, no qual as suas antigas falhas doutrinárias e morais eram brandidas contra ele (NOVAES, 2020, p. 208). Diante desses reproches, seria de esperar uma autodefesa. E, no entanto, Agostinho faz o contrário. Novaes mostra que a resposta do bispo não passa pela negação das próprias incompletudes, mas pela sua valorização como material para uma verdadeira investigação, de modo que o bispo não se afirma legítimo por ser perfeito, mas por promover, a partir das próprias fraquezas, uma busca teórica e prática (NOVAES, 2020, p. 226).

Comento o que há de decisivo nessa escolha. Agostinho é acusado pelos homens, mas não se defende diante dos homens; ele se volta para Deus e, diante dele, transforma a acusação em confissão e a fraqueza em ocasião de louvor. O tribunal humano é, por assim dizer, contornado: em vez de responder aos acusadores no plano deles, Agostinho eleva a questão a um plano em que só Deus julga, e nesse plano a culpa deixa de ser algo a esconder para tornar-se algo a oferecer. É a presença do destinatário divino que permite essa conversão do acusado em confitente. Rousseau, como se verá, parte de uma situação análoga, a de quem se sente cercado e



caluniado, mas, faltando-lhe o destinatário divino, não pode contornar o tribunal humano: tem de enfrentá-lo, e por isso a sua obra assume, do começo ao fim, a forma de uma defesa dirigida aos próprios juízes terrenos.

Compreende-se, então, por que confessar é louvar. Se o fim do homem está fora dele, em Deus, então narrar a própria vida só tem sentido como reconhecimento desse fim. Cada erro narrado, cada desvio, cada paixão da juventude serve para mostrar, por contraste, a fidelidade de quem conduziu Agostinho apesar de tudo. A vida vira testemunho. E o eu que a narra não se exalta; ao contrário, reduz-se, para que a grandeza apareça no seu devido lugar. Aqui está o núcleo do primeiro passo: em Agostinho, o destinatário da confissão é Deus, e é isso que faz do relato um louvor, e não uma defesa.

Convém ainda notar que essa primazia do louvor não é uma tese que Agostinho defenda de fora, mas algo que a própria escrita executa. Guimarães chama atenção para o fato de que a imagem de Agostinho aparece na obra apenas como um arquétipo de projeção a Deus, entendimento que, segundo o autor, se ajusta à teologia cristã primitiva, para a qual o homem é apenas a imagem de Deus (GUIMARÃES, 2014, p. 10). Comento a consequência dessa posição para o gênero do texto. Se o homem é imagem, então descrevê-lo é remeter àquilo de que ele é imagem; falar de si é falar de outro. A confissão não fixa o olhar no confitente; usa o confitente como janela. É essa transparência do eu, que se deixa atravessar para deixar ver Deus, que distingue radicalmente o projeto agostiniano do projeto que virá com Rousseau, no qual o eu, longe de se apagar, reivindicará ser visto por si mesmo e em si mesmo.

Há, por fim, um traço da confissão agostiniana que precisa ser dito desde já, porque prepara toda a comparação: ela não informa Deus de nada. Deus já conhece Agostinho melhor do que Agostinho se conhece (NOVAES, 2005, p. 102). Por isso o confitente reza pedindo não que Deus o escute, mas que o faça conhecer-se a si próprio como já é por ele conhecido. Comento o que isso significa para a verdade do relato. Quando se confessa a quem já sabe tudo, a confissão não precisa provar nada; ela reconhece, aceita, entrega. A verdade não está em jogo, porque está garantida de antemão por quem ouve. Esse ponto, aparentemente teológico, é na verdade o eixo de toda a diferença que este artigo pretende demonstrar: retire-se o ouvinte que tudo sabe, ponha-se em seu lugar um leitor que nada viu, e a confissão deixará de ser entrega para tornar-se prova.

3. A VERDADE QUE MORA DENTRO E VEM DE FORA: A INTERIORIDADE AGOSTINIANA



Se o destinatário da confissão é Deus, é preciso perguntar onde Agostinho encontra esse Deus. A resposta é conhecida e, à primeira vista, paradoxal: ele o encontra dentro de si, mas não como algo seu. A interioridade agostiniana é o movimento de voltar-se para dentro para achar, no fundo da alma, aquilo que não é a alma. A passagem mais célebre da obra, no décimo livro, exprime isso com uma força que nenhuma paráfrase alcança:

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo (AGOSTINHO, 1984, l. X, cap. 27, p. 299).

Vale demorar-se nessa passagem, porque nela se decide o sentido de toda a interioridade cristã que Agostinho inaugura. O erro que ele confessa não é ter buscado no lugar errado uma coisa inexistente; é ter buscado do lado de fora aquilo que estava dentro. Deus habitava nele, e ele o procurava nas criaturas, nas belas formas exteriores. A fórmula *estavas comigo*, mas eu não estava contigo condensa a tragédia e a solução: a presença nunca faltou, faltou a atenção. Interiorizar-se, portanto, não é fechar-se em si; é descobrir que o mais íntimo de si é habitado por outro. O dentro, em Agostinho, abre-se para o alto.

Essa abertura para o alto explica por que a obra inteira pode ser lida como oração. Guimarães, retomando Peter Brown, caracteriza as Confissões como uma oração escrita, isto é, como uma narrativa da experiência interior que expõe o percurso do homem em direção a Deus (GUIMARÃES, 2014, p. 13). Comento o que o gênero confirma. Se o livro é oração, então cada página tem por interlocutor aquele a quem se ora, e a interioridade ali descrita não é um recinto fechado sobre si, mas o próprio caminho pelo qual o homem se dirige a Deus. Também aqui o destinatário decide o sentido: por ser voltada a Deus, a inspeção de si não termina em si, mas se ultrapassa em direção àquele que habita o mais íntimo da alma.

Essa interioridade não é uma metáfora vaga; ela tem, em Agostinho, uma consistência filosófica precisa, que aparece na sua análise do tempo e da memória. Guimarães mostra que, ao investigar o que é o tempo, Agostinho conclui que ele não pode ser medido por nenhuma realidade exterior, nem pelos astros nem pelo movimento dos corpos, e por isso desloca o centro da investigação para a alma, onde a memória, a atenção e a espera tornam presente aquilo que, em si, já não é ou ainda não é (GUIMARÃES, 2014, p. 75). Comento por que isso importa para a comparação. A alma agostiniana é o lugar onde o ausente se faz presente: o passado, que já não existe, subsiste como memória; o futuro, que ainda não existe, antecipa-se como espera. A interioridade é, assim, a potência de reter e de esperar, de guardar o que passou e aguardar o que virá. Ora, é exatamente essa potência que a confissão põe em obra: ao recordar a própria



vida, Agostinho torna presente, diante de Deus, tudo o que foi, para reconhecer nesse percurso a ação de quem o conduziu. A memória não serve à vaidade de reviver-se; serve ao louvor de reconhecer-se conduzido.

Compreende-se, então, que a interioridade agostiniana seja simultaneamente o lugar mais próprio do sujeito e o lugar onde o sujeito encontra o que o ultrapassa. É dentro que Deus habita; é dentro que o tempo se mede; é dentro que a verdade se deixa achar. Mas nada disso é produzido pelo sujeito: ele apenas acolhe, na sua interioridade, uma presença e uma luz que não são suas. Comento o contraste que já se anuncia. Rousseau também fará da interioridade o centro de tudo, também confiará à voz interior a última palavra. A diferença é que, nele, essa voz não remeterá a nada acima dela: será a própria natureza falando no coração, sem um Deus distinto que a garanta. O dentro rousseauiano não se abrirá para o alto; fechar-se-á sobre si, e essa é a subtração decisiva.

Essa estrutura tem uma consequência que interessa diretamente à comparação com Rousseau. Em Agostinho, a verdade sobre si mesmo não é produzida pelo sujeito; é recebida. O eu não é a fonte da própria luz. Guimarães observa que, na perspectiva agostiniana, louvar a Deus é reduzir o valor de si próprio, de modo que o ato de louvor é primordial em relação ao reconhecimento da culpa (GUIMARÃES, 2014, p. 10). Comento o alcance disso: se a verdade vem de fora, ou melhor, de um alto que habita o dentro, então o sujeito não tem autoridade última sobre si. Ele precisa ser conhecido por Deus para conhecer-se. Não é por acaso que Agostinho reza pedindo justamente isso, que Deus o faça conhecer-se como já é por Deus conhecido. O conhecimento de si depende de um conhecimento que não parte de si.

Novaes, estudando a arquitetura das Confissões, mostra como essa dependência se traduz na própria forma narrativa da obra. Segundo ele, a voz que narra não é a voz principal, mas uma voz segunda, deuteragonista, que interpreta a ação de Deus na biografia como quem lê um discurso divino escrito na própria vida (NOVAES, 2020, p. 214). O comentário é fino e ajuda a entender por que a narração agostiniana não se detém na curiosidade pelos fatos. Narrar a vida, para Agostinho, é decifrar nela um sentido que não foi posto por ele. A vida é um texto cujo autor é outro; ao narrador cabe interpretá-lo, não inventá-lo. Por isso Novaes fala de um diálogo hermenêutico: a confissão dos pecados é, ao mesmo tempo, confissão da misericórdia, porque o próprio pecado só é narrado como ocasião em que a ação divina se manifestou (NOVAES, 2019, p. 25; NOVAES, 2020, p. 214).

Esse diálogo hermenêutico tem uma raiz que se pode localizar no próprio prólogo da obra. Ali, depois de esgotar as tentativas de uma prece que não consegue alcançar o seu destinatário, o Autor inverte a sua posição: em vez de insistir numa palavra própria, pede que Deus



fale e dispõe-se a ouvir, tomando os atos divinos de misericórdia como voz a ser escutada (NOVAES, 2019, p. 25). Comento o que essa inversão significa para a verdade do relato. A trava do diálogo não é removida pelo homem, mas pela misericórdia divina, de modo que a contraparte humana se torna uma voz segunda, que só fala depois de ter ouvido (NOVAES, 2019, p. 24-25). Confirma-se, no plano da forma, o que a interioridade já indicava no plano do conteúdo: a verdade de si não é produzida, é respondida; não parte do sujeito, retorna a ele a partir de um outro que o precede. É exatamente essa garantia prévia, dada por quem já conhece o coração, que Rousseau perderá ao trocar o destinatário divino pelo leitor.

3.1 O eu que deixa de ser biográfico

Essa estrutura descentrada tem um efeito surpreendente sobre o próprio eu que a obra parecia querer narrar: ao final, ele se dissolve como personagem. Novaes descreve esse movimento como a passagem do herói ao forasteiro. Segundo ele, o esgotamento da narração, uma vez cumprido o seu papel de completar a conversão, permite a transformação do herói em forasteiro, ou melhor, a sua autocompreensão como forasteiro, de modo que, reconhecido como um entre muitos numa multiplicidade de exilados, já não interessam a sua biografia nem os seus laços mundanos (NOVAES, 2020, p. 225). Comento o alcance dessa metamorfose. A obra que começou narrando uma vida singular termina abandonando a singularidade dessa vida. O herói, que era o centro da narrativa, descobre-se forasteiro neste mundo, e com isso a sua história particular perde importância diante da condição comum de todos os que estão a caminho de Deus.

Não por acaso, observa Novaes, o eu do décimo livro, aquele que analisa a memória e as tentações, já não é biográfico, e os leitores a quem a obra passa a dirigir-se já não são os curiosos, mas os companheiros do mesmo gozo e parceiros da mesma condição mortal, concidadãos e, com o autor, forasteiros (NOVAES, 2020, p. 226). Comento o contraste que isso prepara. Enquanto a confissão agostiniana caminha para dissolver o eu individual numa comunidade de peregrinos voltados para Deus, a confissão rousseauiana caminhará no sentido exatamente inverso, para afirmar a singularidade irreduzível de um indivíduo que se declara diferente de todos os que existiram. Um quer perder-se no comum; o outro quer distinguir-se do comum. E, mais uma vez, é o destinatário que decide a direção: quem confessa a Deus tende a igualar-se aos demais diante dele; quem confessa aos homens tende a distinguir-se deles para ser reconhecido.

Vale sublinhar que essa dissolução do eu individual não é, em Agostinho, um empobrecimento, mas o cumprimento do próprio movimento da obra. Novaes mostra que os livros finais



das Confissões abandonam a autobiografia e passam à interpretação do primeiro capítulo do Gênesis, isto é, à narração da criação do mundo por Deus, de modo que a narração humana da própria vida encontra o seu fundamento e o seu modelo na narração divina da criação (NOVAES, 2005, p. 103; NOVAES, 2020, p. 226). Comento o alcance desse desfecho inesperado. A obra que começou contando a vida de um homem termina comentando a criação do mundo; e essa passagem não é um desvio, mas a conclusão natural de um livro cujo verdadeiro assunto nunca foi o eu, e sim Deus. A vida individual era apenas o ponto de partida de uma ascensão que, ao chegar ao seu termo, deixa para trás a própria individualidade de onde partira. É o oposto exato do que fará Rousseau, cuja obra parte do universal, um homem em toda a verdade da natureza, para desembocar na defesa obstinada de um indivíduo particular e dos seus infortúnios.

Guardando esse resultado para a comparação, fixemos o essencial: a interioridade agostiniana é uma interioridade descentrada. Volta-se para dentro, mas para encontrar ali o que a transcende (NOVAES, 2005, p. 94). O eu é o lugar da verdade, não a sua origem, e no limite ele se apaga para que a verdade apareça. Veremos que Rousseau conserva o gesto, o voltar-se para dentro, mas suprime aquilo que o completava, o alto para onde esse dentro se abria. É essa subtração que produz a modernidade das suas Confissões.

4. DA PRESENÇA DE DEUS AO TRIBUNAL DOS HOMENS: A TRAVESSIA ATÉ ROUSSEAU

Charles Taylor, num estudo que Damião reconstrói com cuidado, situa Agostinho e Rousseau numa mesma linhagem e, ao mesmo tempo, marca o corte que os separa. Segundo Taylor, o voltar-se para dentro de Agostinho teve uma influência enorme no Ocidente, mas, com o tempo, esse voltar-se para dentro adotou formas secularizadas: continuamos a interiorizar-nos, porém não mais necessariamente para encontrar Deus, e sim para conferir à nossa vida uma ordem, um significado ou uma justificativa (DAMIÃO, 2003, p. 16). O comentário de Taylor é preciso e nomeia exatamente o deslocamento que aqui interessa. O movimento permanece, a interioridade permanece, mas o seu termo muda. Onde havia Deus, passa a haver a própria vida a ser ordenada e justificada.

Damião mostra que, nessa mesma leitura, Rousseau ocupa um lugar de origem. Taylor chega a afirmar que Rousseau está no ponto de partida de uma transformação da cultura moderna rumo a uma interioridade mais profunda e a uma autonomia radical, a ponto de dizer que todas as correntes partem dele (DAMIÃO, 2003, p. 17). Convém pesar a expressão autonomia radical, porque ela aponta o cerne da questão. Em Agostinho, a voz interior remetia a uma lei que não era do sujeito; em Rousseau, a voz interior tende a tornar-se, ela mesma, a medida do



bem. Damião registra a passagem em que a consciência é definida como sentimento interior, de tal modo que é o próprio élan da natureza, sentido por dentro, que passa a definir o que é o bem (DAMIÃO, 2003, p. 18). O dentro deixa de abrir-se para o alto e passa a bastar-se.

Esse deslocamento tem um nome no campo religioso, e Paiva ajuda a precisá-lo. Estudando a religião de Rousseau, o autor mostra que nela o lugar antes ocupado pela Providência é agora ocupado pela natureza. Paiva cita o comentário de Hartle, segundo o qual o lugar que a Providência Divina ocupava nas Confissões do bispo de Hipona é ocupado pela natureza no caso do pensador genebrino (PAIVA, 2013, p. 136). O paralelo é exato e vale para além da religião. Assim como Deus cede lugar à natureza no plano do sagrado, o destinatário divino da confissão cede lugar a um destinatário terreno no plano do relato de si. Se não há mais um Deus diante de quem confessar, resta confessar diante de quem? A resposta de Rousseau é límpida: diante dos homens, diante do leitor.

É aqui que a mudança de destinatário produz o seu efeito. Damião mostra que, enquanto em Agostinho Deus é o único juiz, capaz de avaliar a vida narrada, em Rousseau o apelo é dirigido diretamente ao leitor, que passa à posição de jurado encarregado de avaliar a sinceridade da narrativa (DAMIÃO, 2003, p. 28). Comento a força dessa troca. Quando o juiz é Deus, que tudo vê e tudo sabe, o confitente nada tem a provar quanto aos fatos: Deus já os conhece, e a confissão é reconhecimento, não informação. Mas quando o juiz é o leitor, que não viu nada e só saberá o que o texto disser, a confissão precisa convencer. Ela vira prova, argumento, defesa. O confitente moderno tem de estabelecer a própria verdade diante de quem pode duvidar dela.

Damião indica ainda o que isso faz com o próprio conceito de verdade da confissão. Apoiando-se em Lejeune, mostra que o que se verifica numa autobiografia não é a exatidão dos fatos, impossível de conferir, mas a autenticidade do relato, aquilo que o autor sela com a própria assinatura num pacto com o leitor (DAMIÃO, 2003, p. 31). A observação é preciosa porque revela até onde vai o deslocamento. A verdade agostiniana era garantida por Deus, que conhece o coração; a verdade rousseauniana passa a ser garantida por um pacto, isto é, por um acordo entre o autor e quem o lê. Onde havia uma presença que dispensava provas, há agora um contrato que as exige. A confissão tornou-se um caso a ser julgado, e o autor, o seu advogado.

4.1 Da sinceridade ao reconhecimento

Um efeito notável dessa mudança de destinatário é que a confissão moderna passa a girar em torno de uma palavra que a confissão antiga desconhecia: sinceridade. Rousseau abre a sua obra reivindicando um empreendimento sem precedentes, o de mostrar aos semelhantes um homem em toda a verdade da natureza, e esse homem, diz ele, serei eu (DAMIÃO, 2003, p. 28). Comento a novidade e o risco contidos nessa promessa. Prometer dizer-se em toda a



verdade da natureza é comprometer-se a ser sincero, isto é, a fazer coincidir o que se é com o que se diz. Mas essa coincidência, ao contrário do que ocorria em Agostinho, não tem quem ateste senão o próprio autor. Deus atestava a verdade de Agostinho de fora; ninguém atesta a sinceridade de Rousseau senão o próprio Rousseau, que é justamente a parte interessada. Daí a inquietação permanente do texto rousseauiano, sempre a insistir na própria transparência, precisamente porque nada, fora dele, pode garanti-la.

Starobinski, cujo estudo Damião acompanha, aponta com agudeza que o problema último de Rousseau não é o conhecimento de si, mas o reconhecimento de Jean-Jacques pelos outros (DAMIÃO, 2003, p. 19). Comento a diferença entre as duas coisas, que é enorme. Conhecer-se é uma relação do sujeito consigo; ser reconhecido é uma relação do sujeito com os outros, que dependem de aceitar o que ele diz de si. Agostinho buscava conhecer-se para reconhecer Deus; Rousseau busca ser reconhecido pelos homens tal como se conhece. A confissão, que em Agostinho terminava num repouso, porque a verdade estava assegurada, em Rousseau permanece em aberto, porque o reconhecimento pode sempre ser negado. O outro, que em Agostinho era Deus e concedia paz, torna-se em Rousseau o semelhante, que pode recusar, duvidar, condenar. A confissão moderna nasce assim marcada por uma dependência ansiosa do olhar alheio, da qual a confissão antiga estava livre.

Vale precisar que essa dependência não é fraqueza de caráter de um autor, mas consequência estrutural da posição que ele ocupa. Retirado o destinatário divino, o confitente fica entregue a um tribunal que não vê os corações e só dispõe do que lhe é dito. Ele precisa, portanto, produzir a própria verdade diante de quem a julgará sem poder verificá-la. Comento como isso transforma o estilo da obra. A escrita rousseauiana torna-se, por necessidade, persuasiva: precisa comover, precisa convencer, precisa antecipar as objeções e desarmá-las. O que em Agostinho era entrega serena passa a ser, em Rousseau, esforço retórico de convencimento. É significativo que Damião registre, seguindo Starobinski, que a Rousseau se atribui o mérito de fundar o estilo autobiográfico (DAMIÃO, 2003, p. 30): fundá-lo é, também, ter sido o primeiro a enfrentar o problema de dizer-se verdadeiramente diante de quem não é Deus.

Damião condensa toda essa diferença numa formulação que vale reproduzir, porque nomeia com exatidão o eixo deste artigo. Ao distinguir as duas obras pelo destinatário, a autora observa que, no caso de Agostinho, Deus é o único juiz, na terra e no céu, capaz de avaliar a vida narrada, de modo que o santo não está justificando a sua vida diante do leitor nem buscando o reconhecimento da sociedade; já em Rousseau, o apelo é direto ao leitor, que, na posição de jurado, avaliará a sinceridade da narrativa (DAMIÃO, 2003, p. 28). Comento por que essa passagem é, por assim dizer, a chave de tudo. Ela mostra que a diferença entre as duas confissões não é acidental nem apenas de época, mas



se decide num único ponto, o destinatário, e que desse ponto derivam todas as demais diferenças: o sentido do relato, o estatuto da verdade, o tom, o desfecho. Confessar a Deus e confessar ao leitor são, no fundo, dois atos distintos que apenas por acaso compartilham um nome.

5. DOIS FURTOS E UMA TEIA: A DIFERENÇA LIDA NO DETALHE DO TEXTO

A hipótese ganha nitidez quando se colocam lado a lado dois momentos das obras. Não se trata de comparar quaisquer passagens, mas de escolher lugares em que os dois autores fazem, aparentemente, a mesma coisa, para que a diferença apareça no modo, e não no assunto. O primeiro é o célebre furto das peras, no segundo livro agostiniano. O segundo é a abertura do último livro das Confissões de Rousseau. Em ambos há uma falta, uma culpa, um coração que se examina. E, no entanto, o exame corre em direções opostas.

5.1 O furto das peras: uma culpa que se abre para Deus

Agostinho narra um episódio menor, quase insignificante: em bando, ainda jovem, sacudiu uma pereira alheia e roubou frutos que nem sequer desejava. O que o intriga, e o faz voltar ao caso, não é a gravidade do ato, mas a sua gratuidade. Ele confessa:

E eu quis roubar, e o fiz, não por necessidade mas por falta de justiça e aversão a ela por excesso de maldade. Roubei de fato coisas que já possuía em abundância e da melhor qualidade; e não para desfrutar do que roubava, mas pelo gosto de roubar (AGOSTINHO, 1984, l. II, cap. 4, p. 55).

O que perturba Agostinho é justamente não haver motivo. Ele tinha frutos melhores; não roubou por fome nem por cobiça. Roubou pelo gosto de roubar, pelo prazer do próprio ato proibido. Comento a direção que o exame então toma. Diante de uma culpa sem causa aparente, Agostinho não se detém em si mesmo para explicar o próprio caráter; ele lê no episódio uma verdade sobre a condição humana em geral e sobre a distância que a separa de Deus. O furto gratuito revela, para ele, uma vontade capaz de amar o mal por ele mesmo, uma imitação perversa da liberdade divina. A pequena falta abre-se, assim, para uma questão imensa, e o relato do furto termina como louvor: reconhecer a própria miséria é reconhecer, por contraste, a grandeza de quem dela o resgatou. A culpa, aqui, não fica com o sujeito; é oferecida, é confessada diante de outro, e nesse gesto se transforma em ocasião de misericórdia, tal como Novaes descreveu a estrutura geral da obra (NOVAES, 2020, p. 214).

5.2 A tenebrosa teia: uma culpa que se volta contra os homens



Rousseau abre o décimo segundo livro das suas Confissões de modo bem diverso. Não há aqui uma falta própria a confessar, mas um cerco a denunciar. O tom é o de quem se vê acusado e reage:

Aqui começa a tenebrosa teia na qual, há oito anos, me acho enredado sem que, de modo algum, me seja possível abrir uma fresta na pavorosa obscuridade. No abismo de males em que estou submerso, sinto os golpes que me são dirigidos; distingo o instrumento, porém não posso ver a mão que o dirige (ROUSSEAU, 2008, p. 531).

A diferença de orientação é imediata. Onde Agostinho olha para dentro e para o alto, Rousseau olha para fora e para os outros, para os autores da sua ruína, para a mão oculta que o persegue. Comento o deslocamento do eixo. A palavra confissão continua no título, mas o que se confessa já não é uma culpa diante de Deus, e sim um sofrimento diante dos homens. O confitente não se acusa; ele se defende. A obscuridade que o envolve não é a do próprio pecado, mas a da trama alheia. Toda a energia do relato, que em Agostinho se voltava para o reconhecimento de uma grandeza superior, volta-se em Rousseau para o estabelecimento da própria inocência perante um tribunal humano.

O fecho do mesmo livro confirma o ponto. Depois de longa narrativa de perseguições, Rousseau relata a leitura pública das suas memórias e o efeito que buscava produzir no auditório. Ele declara em alta voz que quem quer que examine o seu caráter, os seus costumes, as suas inclinações e ainda assim o julgue um homem desonesto é, ele próprio, um homem que deve ser suprimido (ROUSSEAU, 2008, p. 591). Comento a inversão completa que essa frase revela. Em Agostinho, o julgamento pertencia a Deus e o confitente se colocava abaixo dele; em Rousseau, o autor sobe ao lugar do juiz e vira o veredito contra quem ousar condená-lo. A confissão, que nascera como humilhação de si diante do alto, converte-se em acusação dos outros e absolvição de si. É a mesma palavra, mas o seu vetor se inverteu.

5.3 Duas culpas, dois destinos

Colocando os dois momentos lado a lado, a hipótese deste artigo mostra-se no detalhe. Agostinho e Rousseau partem, cada um, de uma experiência de culpa; mas fazem com ela coisas opostas. A culpa agostiniana é assumida sem atenuantes, e justamente por ser assumida ela pode abrir-se para o louvor: reconhecer-se pecador é reconhecer a grandeza de quem perdoa. A culpa é o ponto de partida de um movimento ascendente, que sobe do erro ao reconhecimento de Deus. Já em Rousseau, quando a culpa aparece, e ela aparece em outros momentos da obra, tende a vir cercada de circunstâncias que a explicam, de contextos que a atenuam, de um apelo



ao leitor para que compreenda. O movimento é horizontal: vai do sujeito ao seu semelhante, buscando não o perdão de Deus, mas a compreensão dos homens.

Comento a raiz dessa diferença de destino. Ela está, novamente, no destinatário. Confessar uma culpa a quem já a conhece e pode perdoá-la é libertar-se dela; confessá-la a quem pode usá-la como prova contra o confitente é expor-se a uma condenação. Por isso Agostinho pode dizer o pior de si com serenidade, ao passo que Rousseau, mesmo quando se acusa, precisa cercar-se de explicações. Um confessa para ser perdoado por Deus; o outro, para ser compreendido pelos homens. E há uma assimetria decisiva entre essas duas situações: o perdão divino é incondicional e definitivo, enquanto a compreensão humana é sempre parcial, revogável, disputada. É por isso que a confissão agostiniana desemboca em paz e a rousseauniana em inquietude perpétua, como a tenebrosa teia de que o autor se diz prisioneiro há oito anos, sem conseguir abrir uma fresta na obscuridade (ROUSSEAU, 2008, p. 531).

O leitor atento perceberá que a diferença não é de sinceridade nem de coragem. Rousseau não é menos corajoso do que Agostinho ao expor-se; talvez seja até mais audacioso, ao prometer dizer tudo. A diferença é de estrutura, e não de virtude. Os dois olham para dentro com igual intensidade; mas um encontra ali um Deus que o excede e o outro encontra apenas a si mesmo, e por isso um pode entregar-se enquanto o outro precisa defender-se. É esse achado, e não um juízo moral sobre os autores, que a comparação dos dois episódios permite estabelecer.

Cabe ainda observar que a simetria entre os dois momentos não é fortuita, mas revela algo sobre a própria escolha da forma. Agostinho escolhe começar a narrativa dos seus pecados por um furto mínimo, quase ridículo, justamente porque a insignificância do ato faz sobressair a gravidade da questão: se nem para isso havia motivo, então há na vontade humana uma inclinação que a razão não explica, e que só a graça pode reordenar. A pequenez do episódio serve à grandeza do tema. Rousseau, ao contrário, escolhe abrir o seu último livro por um quadro de perseguição de enormes proporções, uma teia que o envolve e da qual não consegue escapar, porque o que está em jogo não é uma culpa a reconhecer, mas uma inocência a provar diante de um mundo hostil. Comento o que a escolha de cada cena revela. Agostinho reduz o fato para ampliar Deus; Rousseau amplia o fato para defender-se dos homens. Na própria dimensão que cada um dá ao episódio já se lê para quem ele fala.

6. UM EU QUE REPOUSA EM OUTRO, UM EU QUE REPOUSA EM SI

Resta reunir os fios e nomear o deslocamento filosófico que os dois episódios tornaram visível. A comparação não opõe um homem religioso a um homem irreligioso; opõe duas estruturas do sujeito. Damião, seguindo Taylor, formula a diferença com exatidão: a unidade do



sujeito, em Agostinho, é encontrada na ordem providencial, ao passo que, em Rousseau, ela é buscada na ordem natural, uma ordem que, mesmo guardando relação com a ideia de um bem universal, transfere para a subjetividade o papel principal (DAMIÃO, 2003, p. 19). Comento o peso da expressão papel principal. Em Agostinho, o sujeito é secundário: ele existe para remeter a Deus. Em Rousseau, o sujeito torna-se principal: é ele que dá a medida, é a sua voz interior que define o bem, é o seu sentimento que garante a verdade.

Daí decorre a diferença última entre as duas interioridades, e ela pode ser dita numa fórmula simples: a interioridade agostiniana repousa em outro; a rousseauniana repousa em si. Quando Agostinho escreve que o coração é inquieto enquanto não repousa em Deus (AGOSTINHO, 1984, l. I, cap. 1, p. 19), o repouso é depositado fora do sujeito, num termo que o excede. Quando Rousseau, ao contrário, faz da própria consciência o tribunal de última instância, o repouso é buscado dentro do sujeito, na coincidência consigo mesmo. Damião registra a aspiração rousseauniana nas palavras do vigário saboiano, que anseia pelo momento em que, libertado dos entraves do corpo, será ele mesmo, sem contradição e sem divisão, bastando-se para a própria felicidade (DAMIÃO, 2003, p. 19). Comento a distância que separa esse anseio do de Agostinho. Um deseja repousar em Deus; o outro deseja bastar-se a si. Um encontra a plenitude na entrega; o outro, na autossuficiência.

A elevação da voz interior à condição de instância suprema aparece com toda a clareza num dos momentos mais célebres do vigário saboiano, que Paiva recolhe. Nele, a consciência é saudada como guia infalível: “Consciência, consciência! Instinto divino, voz imortal e celestial, guia seguro do ser que é ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal que torna o homem semelhante a Deus” (PAIVA, 2013, p. 143).

Comento o teor dessa invocação, porque nela se lê, em estado puro, o deslocamento estudado. A consciência é ainda chamada de instinto divino e voz celestial, o que mostra que Rousseau não é um ateu que suprime toda transcendência. Mas a transcendência mudou de lugar: ela não está mais acima do sujeito, num Deus distinto que o conhece e o julga; está dentro do sujeito, na sua própria voz interior, que é agora o juiz infalível do bem e do mal. Onde Agostinho dizia que só Deus conhece o coração, Rousseau diz que o coração se conhece a si mesmo e nesse conhecimento se iguala a Deus. A voz que em Agostinho vinha de fora e habitava o dentro torna-se, em Rousseau, a própria voz do dentro, elevada à dignidade do divino. Não há mais um Deus a quem confessar; há uma consciência que se basta como tribunal.

Paiva confirma que essa interiorização do sagrado é o coração da religião natural de Rousseau, na qual não são precisos escolas, mestres ou dogmas, porque a própria natureza dita ao homem o culto que lhe convém (PAIVA, 2013, p. 138). Comento a coerência dessa posição



com tudo o que precede. Se a verdade e o bem se encontram no coração, então toda mediação externa, a Igreja, os ritos, a autoridade, torna-se dispensável, e até um obstáculo. O mesmo vale para a confissão: se o juiz do bem e do mal é a consciência, então não é preciso confessar a Deus, basta consultar-se a si mesmo. E, contudo, é aqui que se revela a fragilidade da posição, pois Rousseau, apesar de proclamar a suficiência da voz interior, escreve mil páginas para ser reconhecido pelos outros. A consciência bastaria; o reconhecimento, porém, ainda é buscado fora. É essa tensão, entre uma interioridade que se diz autossuficiente e uma existência que ainda depende do olhar alheio, que faz das Confissões de Rousseau um livro tão intrigante.

Há, porém, um preço nessa autossuficiência, e Rousseau parece pressenti-lo. Quando o destinatário da confissão era Deus, a verdade estava garantida de antemão, pois nada escapa a quem lê os corações. Quando o destinatário passa a ser o leitor, a verdade precisa ser continuamente conquistada, defendida, provada, e nunca está inteiramente segura, porque sempre se pode duvidar dela. Não é por acaso que a interioridade rousseauiana é atormentada, cercada, perseguida, ao passo que a agostiniana, mesmo em meio à inquietação, caminha para um repouso prometido. Paiva observa que, em Rousseau, a busca do sagrado se desloca para a natureza e para o coração, dispensando a mediação das instituições e da autoridade (PAIVA, 2013, p. 132). Comento a ambivalência desse ganho. Ao dispensar toda mediação, o sujeito ganha autonomia, mas perde a garantia: fica só consigo, sendo ao mesmo tempo réu, advogado e juiz do próprio processo, sem instância acima da sua para absolvê-lo em definitivo.

É esse, no fundo, o resultado do deslocamento estudado. A confissão agostiniana era um repouso porque entregava a verdade de si a quem já a possuía; a rousseauiana é uma inquietude porque retém para si a verdade que, no entanto, precisa que os outros reconheçam. O mesmo gesto de voltar-se para dentro conduz, num caso, ao louvor de outro e, no outro, à defesa de si. E é a diferença de destinatário, presente desde a primeira linha de cada obra, que determina esse desfecho oposto.

6.1 A dificuldade moderna de conhecer-se

Convém, para não simplificar, reconhecer que o próprio Rousseau percebeu o problema em que se metera. Ambas as tradições invocam, no fundo, o antigo preceito socrático do conhece-te a ti mesmo; mas o preceito significa coisas diferentes conforme haja ou não um Deus que garanta o conhecimento. Damião recolhe uma confissão tardia de Rousseau, nos Devaneios, em que ele admite que o conhece-te a ti mesmo do templo de Delfos não era uma máxima tão fácil de seguir como acreditara nas Confissões (DAMIÃO, 2003, p. 19). Comento a importância desse recuo. Enquanto Agostinho podia confiar que Deus o conhecia e, portanto, que havia uma



verdade estável de si a ser reconhecida, Rousseau descobre que, entregue a si mesmo, o auto-conhecimento se torna incerto, movediço, inesgotável. Sem um olhar divino que fixe a verdade do sujeito, o sujeito não consegue fixá-la sozinho: quanto mais se examina, mais se percebe difícil de apreender.

É justamente por isso, observa Damião seguindo Starobinski, que o problema de Rousseau se desloca do conhecimento de si para o reconhecimento de Jean-Jacques pelos outros (DAMIÃO, 2003, p. 19). Comento a lógica desse deslocamento, que fecha o argumento. Se o sujeito não consegue, sozinho, garantir a verdade de si, ele passa a precisar que os outros a confirmem; o reconhecimento alheio vem ocupar o lugar que, em Agostinho, era ocupado pelo conhecimento divino. Mas há aqui uma diferença cruel: Deus conhecia Agostinho por inteiro e de uma vez; os outros nunca conhecem Rousseau por inteiro nem definitivamente, e podem sempre revogar o reconhecimento concedido. Por isso a busca rousseauiana não termina: ela recomeça a cada leitor, a cada julgamento, a cada suspeita. A confissão que trocou Deus pelo leitor trocou também um repouso definitivo por uma inquietude sem fim.

Esse achado permite enunciar, enfim, a diferença de modo mais rigoroso do que a simples oposição entre crença e descrença. O que separa Agostinho de Rousseau não é que um creia em Deus e o outro não; é que, para um, existe um olhar que conhece o sujeito melhor do que ele se conhece, e para o outro não. Retirado esse olhar, o sujeito herda a tarefa impossível de ser, ao mesmo tempo, aquele que se conhece e aquele que garante esse conhecimento, aquele que se julga e aquele que valida o julgamento. A modernidade, nesse sentido, começa quando o homem assume sozinho um encargo que antes dividia com Deus, e descobre, como Rousseau, que o encargo talvez exceda as suas forças.

7. CONCLUSÃO

O objetivo deste artigo foi mostrar que a identidade de título entre as Confissões de Agostinho e as de Rousseau encobre uma divergência filosófica de fundo, e que essa divergência pode ser localizada com precisão no destinatário do relato. A hipótese defendida foi a de que confessar significa coisas opostas nos dois autores não por causa do que se narra, mas por causa de a quem se narra: Agostinho confessa diante de Deus, e por isso confessar é louvar; Rousseau confessa diante do leitor, e por isso confessar é justificar-se. O percurso das seções permitiu ver essa diferença nascer na própria palavra *confessio*, operar na estrutura da interioridade e manifestar-se no detalhe de dois episódios simetricamente escolhidos.

Não se trata, porém, de um simples resumo, e cabe extrair as consequências que as seções deixam em aberto. A primeira é que a subjetividade moderna, ao herdar de Agostinho o



gesto de voltar-se para dentro, herdou uma forma sem o seu fundamento. Conservou a interioridade e suprimiu a transcendência que a completava. O resultado é um sujeito que continua a procurar dentro de si a verdade, mas já não encontra ali senão a si mesmo, e por isso se vê obrigado a fundar sozinho aquilo que antes recebia. A autonomia que Taylor reconhece em Rousseau é, vista por esse ângulo, tanto uma conquista quanto um encargo: o sujeito ganha-se como origem e perde-se como repouso.

A segunda consequência diz respeito à verdade. Ao passar de Deus ao leitor, o destinatário da confissão levou consigo a garantia da verdade. Onde havia um conhecimento infalível dos corações, passou a haver um pacto sempre revisável entre quem escreve e quem lê. Isso ilumina algo da nossa própria época, em que os relatos de si se multiplicam e a autenticidade se tornou, ao mesmo tempo, valor supremo e problema insolúvel, pois nada garante, de fora, a sinceridade de quem se narra. A pergunta rousseauiana, quem me julgará com justiça se o juiz já não é Deus, permanece a nossa pergunta.

Há ainda uma terceira consequência, talvez a mais sutil, relativa ao destino do próprio eu em cada projeto. Vimos que a confissão agostiniana termina dissolvendo o eu individual: o herói torna-se forasteiro, o eu do décimo livro já não é biográfico, e o autor passa a dirigir-se não a curiosos, mas a companheiros da mesma condição mortal. A confissão rousseauiana faz o inverso: parte da promessa de mostrar um homem único, sem modelo nem imitador, e termina reafirmando essa singularidade contra todos os que a negam. Uma confissão apaga o eu para deixar ver Deus; a outra exalta o eu para que os homens o reconheçam. Comento a consequência disso para a compreensão da modernidade. O sujeito moderno, herdeiro de Rousseau, é aquele que já não quer perder-se no comum, mas afirmar-se como diferença; e essa afirmação, por não ter mais um Deus que a acolha, precisa do reconhecimento incessante dos outros, tornando-se por isso mais livre e mais só ao mesmo tempo.

Para a comunidade acadêmica, o estudo sugere que a história da subjetividade não se conta apenas pela oposição entre fé e razão, mas também, e talvez sobretudo, pela transformação silenciosa dos destinatários a quem o sujeito dirige a sua palavra. Comparar Agostinho e Rousseau nesse ponto é ver, num único plano, o momento em que o Ocidente troca a presença que dispensa provas pelo contrato que as exige. Vale sublinhar que reconhecer essa diferença não obriga a preferir uma das obras à outra: uma e outra são, cada qual a seu modo, monumentos da capacidade humana de olhar-se por dentro. O que a comparação oferece não é um veredito, mas uma clareza: a de que, ao dizermos eu diante de um espelho, estamos sempre, ainda que não o saibamos, escolhendo diante de quem nos confessamos.



Para além do círculo dos estudiosos, resta o convite a uma pergunta que cada leitor pode fazer a si mesmo diante do espelho: quando me examino, procuro repousar em algo maior do que eu, ou procuro apenas convencer os outros de que tenho razão? Entre essas duas atitudes, Agostinho e Rousseau continuam a nos dividir, e é sinal da grandeza de ambos que a escolha, ainda hoje, não seja fácil.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.

DAMIÃO, Carla Milani. **Filosofia e narrativas autobiográficas**: a partir de um projeto de Walter Benjamin. 2003. Tese (Doutorado em Filosofia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

GUIMARÃES, Pedro Henrique Corrêa. **O tempo da Palavra**: um estudo sobre as Confissões de Santo Agostinho (séc. IV). 2014. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

NOVAES, Moacyr. Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 93-121, 2005.

NOVAES, Moacyr. As Confissões como elogio do diálogo. **Discurso**, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 7-29, 2019.

NOVAES, Moacyr. O herói e o forasteiro: narração e metafísica nas Confissões. **Dissertatio**, Pelotas, Volume Suplementar 10, p. 207-228, dez. 2020.

PAIVA, Wilson Alves de. Reflexões sobre a religião em Jean-Jacques Rousseau. **Revista Educação e Fronteiras On-Line**, Dourados, v. 3, n. 9, p. 126-148, maio/ago. 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões**: Livro décimo segundo. Tradução de Rachel de Queiroz e José Benedicto Pinto. São Paulo: Edipro, 2008.



LER ROUSSEAU, PENSAR A EDUCAÇÃO: UMA ABORDAGEM INICIAL SOBRE PESTALOZZI

Fernanda Monteiro⁵⁰

Doutoranda em História Social - UFRJ
fernanda.moonteiro@gmail.com
Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO: Publicado poucos meses após *Do Contrato Social* (1762), *Emílio ou Da educação* compõe o conjunto das célebres obras rousseauianas. Classificada por Rousseau como um tratado de educação, a obra é dividida em cinco livros, nos quais é narrado o processo formativo de um aluno imaginário, homônimo ao título da obra, orientado por seu preceptor desde o nascimento até a fase adulta. Embora faça parte do cânone moderno da pedagogia e até mesmo da psicologia, *Emílio* teve uma recepção inicial marcada por reações dos poderes públicos de Paris e Genebra – cidade natal do filósofo –, que condenaram a obra, em grande medida devido ao caráter polêmico do projeto rousseauiano. Ainda assim, o tratado de Rousseau continuou a circular e foi lido por contemporâneos, entre eles Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827), educador suíço que iniciou suas primeiras práticas educativas em 1774, a partir de suas interpretações do tratado. Desde então até os últimos anos de sua vida, Pestalozzi dedicou-se à reflexão filosófica contínua sobre a educação, pensando seus sentidos e reavaliando seus métodos, apropriando-se de conceitos rousseauianos, como o de liberdade natural, mas resignificando-os a partir das reflexões dos seus experimentos educativos. Este trabalho apresenta os primeiros desdobramentos de uma pesquisa dedicada a investigar a recepção da obra de Rousseau por Pestalozzi. Busca-se mostrar, em caráter inicial, que o pensamento pestalozziano foi constituído por um processo contínuo de reflexão filosófica, no qual conceitos rousseauianos foram apropriados e reelaborados em diálogo com sua prática educativa, evidenciando uma elaboração intelectual própria, e não uma simples assimilação passiva.

Palavras-chave: Rousseau; Emílio ou Da educação; Pestalozzi; História Intelectual.

1. *EMÍLIO OU DA EDUCAÇÃO*: UM TRATADO DE EDUCAÇÃO POLÊMICO

Até 1761, Jean-Jacques Rousseau havia publicado o *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1750), o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), *Julie ou A Nova Heloísa* (1761) e outros escritos que lhe conferiram notoriedade entre os leitores das academias e o público em geral. A construção de sua reputação pública, contudo, não ocorreu conforme suas intenções iniciais, quando o filósofo de Genebra se estabeleceu em Paris em 1742. Sendo um dentre “vários escritores que tentavam se inserir no mundo literário parisiense” (Lilti, 2017, p. 119, tradução nossa), as primeiras publicações de Rousseau,

⁵⁰ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), onde também obteve o título de Mestre em História Social. Graduada em História pela mesma instituição. No momento pesquisa como Johann Heinrich Pestalozzi interpretou a obra *Emílio ou Da educação* (1762), de Rousseau, e apropriou-se da filosofia rousseauiana no desenvolvimento de suas teorias e práticas educativas. Possui interesse nas áreas de História Intelectual, História da Educação, Teoria da História e História da Historiografia.



Dissertação sobre a Música Moderna (1743) e a ópera cômica As Musas Galantes (1745), não foram recebidas com entusiasmo pelo público, e esta última sequer chegou a ser encenada.

Ao longo dos nove anos seguintes, o genebrino exerceu outras ocupações, atuando como secretário da embaixada em Veneza e, posteriormente, da família Dupin, sendo esta última experiência decisiva para os rumos de sua formação intelectual. Durante esse período, Rousseau estreitou laços com Diderot e outros intelectuais do círculo iluminista. Paralelamente, iniciou anotações sobre economia política, história, química e o papel das mulheres na sociedade. Esse interesse provavelmente esteve relacionado ao trabalho como copista de Louise Dupin, autora de Obra sobre as Mulheres, na qual defendia que a desigualdade entre homens e mulheres não decorria de uma lei natural.⁵¹

Foi nesse contexto, mais precisamente em 1749, quando caminhava para visitar Diderot, preso em Vincennes, que Rousseau leu no *Mercure de France* (2018, p. 324) a questão proposta pela Academia de Dijon para o concurso do ano seguinte, a saber: se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para purificar os costumes. A partir desse episódio, Rousseau redigiu o discurso que marcaria sua projeção como filósofo e intelectual. Nele, o genebrino defendeu que o progresso das artes e das ciências não teria contribuído para o aperfeiçoamento moral da humanidade, mas antes para sua corrupção.

Suas teses, frequentemente consideradas paradoxais por seus contemporâneos, tornaram-se um dos traços mais característicos de sua produção. Tais características foram atribuídas por leitores inimigos de Rousseau, como o arcebispo de Paris que acusa-o de possuir um “caráter dedicado aos paradoxos de opiniões e de conduta” (Beaumont, 1762-1763, p. 129, tradução nossa),⁵² e posteriormente apropriadas pelo próprio Rousseau, que passou a mobilizar a ideia do “paradoxo” em defesa de suas proposições filosóficas, sobretudo diante das acusações de incoerência entre sua vida e sua obra.

O prefácio de *Narciso ou o amante de si mesmo* (1753) elucida esse movimento retórico que Rousseau fez após ser “jogado brutalmente no palco público” (Lilti, 2017, p. 119, tradução nossa), quando ganhou o prêmio da Academia de Dijon:

Comecei pelos fatos e mostrei que os costumes degeneraram em todos os povos do mundo à medida que o gosto pelos estudos e pelas letras se difundiu entre eles.

⁵¹ Este livro não foi publicado durante a vida da autora. Para saber mais acerca dos escritos da Madame Dupin, veja: BARBOSA, Barbara Rodrigues. À SOMBRA DA LETRA: MADAME DUPIN, ROUSSEAU E A INVISIBILIDADE DAS VOZES FEMININAS NO SÉCULO XVIII. *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade*. São Luís, v.11, n. 2, jul/dez.2025. p. 30.

⁵² No original: “caractere livré aux paradoxes d’opinions & de conduite” (1762-1763, p. 129). Acesso em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1063574>.



Apliquei-me, portanto, a demonstrar essa ligação necessária. Mostrei que a origem de nossos erros sobre esse ponto reside no fato de confundirmos nossos conhecimentos vãos e ilusórios com a suprema inteligência, que percebe de um só olhar a verdade de todas as coisas. A ciência, considerada de maneira abstrata, merece toda a nossa admiração. Mas a ciência dos homens, isoladamente, não é digna senão de zombaria e desprezo (Rousseau, 1753, p. XIII, tradução nossa).

O genebrino, portanto, sustenta que, embora tenha formulado críticas às artes e ciências no seu *Primeiro Discurso*, ele recorria às artes e às ciências com a intenção de torná-las úteis aos homens. Assim, ao responder às objeções de seus adversários, Rousseau buscava argumentar que as suas críticas não se tratavam de um ataque ou recusa a elas, mas precisamente ao uso que era feito delas, isto é, as consequências morais do seu uso. Essa preocupação passou a ser presente nas obras rousseauianas a partir do *Primeiro Discurso* e permanece até os últimos escritos do genebrino, sendo explorada e apresentada de modo singular em cada escrito.

Em seus primeiros escritos, Rousseau abordou, sob perspectivas e intensidades distintas, a natureza humana, seus processos históricos e a organização da sociedade civil europeia. Em conjunto, essas obras sustentam a tese de que a sociedade de seu tempo era marcada pela corrupção dos costumes, pela desigualdade e pelo afastamento dos homens em relação à sua natureza.

É nesse contexto intelectual que Rousseau publica, em 1762, *Emílio ou Da educação*, poucos meses após a primeira edição de *Do Contrato Social*. Classificada pelo próprio autor como um tratado de educação, a obra é dividida em cinco livros, nos quais se narra o processo formativo de um aluno imaginário, homônimo ao título da obra, orientado por seu preceptor desde o nascimento até a vida adulta, quando se casa com Sofia.

Além de abordar assuntos relacionados à pedagogia, *Emílio* trata de temas antropológicos, morais e políticos, constituindo um dos momentos centrais da reflexão rousseauiana acerca da natureza humana e das possibilidades de formação do homem em sociedade. Nessa mobilização, a escrita rousseauísta é apresentada de maneira híbrida, característica que permitiu compreensões diversas acerca do livro entre estudiosos, ganhando as rubricas de tratado pedagógico, de romance; obra de escrita híbrida, que mescla os dois gêneros; de tratado antropológico; e, até mesmo, de novela de educação (BOTO, 1996) e romance de formação (Bakhtin, 1997).

A proposição de um novo modelo educativo, portanto, não representa uma ruptura em relação aos escritos anteriores do filósofo. Ao contrário, integra um projeto filosófico mais amplo, voltado à compreensão da natureza humana e das condições de preservação de suas disposições originárias no interior da sociedade civil. Desde o *Primeiro Discurso*, Rousseau procurou



compreender os efeitos morais da vida na ordem civil e que as aparências a dominavam, percepção que viria a ser desenvolvida e apresentada nos seus escritos seguintes.

Em *Emílio*, Rousseau apresenta críticas ao sistema educativo existente e propõe um modelo de educação que visa a formação do que ele entende ser um homem livre. Para expor seu projeto, o escritor lança mão de uma “ficção metodológica” (Monzani, 1993), na qual supõe um aluno ideal, Emílio – aluno de nome homônimo ao título do livro –, guiado por um preceptor que mobiliza circunstâncias e experiências cuidadosamente planejadas para ensiná-lo diversas lições e habilidades importantes para a conservação da sua liberdade individual. Com isso, Rousseau, defende um ideal de educação que deve ser o mais natural possível em meio à sociedade civil, isto é, fundamentado em valores que podem ser aprendidos diretamente pela relação do aluno com o seu entorno, sem que sejam prescritos por uma autoridade. Para isso, o genebrino, ao longo de sua narrativa, cria as condições específicas que assegurem o desenvolvimento de suas teses.

Além do enredo romanesco que narra a jornada do educando, a obra reúne críticas ao sistema educativo e à ordem civil existentes, ao mesmo tempo em que propõe um modelo de educação voltado à formação (*formation*) de um homem verdadeiramente livre e cidadão. Nas páginas inaugurais de *Emílio*, mais especificamente no prefácio, Rousseau destaca que a primeira de todas as utilidades é “a arte de formar homens” (2022, p. 4). Essa afirmação é feita ao final de um parágrafo no qual o genebrino apresenta uma das principais intenções de seu tratado de educação: propor uma prática educacional e formativa melhor que a existente.

Rousseau afirma que a educação praticada em seu tempo era má (2022, p. 3) e, embora muitos tivessem se dedicado a escrever acerca dos males da educação e outros a produzir novos projetos educacionais, ninguém havia se atentado para a primeira e mais importante utilidade que é formar *homens*. Para o autor, as propostas educativas até então postas nos debates intelectuais diziam respeito à formação de homens determinados (príncipes, cortesãos, padres, juízes), isto é, homens formados para funções específicas. Ao apontar essa ausência nos escritos pedagógicos de seu tempo, Rousseau procura defender um modelo formativo capaz de preservar, mesmo na ordem civil, determinadas características do *homem natural*, como a capacidade de viver em qualquer lugar e de não depender dos outros.



Diferentemente dos seus contemporâneos e de tratadistas como os célebres Erasmo de Roterdão⁵³ e John Locke,⁵⁴ Rousseau não direcionou o seu tratado para os interessados na educação de grupos sociais específicos, como a aristocracia e a burguesia, e tampouco buscou apresentar um manual de civilidade. Isso porque o genebrino enxergava bons valores na sociedade civil a partir dos quais fosse possível formar homens. A sua tese, ao contrário, é que a ordem civil era marcada por vícios, desigualdades e pelo afastamento da natureza humana. À vista disso, não faria sentido que ele se propusesse a ensinar como viver de acordo com a ordem estabelecida.

Apesar de se afastar dos tratados de educação que objetivavam a conformidade à ordem, o filósofo não propõe uma educação para um “homem isolado” inteiramente do mundo. Pelo contrário, seu intuito é formar um homem para viver bem em sociedade. Emílio é um homem que detém habilidades sociais e civis, porém a sua formação não foi estruturada com o propósito de torná-lo meramente um ser civilizado como era o caso, segundo Rousseau, da educação de muitos indivíduos de sua época.

No mês seguinte à publicação de *Emílio*, o *Contrato Social* foi proibido na França; e o tratado de educação, denunciado na Sorbonne, foi condenado pelo Parlamento de Paris a ser queimado e rasgado, tendo sido expedida uma ordem de prisão contra o autor. Rousseau foge e busca, então, refúgio em seu país de origem, Genebra, porém o Pequeno Conselho genebrino também condena suas duas recentes obras.⁵⁵ O filósofo acaba tendo breve estadia em Yverdon, e, posteriormente, instala-se em uma casa na aldeia Môtiers, componente do principado que pertencia ao rei Frederico da Prússia, onde permaneceu até 1765.

Nessa época, Rousseau redige a *Carta a Christophe de Beaumont*, resposta dada à pastoral emitida pelo arcebispo de Paris contra *Emílio* em agosto de 1762, sobretudo ao Livro IV da obra no qual o genebrino defende a tolerância religiosa e uma ideia de *religião natural*. Ainda exilado, o filósofo escreveu as *Cartas Escritas da Montanha* (1764), nas quais tratou de

⁵³ Autor do *De civilitate morum puerilium* (1530), manual de práticas comportamentais destinado a Henrique de Borgonha, filho de Adolfo, príncipe de Veere. Geralmente é traduzido como “Sobre a civilidade nas crianças”, “A civilidade infantil” ou “Da civilidade em crianças”.

⁵⁴ Autor de *Alguns Pensamentos Sobre a Educação* (1693), fruto das reflexões do filósofo após ter escrito uma série de instruções acerca da educação de crianças, endereçada à família Clarke. Em seu tratado, Locke apresenta considerações acerca de como instruir e formar um *gentleman*. A obra obteve boa recepção e foi amplamente circulada, recebendo traduções em francês, alemão, italiano, holandês e sueco.

⁵⁵ “Em 19 de junho de 1762, Jean-Robert Tronchin, o Procurador Geral, pronunciou a condenação estabelecida pelo Pequeno Conselho condenando o Emílio e o Contrato Social, ‘a serem lacerados e queimados pelo executor da alta justiça, na porta do Hotel Ville’, como temerários, escândalos, ímpios, tentando à destruição da religião cristã e de todos os governos. Ao mesmo tempo, decretava que, caso Rousseau viesse ‘a cidade ou às terras da Senhoria, deveria ser detido, para ser em seguida pronunciado sobre a sua pessoa aquilo que lhe era atribuído’” (Pissarra, 2006, p. 45).



responder às acusações do Procurador Geral de Genebra – Jean Robert Tronchin – e também do pastor Jacob Vernes, retomando as principais questões presentes no *Do Contrato Social* e no *Emílio* que foram problematizadas por essas autoridades, a saber: a política e à religião (Tomaz, 2014, p. 10).

As primeiras polêmicas geradas em torno do *Emílio* decorreram, portanto, de uma parte específica do tratado rousseauiano na qual o autor defende que não seja feita qualquer menção a Deus às crianças porque elas não possuem artifícios suficientes para realizarem abstrações – processo que só é realizado quando o homem atinge o estágio de uso da razão. E mesmo assim, segundo Rousseau, essa faculdade é também desenvolvida historicamente, pois não é incomum o politeísmo ser a “primeira religião, a idolatria, o seu primeiro culto” entre os homens até que eles pudessem chegar a causa primeira – isto é, Deus:

Só puderam reconhecer um Deus único quando, generalizando mais e mais suas ideias, chegaram a poder remontar a uma causa primeira, a reunir o sistema total dos seres em uma única ideia, e a dar um sentido à palavra *substância*, que é no fundo a maior das abstrações. Toda criança que crê em Deus é, portanto, necessariamente idólatra, ou ao menos antropomorfa: e a partir do momento em que a imaginação tenha visto Deus, é bem raro que o entendimento o conceba (Rousseau, 2022, p. 314, grifo do autor).

Nesse sentido, por não serem capazes de realizar abstrações, as crianças dificilmente são capazes de compreender a ideia da existência de Deus e qualquer entendimento que tenham acerca do divino não decorre de uma concepção autêntica, mas de uma imposição externa. Junto a isso, no mesmo livro, o preceptor de Emílio aconselha-o a não tomar precocemente partido de nenhuma das três religiões expressivas na Europa,⁵⁶ fundamentando sua fé na *religião natural*, uma vez que esta tem em si os pilares necessários para que o homem viva bem. A recomendação feita pelo preceptor é seguida da afirmação de que:

[...] os *verdadeiros deveres* da religião são *independentes* das instituições dos homens, que um coração justo é o verdadeiro templo da Divindade; que, em qualquer país e em qualquer seita, amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo é o sumário da lei; que não há religião que dispense dos deveres da moral, e que só estes são realmente *essenciais*; que o culto interior é o primeiro desses deveres, e que sem a fé não existe nenhuma verdadeira virtude (Rousseau, 2022, p. 390-391, grifo do autor).

Assim, torna-se compreensível como as instituições religiosas e governamentais tomaram a educação religiosa prescrita por Rousseau como perigo e ameaça às ordens estabelecidas,

⁵⁶ Emílio deve, portanto, viver inicialmente somente a religião natural, enquanto analisa racionalmente qual partido mais lhe apraz. Ainda assim, quando essa escolha for feita, ela não poderá sobrepor-se à primeira, que é natural.



seja em Paris ou em Genebra. As primeiras recepções institucionais a *Emílio ou Da educação* contribuíram para a propagação do tratado e do autor ainda no século XVIII, ainda que Rousseau tenha se distanciado cada vez mais dos círculos sociais até a sua morte em 1778.

Paradoxalmente, foi justamente no momento em que a obra sofreu maior repressão institucional que alcançou sua maior ressonância, especialmente fora da França. Como destacou Lilti, ao recusar estratégias de prudência e dissimulação e assumir publicamente a autoria tanto de *Emílio* quanto do *Contrato Social*, Rousseau transformou a perseguição em elemento constitutivo de sua posição de autor: a exposição ao risco passou a funcionar como garantia de verdade (Lilti, 2019, p. 363) e autenticidade. A repressão, portanto, não silenciou as proposições educativas do genebrino e suas críticas a determinadas práticas pedagógicas em voga; ao contrário, confirmou seu diagnóstico acerca das instituições de ensino e ampliou a recepção de uma pedagogia apresentada como alternativa moral e formativa à ordem social vigente.

Em pouco tempo, *Emílio* passou a influenciar debates e experiências educativas em diferentes países, atribuindo à infância um estatuto inédito ao valorizá-la como etapa específica e fundamental do processo formativo do homem. A esse respeito, Maria Aranha (2006) observa que, em um contexto no qual a educação visava formar o indivíduo para Deus ou para a vida social, Rousseau defendia uma educação voltada ao próprio sujeito, à busca de sua verdadeira natureza e ao tornar-se homem.

O projeto educativo rousseauiano, frequentemente caracterizado como uma pedagogia naturalista, segundo a autora, preconiza uma formação afastada do artificialismo das convenções sociais, orientada pela espontaneidade e pela autonomia do indivíduo (Aranha, 2006, p. 209). A obra tornou-se referência para figuras como Johann Heinrich Pestalozzi, que procurou articular o ideal rousseauiano de liberdade natural com a disciplina interior e os princípios necessários à vida em sociedade – como a obediência.

2. JOHANN PESTALOZZI: DE LEITOR A EDUCADOR

Nascido em Zurique, em uma família de tradição protestante, Johann Heinrich Pestalozzi foi um educador suíço que alcançou notoriedade ainda em vida pelos experimentos pedagógicos desenvolvidos em seu país natal, voltados sobretudo para crianças pobres, órfãs e pequenos infratores. Essa atuação lhe rendeu os títulos de “pai da psicologia moderna” e “pai dos homens pobres” (Söetard, 2010, p. 11). Em razão de sua defesa de uma pedagogia crítica às práticas educativas vigentes – que buscava conciliar a formação da liberdade autônoma com a inserção social e profissional do sujeito por meio do trabalho em atividades como fiação e



tecelagem, em um contexto de expansão da sociedade industrial —, Pestalozzi foi posteriormente caracterizado por parte da historiografia como um “educador industrial”.

Pestalozzi também foi descrito como “sobretudo um apaixonado homem de ação” (Søetard, 2010), uma vez que privilegiou a experimentação pedagógica e a reflexão produzida a partir dela. Ao longo do século XIX, tornou-se uma importante referência para aqueles que buscavam “introduzir reformas educacionais mais próximas da experiência infantil”, “justificar a adoção de objetos comuns como materiais didáticos” e “fundamentar a formação de professores em um conjunto de saberes específicos: o desenvolvimento infantil, o conteúdo a ser ensinado e os meios para a condução do ensino” (Valdemarin, 2023, p. 13).

Sua primeira experiência como educador teve início em Neuhof, em 1774, onde se estabeleceu para administrar a propriedade da família e fundou uma instituição destinada ao acolhimento e à educação de crianças órfãs, de ambos os sexos, em situação de pobreza. Durante cerca de seis anos, desenvolveu um projeto pedagógico no qual procurou unir o ensino formal a atividades industriais e agrícolas, ensinando às crianças as primeiras letras, aritmética e princípios de formação moral.

Na fazenda, transformada em uma casa para crianças pobres, Pestalozzi instalou uma fiação de algodão que se somava às atividades de tecelagem e tinturaria. Enquanto aprendiam a ler, escrever e contar, os alunos eram iniciados no trabalho doméstico e aprendiam a integrar as práticas agrícolas às manufaturas. O objetivo do educador suíço era prepará-los para uma vida em que pudessem superar a pobreza por meio de seus saberes e, especialmente, pelo conhecimento industrial, cuja importância crescia diante das transformações econômicas vivenciadas pela Europa.

Contudo, o primeiro experimento pedagógico de Pestalozzi sobreviveu somente até 1780, tendo ele que encerrar a sua comunidade-escola (Bontempi Jr, 2019, p. 73):

O ideal de sua formação [*Bildung*] compreendia a agricultura, a manufatura e o comércio. Eu estava, nesses três domínios, cheio de grandes ideias e seguro daquilo que concernia ao essencial deste plano e, ainda hoje, não reconheço nenhum erro em seus fundamentos. Contudo, também é bem verdade que me faltavam nesses três domínios aptidões para o detalhe e uma alma capaz de se ligar solidamente às pequenas coisas: também não era rico o suficiente e era muito desamparado para ter sob minhas ordens pessoais suficiente para suprir o que me faltava. Meu plano falhou (Pestalozzi, 2023, p. 63).

Apesar de reconhecer o fracasso da experiência e dirigir severas críticas à própria atuação — exercício de autorreflexão que permaneceria presente ao longo de toda a sua trajetória intelectual —, Pestalozzi não abandonou os princípios que orientavam seu projeto educativo. Pelo contrário, reafirmou sua convicção de que seus fundamentos permaneciam corretos, entre



eles o naturalismo romântico presente no *Emílio*, de Rousseau (Downs, 1975, p. 12, tradução nossa):

Mas eu havia aprendido, com os incomensuráveis esforços feitos nessa tentativa, uma verdade incomensurável, e minha convicção sobre a justeza de meu plano não foi nunca maior do que quando ele naufragava. Também meu coração, sempre inabalável, batia pelo mesmo objetivo, e então, na miséria, eu aprendia a conhecer a miséria do povo e suas causas, mais profundamente e como nenhum felizardo jamais conheceu (Pestalozzi, 2023, p. 63).

Foi justamente a partir dessas primeiras experiências – inclusive da educação de seu próprio filho, Jean-Jacques (em alemão, Hans Jakob) – que Pestalozzi passou a refletir sobre a possibilidade de conciliar o ideal rousseauiano de liberdade natural com a disciplina interior e os princípios que julgava indispensáveis à vida em sociedade, como a obediência. Nesse sentido, ao afirmar, em 1774, que pretendia “reunir novamente o que Rousseau separou”,⁵⁷ o educador suíço buscava harmonizar “a liberdade e a obrigação, o desejo natural e a lei que todos querem para todos” (Söetard, 2010, p. 15).

Um ano após a publicação de *Emílio*, Pestalozzi iniciou seus estudos universitários no *Collegium Carolinum*, entrando em contato com ideias iluministas que circulavam pela região de Zurique e convivendo com figuras que influenciariam profundamente suas escolhas intelectuais futuras. Entre elas, destaca-se o professor Jakob Bodmer, docente de história, que defendia uma concepção de pátria fundamentada nas características naturais dos povos e em ideais morais elevados.

Inserido nesse ambiente intelectual, Pestalozzi aproximou-se do pensamento político e pedagógico de Rousseau, especialmente por meio de seus escritos sobre política e educação. Também passou a integrar o grupo dos “Patriotas”, que defendia a renovação moral da sociedade de Zurique como caminho para sua transformação política e social. A esse respeito, Andrea Potestio ressalta que:

[...] os princípios políticos e educativos de Rousseau ganharam força entre os jovens intelectuais de Zurique, que os acolheram com entusiasmo. Entre eles estava Johann Heinrich Füssli, figura proeminente entre os “Patriotas”, que chegou a publicar em Londres a obra *Remarks on the writings and conduct of J.-J. Rousseau*, na qual destacava os méritos pedagógicos de Rousseau e a relevância de seu pensamento político para as novas gerações (Potestio, 2018, p. 165, grifo do autor, tradução nossa).

Esse ambiente intelectual foi decisivo para a maneira como o jovem Pestalozzi conheceu, interpretou e incorporou o pensamento de Rousseau durante seus anos de formação. Em *O*

⁵⁷ No original: “Wir müssen verbinden, was Rousseau getrennt.” Em *Tagebuch über die Erziehung seines Sohnes* [Diário sobre a educação do seu filho].



Canto do Cisne (1826), o próprio educador recorda esse período como um momento fundamental para a elaboração de suas primeiras concepções pedagógicas:

Desde a publicação de seu *Emílio*, meu espírito sonhador, longe de ser prático, foi conquistado com entusiasmo por esse livro igualmente sonhador e também desprovido de senso prático. Comparei a educação que recebi em casa por minha mãe, assim como na escola, com aquilo que Rousseau exigia para a educação de seu Emílio. O ensino doméstico, assim como o público — em todo o mundo e em todas as classes sociais — me parecia, sem dúvida, uma figura deformada que, nas elevadas ideias de Rousseau, podia e devia encontrar um remédio universal para a miséria da condição lamentável atual (Pestalozzi, 1826, *apud* POTESTIO, 2018, p. 165, tradução nossa).

Assim, fica evidente que Pestalozzi via nas ideias de Rousseau possibilidades concretas para a renovação da educação, ainda que *Emílio* não oferecesse propriamente um método de ensino ou instruções para sua aplicação prática. Aos olhos do educador suíço, Rousseau, “tomado por completo pela natureza toda-poderosa”, havia sentido “melhor que ninguém o quanto seus contemporâneos estavam distantes do que há de enérgico e ativo tanto na vida física quanto na vida intelectual”. Por isso, fora capaz de romper com vigor “as correntes do espírito, devolvendo a criança a si mesma, e a educação à criança e à natureza humana” (Pestalozzi, 1826, p. 96–97, tradução nossa).

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste trabalho foi apresentar os desdobramentos iniciais de uma pesquisa dedicada a investigar a recepção de *Emílio ou Da educação* no contexto europeu do século XVIII, tomando como objeto privilegiado a leitura realizada por Pestalozzi. Procurou-se demonstrar que a aproximação do educador suíço com a obra de Rousseau não resultou em uma adesão irrestrita ao projeto educativo rousseauiano. Ao contrário, foi justamente a partir das dificuldades encontradas na tentativa de colocá-lo em prática que Pestalozzi passou a desenvolver uma reflexão pedagógica própria, progressivamente orientada pelas exigências de sua experiência educativa.

Nesse processo, o educador apropriou-se de conceitos e princípios presentes em *Emílio* — como a bondade natural do homem, a centralidade da experiência no processo formativo e o respeito ao desenvolvimento da criança —, reinterpretando-os à luz dos desafios concretos enfrentados em suas instituições. Embora preservasse aspectos fundamentais do pensamento de Rousseau, Pestalozzi reformulou-os ao defender uma pedagogia voltada não apenas para a formação moral e para a liberdade, mas também para a integração social e profissional dos educandos. Sua trajetória evidencia, portanto, que a recepção de *Emílio* constituiu um processo ativo de apropriação, reelaboração e produção intelectual, no qual a experiência prática



desempenhou papel decisivo na transformação das ideias rousseauianas e na formulação de um projeto pedagógico autônomo.

A análise inicial da recepção de *Emílio* por Pestalozzi permite, portanto, compreender que a circulação do pensamento rousseauiano não se deu por simples reprodução de seus princípios. Ao serem confrontadas com a prática educativa, as proposições de Rousseau foram reinterpretadas, adaptadas e ressignificadas, dando origem a um projeto pedagógico próprio. A trajetória de Pestalozzi evidencia, assim, que a recepção de uma obra constitui um processo histórico de apropriação, crítica e produção intelectual, no qual o leitor não apenas interpreta um texto, mas também lhe atribui novos sentidos à luz de seus próprios problemas e experiências.

REFERÊNCIAS

ARANHA, Maria L. de A. **Filosofia da educação**. 3 ed. São Paulo, SP: Moderna, 2006.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. 2. ed. Tradução a partir do francês Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BARBOSA, Barbara Rodrigues. À SOMBRA DA LETRA: MADAME DUPIN, ROUSSEAU E A INVISIBILIDADE DAS VOZES FEMININAS NO SÉCULO XVIII. **Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade**. São Luís, v.11, n. 2, jul/dez.2025. p. 26-36.

BEAUMONT, Cristophe de. Carta Pastoral de sua Graça o Arcebispo de Paris. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. Mandement de Monseigneur l'archevêque de Paris. In: **Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris**. Amsterdam: M. M. Rey, 1762-1763. Disponível em: <<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb38950290d>>. Acesso em: 27 ago. 2025.

BONTEMPI JR, Bruno. O pedagogo prático e seu método em perene construção: JH Pestalozzi (1746-1827). In: BOTO, C., ed. **Clássicos do pensamento pedagógico: olhares entrecruzados** [online]. Uberlândia: EDUFU, 2019, pp. 71-87. História, Pensamento, Educação collection. Novas Investigações series, vol. 9. Disponível em: <https://doi.org/10.14393/edufu-978-85-7078-472-8>.

BOTO, Carlota. **A escola do homem novo—entre o iluminismo e a Revolução Francesa**. São Paulo: EDUNESP, 1996.

DOWNS, Robert Bingham. **Heinrich Pestalozzi, father of modern pedagogy**. Boston: Twayne/GK Hall, 1975.

MONZANI, L. R. Introdução In: CONDILLAC, E. de. **Tratado das sensações**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.



MONROE, Paul. **A brief course on the history of education**. New York: MacMillan. 1912

PESTALOZZI, Johann Heinrich. **Como Gertrudes ensina suas crianças**. Tradução de Cauê Polla. Editora Unesp, 2023.

PESTALOZZI, Johann Heinrich. **Méthode théorique et pratique de Pestalozzi, pour l'éducation et l'instruction élémentaires**. Paris: Lassime, 1826. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bd6t5374873d>.

PISSARRA, Maria Constança Peres. **A República Genebrina**. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques; Cartas escritas da montanha. Trad. de Maria das Graças de Souza e Maria Constança Peres Pissarra. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006, p. 11-67.

POTESTIO, Andrea. La présence de Rousseau dans la réflexion éducative de Pestalozzi. **Le Télémaque**, n. 54, v. 2, p. 163-174, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/tele.054.0163>.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas Escritas da Montanha**. Trad. Maria C. P. Pissarra; Maria das Graças de Souza. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As confissões**. Tradução de Wilson Lousada. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1712-1778. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens** / J.-J. Rousseau: tradução Maria Ermantina Galvão: cronologia e introdução Jacques Roger. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999. – (Clássicos)

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou Da educação**. Tradução de Thomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unifesp, 2022.

SÖETARD, Michel. **Jean-Jacques Rousseau**. Trad. Verone Lane Rodrigues de oliveira. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

_____. **Johann Pestalozzi**. Trad. Martha Aparecida Santana Marcondes, Pedro Marcondes e Ciriello Mazzetto. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 2010. (Coleção Educadores).

TOMAZ, Loyana Christian de Lima. **O caso Rousseau: aspectos da condenação de Rousseau em Genebra**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2014, p. 10.

VALDEMARIN, Vera Teresa. Johann Heinrich Pestalozzi, pensador da moderna pedagogia. In: PESTALOZZI, Johann Heinrich. **Como Gertrudes ensina suas crianças**. Editora Unesp, 2023.



Eixo 5 - Diálogos de outros autores com Kant



A FORMAÇÃO MORAL NA BNCC E AS APROXIMAÇÕES DA ÉTICA KANTIANA

José Augusto Borges Vaz⁵⁸

Mestrando em Filosofia – UFMA

jab.vaz@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Helder Machado Passos

Doutor em Filosofia – USP

helder.passos@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: Este trabalho tem como objetivo analisar as aproximações entre os fundamentos da ética kantiana e os princípios orientadores da BNCC, identificando de que maneira a filosofia moral de Kant pode contribuir para a compreensão da formação ética proposta pelo documento normativo da educação brasileira. Especificamente, busca-se compreender os conceitos centrais da ética kantiana; examinar os princípios éticos presentes na BNCC, com ênfase nas Competências Gerais; e discutir as contribuições dessa aproximação para o ensino de Filosofia e para a formação moral dos estudantes do Ensino Médio. A pesquisa caracteriza-se como qualitativa, de natureza básica e com objetivos exploratórios e descritivos, desenvolvida por meio de pesquisa bibliográfica e documental. O referencial teórico fundamenta-se, principalmente, nas obras de Immanuel Kant, especialmente *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*, articuladas às discussões de estudiosos da filosofia moral e da educação, bem como à análise da Base Nacional Comum Curricular e de documentos oficiais relacionados ao ensino de Filosofia na educação básica. A análise dos dados será conduzida mediante abordagem hermenêutica e interpretativa, buscando identificar convergências conceituais entre os princípios kantianos e os fundamentos éticos presentes na BNCC. Os resultados da investigação indicam que, embora a BNCC não se vincule expressamente à filosofia kantiana, seus princípios apresentam significativa convergência com a concepção de autonomia moral, responsabilidade, respeito à dignidade humana e exercício consciente da cidadania defendida por Kant. Conclui-se que a ética kantiana constitui um importante referencial filosófico para compreender e fortalecer a formação ética proposta pela BNCC, oferecendo fundamentos consistentes para o desenvolvimento da autonomia, da reflexão crítica e da responsabilidade moral dos estudantes.

Palavras-chave: Ética Kantiana; Base Nacional Comum Curricular; Formação Moral.

1. INTRODUÇÃO

A promulgação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) em 2018 representou um marco na história da educação brasileira ao estabelecer, pela primeira vez, um documento normativo que define o conjunto de aprendizagens essenciais que todos os estudantes devem desenvolver ao longo da Educação Básica. Para além das competências cognitivas e técnicas, a BNCC coloca em destaque a formação integral do aluno, abarcando as dimensões intelectual, física, socioemocional e ética. Nesse contexto, a formação moral, entendida como o desenvolvimento da autonomia, da responsabilidade e do respeito ao outro, emerge como um dos pilares centrais do documento, que busca superar uma educação meramente conteudista para promover

⁵⁸ Artigo apresentado II Seminário de pesquisa dos GEPIs Rousseau – Kant UFMA; em 2026.



o florescimento de sujeitos capazes de agir no mundo com consciência crítica e compromisso ético.

Paralelamente, a filosofia, com sua tradição milenar de questionamento sobre o agir humano, oferece um arsenal teórico fundamental para pensar e fundamentar essa formação ética. Entre as diversas correntes filosóficas, a ética de Immanuel Kant (1724-1804) destaca-se por sua rigorosa defesa da autonomia da vontade e da dignidade da pessoa humana como princípios inegociáveis para a ação moral. Para Kant, o cerne da moralidade reside na capacidade do sujeito de agir por dever, guiado por leis que ele mesmo se impõe, mas que são universalizáveis, ou seja, válidas para todos os seres racionais, estabelecendo assim uma ética que prescinde de elementos empíricos e se fundamenta exclusivamente na razão prática.

Diante desse cenário, surge a seguinte questão-problema: em que medida os fundamentos da ética kantiana dialogam com os princípios orientadores da BNCC? E como a filosofia moral de Kant pode contribuir para uma compreensão mais profunda e uma implementação mais eficaz da proposta de formação ética contida no documento? Esses questionamentos norteiam a presente investigação, que parte da hipótese de que, embora não haja uma filiação explícita, existe uma convergência conceitual significativa entre o projeto iluminista kantiano e as diretrizes da BNCC para a formação moral dos estudantes brasileiros.

O presente artigo, é uma pesquisa, tem como objetivo geral analisar as aproximações entre a ética kantiana e a BNCC, identificando de que maneira a filosofia moral de Kant pode contribuir para a compreensão da formação ética proposta pelo documento normativo. De forma específica, busca-se: primeiramente, compreender os conceitos centrais da ética kantiana, como vontade autônoma, imperativo categórico, dignidade e respeito; em segundo lugar, examinar os princípios éticos presentes na BNCC, com ênfase nas Competências Gerais da Educação Básica e nas orientações para o Ensino de Filosofia; e, por fim, discutir as contribuições dessa aproximação para o Ensino de Filosofia e para a formação moral dos estudantes do Ensino Médio, propondo reflexões sobre como a teoria pode ser transposta para a prática pedagógica.

A pesquisa justifica-se pela necessidade de fornecer à comunidade educacional, especialmente aos professores de Filosofia, subsídios teórico-práticos para a implementação da BNCC, demonstrando que a filosofia, longe de ser um saber abstrato e desconectado da realidade, é um instrumento vivo e essencial para a construção de uma sociedade mais justa, autônoma e eticamente fundamentada. Além disso, a investigação busca preencher uma lacuna nos estudos acadêmicos que relacionam diretamente a filosofia moral kantiana com as políticas educacionais contemporâneas no Brasil, oferecendo um referencial teórico robusto para a prática docente no campo da formação ética.



2. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A fundamentação teórica deste trabalho estrutura-se em dois eixos complementares. O primeiro eixo dedica-se à exposição e análise da filosofia moral de Immanuel Kant, percorrendo seus conceitos fundamentais e a arquitetura de seu pensamento ético. O segundo eixo volta-se para a análise da Base Nacional Comum Curricular, examinando seus princípios éticos subjacentes, com especial atenção às Competências Gerais e ao papel atribuído ao Ensino de Filosofia na formação dos estudantes do Ensino Médio. Essa dupla abordagem permitirá, posteriormente, estabelecer as convergências e os diálogos possíveis entre ambas as perspectivas.

2.1 A Filosofia Moral Kantiana: Autonomia, Dever e Dignidade

A ética de Immanuel Kant, exposta principalmente em suas obras *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e *Crítica da Razão Prática* (1788), representa uma ruptura paradigmática com as éticas tradicionais que fundamentavam a moral em elementos exteriores ao sujeito, como a busca pela felicidade, a utilidade social, a vontade divina ou os sentimentos morais. Para Kant, toda tentativa de fundamentar a moral em algo empírico ou contingente está fadada ao fracasso, pois a moralidade, para ser verdadeiramente tal, deve possuir validade universal e necessária, ou seja, deve valer para todo ser racional em qualquer tempo e lugar. A única instância capaz de fornecer tal fundamento é a razão prática pura, que opera independentemente da experiência.

O ponto de partida da ética kantiana é a boa vontade, a única coisa que pode ser considerada boa sem restrições, independentemente dos resultados que produza ou das consequências que acarrete. Diferentemente de qualidades como inteligência, coragem ou riqueza, que podem ser usadas para o mal, a boa vontade é boa em si mesma, brilhando como uma joia por sua própria luz. Uma ação para ser moralmente boa não basta que esteja de acordo com o dever, como quando um comerciante trata bem seus clientes para fidelizá-los; é necessário que seja realizada por dever, ou seja, que tenha como motivo único o respeito à lei moral, e não inclinações, simpatias, medo de punições ou esperança de recompensas. Kant afirma que "é impossível pensar no mundo, ou mesmo fora dele, algo que possa ser tido como bom sem limitação, a não ser unicamente uma boa vontade" (KANT, 2007, p. 15).

Daí decorre o conceito central do imperativo categórico, a lei moral suprema que serve como critério para avaliar a moralidade de uma ação. Kant distingue dois tipos de imperativos: os hipotéticos, que são regras da habilidade e que mandam agir como meio para alcançar um fim desejado (por exemplo, "se queres ser aprovado, deves estudar"), e o categórico, que ordena incondicionalmente, sem referência a qualquer outro fim que não seja a própria moralidade. O



imperativo categórico é a fórmula que expressa a obrigação moral e que se impõe a todo ser racional. Kant formula esse imperativo de diferentes maneiras, sendo as mais conhecidas e complementares:

A primeira é a Fórmula da Lei Universal, que estabelece: "Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal" (KANT, 2007, p. 59). Isso significa que, antes de agir, o sujeito deve se perguntar se a máxima (princípio subjetivo) de sua ação poderia ser elevada a uma lei válida para todos, sem contradição. Se uma máxima, como "mentir para obter vantagem", não pode ser universalizada sem entrar em contradição consigo mesma (pois se todos mentissem, a própria instituição da promessa deixaria de existir), então ela é imoral. Este procedimento garante a universalidade e a imparcialidade da ação moral, colocando o sujeito na posição de legislador racional.

A segunda é a Fórmula da Humanidade (ou Fim em Si Mesmo), que prescreve: "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio" (KANT, 2007, p. 69). Esta formulação complementa a primeira ao introduzir o elemento da dignidade. Ao tratar o outro nunca como mero meio para a realização de seus próprios interesses, mas sempre como um fim em si mesmo, Kant eleva a pessoa humana a um valor absoluto e incomparável. Isso implica, por exemplo, que não podemos usar o outro para obter vantagens ilícitas, mas também que não podemos nos usar como meros meios, como no caso do suicídio ou da automutilação. A dignidade, nesse sentido, é aquilo que possui valor intrínseco e não admite equivalência com qualquer outra coisa, sendo o fundamento do respeito que devemos a nós mesmos e aos outros.

Por fim, a ética kantiana culmina no conceito de autonomia da vontade, que é a chave de abóbada de todo o sistema moral. O sujeito moral não é um mero executor de leis externas, mas um legislador universal, um "rei no reino dos fins". Ele é autônomo quando age segundo uma lei que ele mesmo se dá, mas que, por ser racional, é válida para todos os demais seres racionais. Essa autonomia é a condição de possibilidade da liberdade e da própria dignidade humana, pois sem a capacidade de se autodeterminar racionalmente, o homem seria apenas um brinquedo das causas naturais ou dos impulsos sensíveis. A heteronomia, por sua vez, é o estado em que a vontade é determinada por algo exterior a si mesma, como a natureza, a sociedade ou os desejos, o que, para Kant, é incompatível com a verdadeira moralidade. A autonomia é, portanto, tanto o princípio da moralidade quanto a finalidade última da educação moral, que deve formar sujeitos capazes de pensar e agir por si mesmos.

2.2 Os Princípios Éticos na BNCC: Competências Gerais e a Formação Integral



A Base Nacional Comum Curricular (BRASIL, 2018), ao definir as dez Competências Gerais da Educação Básica, estabelece um norte claro e abrangente para a formação dos estudantes, que vai muito além do simples acúmulo de informações ou do domínio de conteúdos disciplinares. O documento propõe uma educação que desenvolva competências cognitivas, sociais e emocionais, preparando o indivíduo não apenas para o mundo do trabalho, mas para a vida em sua plenitude, para o exercício consciente da cidadania e para a construção de uma sociedade mais democrática, justa e inclusiva. A BNCC se alinha, assim, ao paradigma da educação integral, que reconhece o estudante em sua multidimensionalidade e busca promover seu desenvolvimento pleno.

Para compreender a centralidade da ética nesse projeto formativo, é imperativo analisar a totalidade das competências propostas, pois elas, em seu conjunto, delineiam o perfil do egresso da Educação Básica, cuja formação é indissociável de uma base ética sólida. O documento não trata a ética como um conteúdo isolado, mas como um fio condutor que perpassa todas as dimensões do aprendizado, desde a aquisição de conhecimentos até o desenvolvimento de atitudes e valores. Cada uma das dez competências, embora possua um foco específico, dialoga com a formação ética, reforçando a necessidade de uma educação que forme cidadãos autônomos, críticos e responsáveis. A análise detida de cada competência revela como a BNCC concebe a formação ética como um processo multidimensional:

A **Competência 1** estabelece que o estudante deve "Valorizar e utilizar os conhecimentos historicamente construídos sobre o mundo físico, social, cultural e digital para entender e explicar a realidade, continuar aprendendo e colaborar para a construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva" (BRASIL, 2018, p. 9). Esta competência estabelece a base para a ação ética, pois só é possível agir eticamente sobre a realidade se houver um conhecimento aprofundado dela. O saber não é um fim em si mesmo, mas uma ferramenta para a transformação social, o que exige um compromisso com a verdade e com a justiça.

A **Competência 2**, por sua vez, versa sobre o exercício da curiosidade intelectual e o recurso à abordagem própria das ciências para "investigar causas, elaborar e testar hipóteses, formular e resolver problemas e criar soluções (inclusive tecnológicas) com base nos conhecimentos das diferentes áreas" (BRASIL, 2018, p. 9). Embora esta competência pareça mais voltada para o âmbito cognitivo e investigativo, ela está intrinsecamente ligada ao exercício da razão, condição *sine qua non* para o juízo moral em Kant, pois sem razão não há possibilidade de autonomia ou de submissão à lei moral que exige reflexão e universalização.

A **Competência 3** prescreve que o estudante deve "Valorizar e fruir as diversas manifestações artísticas e culturais, das locais às mundiais, e também participar de práticas



diversificadas da produção artístico-cultural" (BRASIL, 2018, p. 9). O respeito à diversidade cultural é um pilar da ética contemporânea. Esta competência incentiva o aluno a se colocar no lugar do outro e a compreender que diferentes culturas possuem diferentes sistemas morais, promovendo a empatia e o combate a preconceitos, valores essenciais para a formação de uma cidadania democrática.

A **Competência 4** enfatiza a comunicação, afirmando que o estudante deve "Utilizar diferentes linguagens [...] para se expressar e partilhar informações, experiências, ideias e sentimentos em diferentes contextos e produzir sentidos que levem ao entendimento mútuo" (BRASIL, 2018, p. 9). A comunicação é a base do diálogo, que, para Freire (1996), é condição fundamental para a produção do conhecimento e para a construção de relações humanas justas. A capacidade de argumentar e de ouvir o outro é essencial para a resolução de conflitos e para o exercício da cidadania.

A **Competência 5** aborda a cultura digital, determinando que o estudante deve "Compreender, utilizar e criar tecnologias digitais de informação e comunicação de forma crítica, significativa, reflexiva e ética nas diversas práticas sociais" (BRASIL, 2018, p. 9). Em um mundo marcado pela desinformação, esta competência é crucial para a formação ética. Ela exige do estudante um posicionamento crítico e responsável no uso das tecnologias, o que implica, por exemplo, a reflexão sobre a veracidade das informações e o respeito à privacidade e à imagem do outro.

A **Competência 6** estabelece que o estudante deve "Valorizar a diversidade de saberes e vivências culturais e apropriar-se de conhecimentos e experiências que lhe possibilitem entender as relações próprias do mundo do trabalho e fazer escolhas alinhadas ao exercício da cidadania e ao seu projeto de vida, com liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade" (BRASIL, 2018, p. 9). Nesta competência, os termos autonomia, responsabilidade e cidadania são centrais e ecoam diretamente a filosofia moral kantiana, pois remetem à ideia de um sujeito que se governa por si mesmo (autonomia), que responde por seus atos (responsabilidade) e que participa ativamente da vida política e social (cidadania). A menção ao "projeto de vida" também dialoga com a ideia kantiana de que o sujeito moral deve agir segundo máximas que possa querer como leis universais, o que implica uma reflexão contínua sobre o sentido de sua própria existência e de suas escolhas.

A **Competência 7** prescreve que o estudante deve "Argumentar com base em fatos, dados e informações confiáveis, para formular, negociar e defender ideias, pontos de vista e decisões comuns que respeitem e promovam os direitos humanos, a consciência socioambiental e o consumo responsável em âmbito local, regional e global" (BRASIL, 2018, p. 9). Esta



competência é a materialização da ética no espaço público. Ela exige que o estudante justifique racionalmente suas posições, o que está em perfeita sintonia com a ética kantiana do dever e com a defesa de uma cidadania ativa, baseada no diálogo e na argumentação.

A **Competência 8** aborda o autoconhecimento, afirmando que o estudante deve "Conhecer-se, apreciar-se e cuidar de sua saúde física e emocional, compreendendo-se na diversidade humana e reconhecendo suas emoções e as dos outros, com autocrítica e capacidade para lidar com elas" (BRASIL, 2018, p. 10). A ética não é apenas uma questão de dever para com o outro, mas também para consigo mesmo. Esta competência promove o autoconhecimento, condição essencial para o desenvolvimento de uma consciência ética autêntica, que não se baseia na mera obediência, mas na compreensão de si e dos próprios valores.

A **Competência 9** é, talvez, o coração da formação moral proposta pela BNCC, ao prescrever que o estudante deve "Exercitar a empatia, o diálogo, a resolução de conflitos e a cooperação, fazendo-se respeitar e promovendo o respeito ao outro e aos direitos humanos, com acolhimento e valorização da diversidade de indivíduos e de grupos sociais, seus saberes, identidades, culturas e potencialidades, sem preconceitos de qualquer natureza" (BRASIL, 2018, p. 10). Esta competência enfatiza o respeito, a dignidade humana e a necessidade de tratar o outro como um fim, em perfeita e notável sintonia com a fórmula da humanidade de Kant. Ao promover a empatia e o diálogo como ferramentas para a resolução de conflitos, a BNCC busca formar indivíduos que não apenas respeitem formalmente os direitos humanos, mas que incorporem esse respeito em suas relações cotidianas, reconhecendo a dignidade inalienável de cada pessoa.

Finalmente, a **Competência 10** complementa esse quadro ao afirmar que o estudante deve "Agir pessoal e coletivamente com autonomia, responsabilidade, flexibilidade, resiliência e determinação, tomando decisões com base em princípios éticos, democráticos, inclusivos, sustentáveis e solidários" (BRASIL, 2018, p. 10). O documento, ao mencionar "princípios éticos", não os define explicitamente, mas todo o arcabouço normativo e as competências anteriormente elencadas apontam para uma ética fundamentada na autonomia, no respeito à diversidade e na responsabilidade, o que abre um espaço fecundo para a interpretação à luz do pensamento kantiano e de outras tradições filosóficas comprometidas com a emancipação humana.

A BNCC, portanto, ao invés de se ater a conteúdos morais pré-determinados ou a um manual de virtudes, propõe o desenvolvimento de competências que capacitam o estudante a agir eticamente no mundo, tomando decisões conscientes, autônomas e responsáveis, em contextos de complexidade e diversidade crescentes. É nesse aspecto que a filosofia kantiana se mostra um referencial teórico poderoso e atual para fundamentar e operacionalizar tais



competências, oferecendo critérios claros para a reflexão moral e para a avaliação das ações, bem como um ideal de humanidade que inspira a educação para além de seus aspectos instrumentais.

Diversas competências gerais apresentam um forte viés ético e moral, dialogando direta e indiretamente com os conceitos fundamentais da filosofia kantiana. Podemos destacar, inicialmente, a Competência 2, que versa sobre o exercício da curiosidade intelectual e o recurso à abordagem própria das ciências para investigar causas, elaborar hipóteses, formular e resolver problemas e criar soluções com base nos conhecimentos das diferentes áreas. Embora esta competência pareça mais voltada para o âmbito cognitivo e investigativo, ela está intrinsecamente ligada ao exercício da razão, condição *sine qua non* para o juízo moral em Kant, pois sem razão não há possibilidade de autonomia ou de submissão à lei moral que exige reflexão e universalização.

De modo mais direto, a Competência 6 estabelece que o estudante deve "valorizar a diversidade de saberes e vivências culturais e apropriar-se de conhecimentos e experiências que lhe possibilitem entender as relações próprias do mundo do trabalho e fazer escolhas alinhadas ao exercício da cidadania e ao seu projeto de vida, com liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade" (BRASIL, 2018, p. 9). Nesta competência, os termos autonomia, responsabilidade e cidadania são centrais e ecoam diretamente a filosofia moral kantiana, pois remetem à ideia de um sujeito que se governa por si mesmo (autonomia), que responde por seus atos (responsabilidade) e que participa ativamente da vida política e social (cidadania). A menção ao "projeto de vida" também dialoga com a ideia kantiana de que o sujeito moral deve agir segundo máximas que possa querer como leis universais, o que implica uma reflexão contínua sobre o sentido de sua própria existência e de suas escolhas.

Por sua vez, a Competência 9 é, talvez, o coração da formação moral proposta pela BNCC, ao prescrever que o estudante deve "exercitar a empatia, o diálogo, a resolução de conflitos e a cooperação, fazendo-se respeitar e promovendo o respeito ao outro e aos direitos humanos, com acolhimento e valorização da diversidade de indivíduos e de grupos sociais, seus saberes, identidades, culturas e potencialidades, sem preconceitos de qualquer natureza" (BRASIL, 2018, p. 10). Esta competência enfatiza o respeito, a dignidade humana e a necessidade de tratar o outro como um fim, em perfeita e notável sintonia com a fórmula da humanidade de Kant. Ao promover a empatia e o diálogo como ferramentas para a resolução de conflitos, a BNCC busca formar indivíduos que não apenas respeitem formalmente os direitos humanos, mas que incorporem esse respeito em suas relações cotidianas, reconhecendo a dignidade inalienável de cada pessoa.



Finalmente, a Competência 10 complementa esse quadro ao afirmar que o estudante deve "agir pessoal e coletivamente com autonomia, responsabilidade, flexibilidade, resiliência e determinação, tomando decisões com base em princípios éticos, democráticos, inclusivos, sustentáveis e solidários" (BRASIL, 2018, p. 10). O documento, ao mencionar "princípios éticos", não os define explicitamente, mas todo o arcabouço normativo e as competências anteriormente elencadas apontam para uma ética fundamentada na autonomia, no respeito à diversidade e na responsabilidade, o que abre um espaço fecundo para a interpretação à luz do pensamento kantiano e de outras tradições filosóficas comprometidas com a emancipação humana.

A BNCC, portanto, ao invés de se ater a conteúdos morais pré-determinados ou a um manual de virtudes, propõe o desenvolvimento de competências que capacitam o estudante a agir eticamente no mundo, tomando decisões conscientes, autônomas e responsáveis, em contextos de complexidade e diversidade crescentes. É nesse aspecto que a filosofia kantiana se mostra um referencial teórico poderoso e atual para fundamentar e operacionalizar tais competências, oferecendo critérios claros para a reflexão moral e para a avaliação das ações, bem como um ideal de humanidade que inspira a educação para além de seus aspectos instrumentais.

3. METODOLOGIA

A presente pesquisa caracteriza-se como qualitativa, de natureza básica, com objetivos exploratórios e descritivos, uma vez que busca não apenas descrever os fenômenos investigados, mas também explorar relações e significados subjacentes aos documentos e textos analisados. Quanto aos procedimentos técnicos, foi desenvolvida por meio de pesquisa bibliográfica e documental, duas modalidades que se complementam e que são adequadas para investigações que envolvem a análise de conceitos filosóficos e políticas educacionais.

A pesquisa bibliográfica consistiu no levantamento, seleção, leitura crítica e análise das principais obras do filósofo Immanuel Kant, com ênfase nas obras *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*, além de textos menores que complementam sua filosofia moral, como a *Metafísica dos Costumes*. Para a interpretação e contextualização dessas obras, foram consultados comentadores consagrados da ética kantiana, como Allen Wood, Otfried Höffe, Maria de Lourdes Borges e Guido Antônio de Almeida. Ademais, foram consultados autores que discutem a interface entre filosofia e educação, como Walter Kohan, Silvio Gallo e Rodrigo Gelamo, que oferecem subsídios para pensar o Ensino de Filosofia no contexto da educação básica brasileira e suas finalidades formativas.



A pesquisa documental focou-se na análise da Base Nacional Comum Curricular (Ensino Médio), especificamente na sua parte introdutória, que estabelece os fundamentos pedagógicos e éticos do documento, nas dez Competências Gerais da Educação Básica, e nas áreas de conhecimento e nos itinerários formativos que abordam diretamente a formação ética e o Ensino de Filosofia. Também foram examinados documentos complementares, como as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio e o Parecer CNE/CEB que homologou a BNCC, a fim de compreender o contexto político e pedagógico de sua elaboração e implementação.

A análise dos dados foi conduzida mediante uma abordagem hermenêutica e interpretativa, que busca não apenas descrever o conteúdo explícito dos textos, mas também compreender o sentido mais profundo de seus enunciados, suas implicações e as relações entre eles. Especificamente, procurou-se identificar, descrever e interpretar as convergências conceituais entre os princípios da ética kantiana — tais como autonomia, respeito, dignidade, imperativo categórico, boa vontade e agir por dever — e os fundamentos éticos presentes na BNCC — tais como formação integral, competências socioemocionais, exercício da cidadania, respeito à diversidade e tomada de decisão responsável. O processo interpretativo não se limitou a uma simples justaposição ou comparação superficial de conceitos, mas buscou estabelecer um diálogo crítico e produtivo entre as duas perspectivas, evidenciando como a filosofia kantiana pode iluminar e fortalecer a proposta educacional da BNCC, ao mesmo tempo em que a BNCC oferece um contexto concreto e atual para a aplicação dos princípios kantianos.

4. RESULTADOS E DISCUSSÃO

A análise hermenêutica empreendida ao longo desta pesquisa revela uma profunda e significativa convergência entre a ética kantiana e os princípios norteadores da BNCC, convergência que pode ser sistematizada em quatro eixos principais, os quais serão discutidos detalhadamente a seguir, demonstrando como a filosofia moral de Kant oferece um arcabouço teórico robusto para a compreensão e a efetivação das propostas formativas contidas no documento educacional brasileiro.

4.1 Primeiro Eixo: A Autonomia como Fim Último da Educação

Assim como Kant defende a autonomia da vontade como o ápice da maturidade moral e a condição para a verdadeira liberdade, a BNCC coloca a autonomia como um dos objetivos centrais e inegociáveis da formação. Quando a Competência 6 fala em fazer escolhas "com liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade", e a Competência 10 reforça o "agir pessoal e coletivamente com autonomia", o documento está ecoando a ideia fundamental



kantiana de um sujeito que não age por heteronomia, ou seja, por pressões externas, modismos, medo de punições ou desejo de recompensas, mas por leis que ele mesmo reconhece como válidas e que são produto de sua própria razão prática. A BNCC, nesse sentido, não busca formar alunos dóceis, obedientes ou conformistas, mas sim sujeitos que saibam pensar por si mesmos, que sejam capazes de questionar, argumentar e decidir com base em princípios refletidos, o que é, em essência, a máxima do *Sapere Aude!* (ouse saber!) do Iluminismo, do qual Kant foi um dos maiores expoentes e que ressoa como um chamado permanente à emancipação intelectual e moral.

Essa convergência é particularmente significativa porque a autonomia, em Kant, não é um estado alcançado de uma vez por todas, mas um processo contínuo de aperfeiçoamento moral. Da mesma forma, a BNCC entende a educação como um processo contínuo e ao longo da vida, que deve fornecer as ferramentas para que o estudante se desenvolva como sujeito autônomo, capaz de gerir seu próprio projeto de vida e de participar ativamente da construção de uma sociedade mais democrática e justa. A autonomia, portanto, não é apenas um conceito filosófico, mas um objetivo pedagógico prático que orienta toda a ação educativa, desde a organização do currículo até a escolha das metodologias de ensino, que devem privilegiar a participação, o diálogo e a reflexão crítica em detrimento da mera transmissão de conteúdos.

4.2 Segundo Eixo: O Respeito à Dignidade Humana e a Aplicação do Imperativo Categórico

A Competência 9 da BNCC, ao enfatizar a "empatia", o "respeito ao outro", o "diálogo", a "resolução de conflitos" e a "cooperação", é a materialização prática mais evidente da fórmula da humanidade de Kant, que ordena tratar a pessoa humana sempre como um fim em si mesmo e nunca como um mero meio. Ao promover o acolhimento, a valorização da diversidade e o respeito sem preconceitos, a BNCC incentiva a prática de reconhecer em cada indivíduo uma dignidade inalienável, que não pode ser violada em nome de interesses particulares, utilitaristas ou ideológicos. O combate a todo tipo de discriminação — racial, de gênero, de classe social, de orientação sexual, de origem geográfica — é uma aplicação direta e concreta do imperativo categórico, que exige universalidade e igualdade de tratamento entre todos os seres racionais.

A escola, portanto, torna-se o espaço privilegiado para o cultivo do respeito à dignidade humana, não apenas como conteúdo a ser ensinado, mas como princípio a ser vivenciado e praticado no cotidiano das relações escolares. A BNCC, ao colocar a resolução de conflitos e o diálogo como competências a serem desenvolvidas, está propondo que os estudantes aprendam a lidar com as diferenças e a construir consensos por meio da argumentação racional e do



reconhecimento mútuo, em vez de recorrer à violência, à coerção ou ao silenciamento do outro. Esse aprendizado ético é fundamental para a formação de uma cultura de paz e de respeito aos direitos humanos, que são, em última instância, a expressão política da dignidade da pessoa humana.

4.3 Terceiro Eixo: A Consciência Crítica e o Agir Responsável

A formação da consciência crítica, presente em várias competências gerais, especialmente nas Competências 2 e 7, alinha-se com a necessidade kantiana de submeter as ações e os princípios ao crivo rigoroso da razão. O sujeito autônomo kantiano é aquele que reflete, questiona, investiga e, a partir dessa reflexão, age de acordo com leis que ele mesmo reconhece como universalmente válidas. Da mesma forma, a BNCC busca superar uma educação passiva e receptiva para promover um aluno que compreende o mundo em sua complexidade, que é capaz de analisar criticamente a realidade social, política, econômica e cultural, e que atua sobre ela de forma responsável, prevendo as consequências de seus atos e assumindo compromissos com a transformação positiva da sociedade.

Embora Kant seja um filósofo deontológico, que fundamenta a moral no dever e não nas consequências, sua ética não é descompromissada com a realidade. Ao exigir que o sujeito aja por respeito à lei moral, Kant está afirmando que a responsabilidade moral implica a capacidade de antecipar os efeitos de suas ações e de responder por elas perante si mesmo e perante os outros. A BNCC, por sua vez, ao enfatizar a "responsabilidade" como uma competência a ser desenvolvida, alinha-se com essa perspectiva, formando sujeitos que não apenas sabem o que fazer, mas que compreendem o peso de suas escolhas e se comprometem com o bem comum e com a sustentabilidade do planeta, em uma visão que amplia o conceito de responsabilidade para as dimensões social, ambiental e intergeracional.

4.4 Quarto Eixo: O Ensino de Filosofia como Espaço Privilegiado de Formação Moral

A aproximação entre a ética kantiana e a BNCC revela, de maneira inequívoca, a importância crucial e insubstituível do Ensino de Filosofia no currículo do Ensino Médio. Ao pensar, argumentar, analisar conceitos e debater questões éticas, os estudantes exercitam a razão em sua dimensão prática, aprendem a construir argumentos universais, a identificar falácias, a colocar-se no lugar do outro e a reconhecer a força normativa dos princípios morais. Essas são habilidades fundamentais para a vivência da moralidade kantiana, que exige um constante exercício reflexivo sobre as máximas de ação e sua universalizabilidade. A filosofia, especialmente a ética, torna-se, portanto, o laboratório prático e teórico para a construção da autonomia, pois



é nesse espaço disciplinar que os alunos podem experienciar, de forma sistematizada e orientada, o que é formular, testar e avaliar "máximas" de ação, num processo análogo ao que Kant propõe como critério de moralidade.

A BNCC, ao legitimar e reafirmar a presença da filosofia no currículo — ainda que em meio a disputas e tensões políticas que ameaçaram sua permanência —, cria as condições objetivas para que essa prática reflexiva aconteça de forma continuada e com a profundidade necessária. O Ensino de Filosofia não se reduz, nessa perspectiva, à transmissão de doutrinas ou à história das ideias, mas assume uma função formativa e emancipatória fundamental: a de contribuir para a formação de sujeitos críticos, autônomos e eticamente responsáveis, capazes de intervir no mundo com consciência e compromisso. Os professores de Filosofia, por sua vez, encontram na ética kantiana um referencial teórico privilegiado para abordar temas como a liberdade, a justiça, a dignidade, os direitos humanos e a responsabilidade, estabelecendo pontes significativas entre a tradição filosófica e os desafios contemporâneos que os jovens enfrentam em seu cotidiano.

Tabela 1: Convergências entre Ética Kantiana e BNCC

CONCEITO KANTI- ANO	PRINCÍPIO NA BNCC	COMPETÊNCIA/ÊNFASE
Autonomia da Vontade	Formação de sujeitos autônomos e emancipados	Comp. 6 e 10: Liberdade, autonomia, projeto de vida, tomada de decisão responsável.
Imperativo Categórico (Universalidade)	Promoção da cidadania ativa e da justiça social	Comp. 2 e 7: Consciência crítica, investigação, resolução de problemas com base em conhecimentos.
Fórmula da Humanidade (Respeito)	Respeito à diversidade, à alteridade e aos Direitos Humanos	Comp. 9: Empatia, diálogo, respeito ao outro, acolhimento, combate ao preconceito.
Dignidade Humana	Educação integral e valorização da pessoa	Introdução e Competências Gerais: Formação que respeita e desenvolve todas as dimensões humanas.
Agir por Dever (Responsabilidade)	Responsabilidade pessoal, social e ambiental	Comp. 10: Tomar decisões com base em princípios éticos, agir coletivamente, sustentabilidade.



CONCEITO KANTI- ANO	PRINCÍPIO NA BNCC	COMPETÊNCIA/ÊNFASE
Razão Prática e Refle- xão	Desenvolvimento do pensa- mento crítico e autônomo	Competências Gerais e Área de Ci- ências Humanas: Ênfase na argu- mentação, análise e reflexão filosó- fica.

Fonte: Elaborado pelo autor (2026).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise realizada ao longo deste artigo demonstra, de maneira consistente e fundamentada, que a ética de Immanuel Kant, embora formulada em um contexto histórico e filosófico distante do nosso, permanece extraordinariamente atual, lúcida e relevante para a compreensão e a implementação da política educacional brasileira contemporânea expressa na BNCC. A pesquisa não apenas confirmou a hipótese inicial de convergência, mas revelou a profundidade e a extensão desse diálogo, evidenciando que a filosofia moral kantiana pode oferecer um alicerce teórico robusto e coerente para os objetivos formativos do documento. A BNCC, ao enfatizar a formação de sujeitos autônomos, críticos, responsáveis, respeitosos e comprometidos com a dignidade humana, estabelece metas que encontram na filosofia kantiana uma fundamentação filosófica sólida, sistematizada e capaz de resistir ao relativismo e ao pragmatismo utilitarista que muitas vezes predominam no discurso educacional.

É importante ressaltar que esta pesquisa não revela — nem pretende revelar — uma adesão explícita ou programática da BNCC ao kantismo. O documento é plural e dialoga com diferentes tradições filosóficas e pedagógicas. No entanto, o que se evidencia é um diálogo profundo, convergente e produtivo, uma vez que ambos — o filósofo do século XVIII e o documento educacional do século XXI — partilham de uma visão iluminista e emancipatória da educação como processo de libertação do sujeito, como formação para a autonomia e como caminho para a construção de uma sociedade mais justa e racional.

A contribuição mais significativa da ética kantiana para a BNCC, e para a educação brasileira como um todo, está em fornecer o arcabouço teórico e conceitual para que princípios como "autonomia", "respeito" e "responsabilidade" não sejam meras palavras vazias, expressões de desejo ou slogans pedagógicos, mas conceitos operacionais, com critérios claros de aplicação, reflexão e avaliação. Kant nos ensina que a autonomia não é fazer o que se quer, mas agir segundo leis que se dão a si mesmo, e que o respeito não é uma simpatia passageira, mas o reconhecimento da dignidade incondicional do outro. Essas lições são inestimáveis para a prática educativa.



Conclui-se, portanto, que a ética kantiana constitui um importante, necessário e atual referencial filosófico para compreender, fortalecer e efetivar a formação ética proposta pela BNCC, oferecendo fundamentos consistentes para o desenvolvimento da autonomia, da reflexão crítica e da responsabilidade moral dos estudantes. A filosofia de Kant, nesse contexto, não é um saber morto ou ultrapassado, mas uma ferramenta viva de pensamento que pode iluminar os caminhos da educação e contribuir para a formação de uma geração mais consciente, livre e eticamente comprometida com a construção de um mundo melhor.

Como desdobramento e recomendação para futuras pesquisas e para a prática docente, sugere-se a elaboração e a validação de propostas didáticas para o Ensino de Filosofia no Ensino Médio que utilizem o referencial kantiano como eixo estruturante para o desenvolvimento das competências socioemocionais e éticas previstas na BNCC, criando, assim, uma ponte viva e dinâmica entre a teoria filosófica e a prática pedagógica. A formação moral, mais do que um conteúdo a ser transmitido, é um processo contínuo, experiencial e reflexivo, e a filosofia tem um papel insubstituível a desempenhar nessa jornada de construção da autonomia e da cidadania, tal como sonhava e defendia o filósofo de Königsberg.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Guido Antônio de. **Crítica e Moral: a Fundamentação da Ética em Kant**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: MEC, 2018.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valério Rohden. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WOOD, Allen W. **Kant's Ethical Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

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

BORGES, Maria de Lourdes. **Ética Kantiana e os Deveres para Consigo Mesmo**. In: BORGES, Maria de Lourdes; DALL'AGNOL, Darlei. (Orgs.). **Ética e Direitos Humanos**. Florianópolis: UFSC, 2014.



O PROPÓSITO DA EDUCAÇÃO: AUTONOMIA MORAL VS. AMOR MUNDI, DIÁLOGO ENTRE HANNAH ARENDT E IMMANUEL KANT

Sandy Ellen Sousa dos Reisⁱ

Mestranda em Cultura e Sociedade

Sandy.reis@discente.ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Doutora. em Filosofia – USP

zilmara.jvc@ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Bianca Malena do Nascimento Cordeiro

Mestranda em Cultura e Sociedade

bianca.malena@discente.ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

Hudson Vinicius

Mestrando em Cultura e Sociedade

hudson.silva@discente.ufma.br

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: O presente trabalho propõe uma análise comparativa sobre os sentidos e o propósito da educação a partir do diálogo conceitual entre Immanuel Kant e Hannah Arendt. Embora inseridos em contextos históricos e correntes filosóficas distintas, ambos os autores convergem na compreensão de que o ato educativo possui uma dignidade ontológica e política fundamental para a constituição da humanidade e para a preservação do espaço comum. Se por um lado a obra *Sobre a Pedagogia* (1803) de Immanuel Kant mostra que o ser humano é a única criatura que precisa ser educada, e que a educação passa por processos, cujo objetivo é emancipar o indivíduo para que aprenda a agir por dever, guiado pelo uso público da razão. Por outro lado, no ensaio *A Crise na Educação* (1957), Hannah Arendt mostra a ruptura da modernidade e a crise política, ao demonstrar a necessidade do *amor mundi*. Para Arendt, educar significa assumir a responsabilidade pelo mundo público e acolher a imprevisibilidade do “novo” trazida pela natalidade, sem instrumentalizar as futuras gerações. Para alcançar o escopo acima partiremos de uma pesquisa bibliográfica de caráter teórico, contrastando os referidos textos de ambos os filósofos. Assim, o tensionamento entre o projeto pedagógico kantiano e a exigência arendtiana de preservação e renovação do mundo oferece chaves hermenêuticas fundamentais para que se possa pensar os desafios éticos da pedagogia contemporânea.

Palavras-chave: Educação; Autonomia; Amor Mundi; Kant; Arendt.

1. INTRODUÇÃO

Pensar a educação é refletir sobre o próprio destino da humanidade. Muito além da transmissão de conhecimentos ou da preparação técnica para o mercado de trabalho, educar significa formar sujeitos capazes de compreender o mundo, agir moralmente e participar da vida em sociedade. Em tempos marcados por profundas transformações sociais, políticas e culturais, torna-se necessário revisitar as contribuições da filosofia para compreender qual é, afinal, o verdadeiro propósito da educação.



Nesse contexto, as reflexões de Immanuel Kant (1724–1804) e Hannah Arendt (1906–1975) apresentam-se como referenciais fundamentais. Embora pertençam a épocas distintas e dialoguem com problemas históricos diferentes, ambos compreendem a educação como uma atividade essencial para a continuidade da humanidade. Em Kant, a educação possui como finalidade conduzir o indivíduo da animalidade à humanidade, desenvolvendo sua capacidade racional para agir livremente segundo princípios morais, diz ele “o homem somente pode tornar-se homem pela educação. Ele não é senão aquilo que a educação faz dele.” (Kant, 2006, p. 15). Essa afirmação sintetiza a compreensão kantiana de que a formação humana não é algo dado de forma natural, mas sim um processo.

Em Arendt, por sua vez, educar significa assumir a responsabilidade pelo mundo comum e preparar as novas gerações para habitá-lo, preservando-o e, simultaneamente, possibilitando sua renovação. Como diz a própria autora, “a educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos responsabilidade por ele.” (Arendt, 2016, p. 247).

A aproximação entre esses dois autores permite compreender que a educação possui uma dimensão simultaneamente ética e política. Enquanto Kant enfatiza a formação da autonomia moral mediante a disciplina, a instrução e a educação prática, Arendt desloca a atenção para a responsabilidade dos adultos diante do mundo compartilhado e para a condição da natalidade, entendida como a capacidade humana de iniciar algo novo.

Dessa forma, este trabalho objetiva analisar comparativamente as concepções de educação presentes na obra *Sobre a Pedagogia*, de Immanuel Kant, e no ensaio *A Crise na Educação*, de Hannah Arendt, buscando identificar aproximações e diferenças entre ambos os pensamentos. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa bibliográfica de caráter teórico, fundamentada na leitura das obras dos autores e em comentadores que investigam a formação humana como elemento constitutivo da experiência educativa.

Parte-se da hipótese de que, embora apresentem fundamentos distintos, Kant e Arendt convergem na compreensão de que a educação não pode ser reduzida à mera preparação utilitária. Antes, ela constitui um processo indispensável para a formação de sujeitos capazes de agir com responsabilidade diante de si mesmos, dos outros e do mundo comum.

2. A EDUCAÇÃO COMO FORMAÇÃO DA AUTONOMIA MORAL EM IMMANUEL KANT

A reflexão kantiana sobre a educação encontra-se sistematizada principalmente na obra *Sobre a Pedagogia* (*Über Pädagogik*), publicada em 1803. Nela, Kant afirma uma de suas teses



mais conhecidas: "o homem é a única criatura que precisa ser educada" (Kant, 2006). Diferentemente dos demais animais, cujo comportamento é orientado predominantemente pelo instinto, o ser humano necessita desenvolver suas capacidades naturais por meio de um processo educativo capaz de aperfeiçoar sua razão e sua liberdade.

Essa afirmação revela uma característica central da antropologia kantiana: o homem não nasce plenamente humano; ele torna-se humano através da educação. Sua natureza apresenta disposições que somente podem ser desenvolvidas mediante a ação consciente das gerações anteriores. Por isso, a educação constitui um processo histórico, cumulativo e essencial para o progresso da humanidade.

Segundo Kant, a educação é composta por quatro momentos fundamentais: disciplina, cultivo, civilização e moralização. A disciplina representa a etapa inicial, conforme afirma Kant "a disciplina transforma a animalidade em humanidade." (Kant, 2012, p. 12). Sendo assim, é ela responsável por limitar os impulsos naturais e impedir que o indivíduo permaneça submetido exclusivamente às inclinações sensíveis. Entretanto, disciplinar não significa reprimir arbitrariamente, mas criar as condições necessárias para que a liberdade possa ser exercida de forma racional.

Na sequência, o cultivo corresponde ao desenvolvimento das habilidades intelectuais e práticas indispensáveis à vida em sociedade. Trata-se da aquisição de conhecimentos, competências e capacidades que permitem ao indivíduo atuar no mundo. Todavia, Kant insiste que tais habilidades, por si só, não garantem uma formação verdadeiramente humana.

É justamente nesse ponto que a moralização assume papel decisivo. Para Kant, o verdadeiro objetivo da educação consiste em formar indivíduos capazes de agir não simplesmente conforme seus interesses particulares, mas segundo princípios universais determinados pela razão. A ação moral distingue-se por ser realizada por dever, isto é, pelo reconhecimento racional da validade da lei moral, independentemente das vantagens ou consequências que dela possam decorrer.

Essa concepção encontra fundamento na filosofia prática kantiana, especialmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), onde o filósofo formula o Imperativo Categórico como princípio supremo da moralidade. Educar significa, portanto, preparar o indivíduo para tornar-se autônomo, isto é, capaz de legislar para si mesmo mediante a razão prática, sem permanecer dependente de autoridades externas ou de interesses particulares.

Nesse sentido, a autonomia não corresponde à liberdade entendida como ausência de limites. Ao contrário, trata-se da capacidade de submeter voluntariamente a própria vontade às



leis universais da razão. Como observa Kant (2006), a finalidade da educação consiste justamente em preparar o ser humano para fazer bom uso de sua liberdade.

Para o filósofo, a autonomia não é dada, mas construída a partir de um processo educativo rigoroso, no qual o educando aprende a agir segundo máximas racionais universalizáveis, e não segundo impulsos ou preferências momentâneas. Trata-se, portanto, de uma liberdade autêntica, orientada pela moralidade, que exige disciplina, reflexão e mediação pedagógica. Como Kant afirma, o homem não é nada além daquilo que a educação faz dele. (Kant, 2012, p. 15), e essa educação deve conduzir ao esclarecimento, à maioridade do pensamento e à capacidade de autogoverno moral, sendo esta construída. Conforme o próprio filósofo esclarece em seu texto:

O homem deve, antes de tudo, desenvolver as suas disposições, para o bem; a Providência não as colocou nele prontas; são simples disposições, sem a marca distintiva da moral. Tornar-se melhor, educar-se e, se se é mau, produzir em si a moralidade: eis o dever do homem. Desde que se reflita detidamente a respeito, é o maior e o mais árduo problema que pode ser proposto aos homens. De fato, os conhecimentos dependem da educação, e esta, por sua vez, depende daqueles. Por isso, a educação não poderia dar um passo à frente a não ser pouco a pouco, e somente pode surgir um conceito da arte de educar na medida em que cada geração transmite suas experiências e seus conhecimentos à geração seguinte; a qual lhes acrescenta algo de seu e os transmite à geração que lhe segue (Kant, 2012, p. 20).

No *Sobre Pedagogia*, Immanuel Kant apresentou uma perspectiva única sobre a educação, compreendendo-a como o processo fundamental do desenvolvimento moral humano.

Essa perspectiva aproxima-se diretamente do ideal iluminista desenvolvido pelo próprio Kant no célebre ensaio *Resposta à pergunta: Que é o Esclarecimento?* (1784). O esclarecimento (*Aufklärung*) consiste na saída do homem de sua menoridade, entendida como a incapacidade de fazer uso do próprio entendimento sem a direção de outro. Assim, educar significa também promover a emancipação intelectual dos indivíduos, estimulando o uso público da razão como fundamento da vida moral e política.

Portanto, a educação kantiana não visa apenas formar profissionais competentes ou cidadãos obedientes às normas sociais. Seu propósito mais elevado consiste na constituição de sujeitos moralmente autônomos, capazes de contribuir para o aperfeiçoamento contínuo da humanidade. Trata-se de um projeto educativo profundamente otimista, fundamentado na confiança de que a razão humana pode conduzir o progresso moral da espécie.

Nesse horizonte, educar deixa de ser apenas um espaço de transmissão de conteúdos e torna-se o lugar privilegiado para o desenvolvimento das disposições naturais do ser humano, preparando-o para exercer sua liberdade de maneira responsável e racional. A educação, assim



compreendida, constitui condição indispensável para que a humanidade realize plenamente sua vocação moral.

3. A EDUCAÇÃO COMO RESPONSABILIDADE PELO MUNDO: HANNAH ARENDT E O *AMOR MUNDI*

Ao refletir sobre a educação na segunda metade do século XX, Hannah Arendt parte de um contexto profundamente distinto daquele vivido por Immanuel Kant. Enquanto o filósofo iluminista depositava confiança na capacidade da razão de conduzir o progresso moral da humanidade, Arendt escreve após as experiências traumáticas dos regimes totalitários, das guerras mundiais e da crise das instituições modernas. Esses acontecimentos levaram a filósofa a questionar não apenas a política, mas também o papel da educação diante de um mundo marcado pela ruptura das tradições e pela fragilidade da esfera pública.

É nesse contexto que surge o ensaio *A Crise na Educação* (1957), no qual Arendt procura compreender por que a educação moderna enfrenta dificuldades para cumprir sua função formativa. Para a autora, a crise da educação não se reduz a problemas metodológicos ou pedagógicos; ela é, antes de tudo, expressão de uma crise mais ampla do mundo moderno, caracterizada pelo enfraquecimento da autoridade, da tradição e da responsabilidade dos adultos diante das novas gerações.

Segundo Arendt (2016), toda educação está fundada em um fato essencial da condição humana: a natalidade. Diferentemente da mortalidade, frequentemente tomada como categoria central da filosofia, a natalidade refere-se à capacidade humana de iniciar algo novo, diz Arendt “e a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres nascem para o mundo.” (Arendt, 2016, p. 222). A natalidade aqui compreende não apenas o ato do nascimento enquanto fator biológico e natural, segundo Correa (2011)

A natalidade não é idêntica ao nascimento, que consiste na condição inaugural fundamental da natalidade. Enquanto o nascimento é um acontecimento, um evento por meio do qual somos recebidos na Terra em condições em geral adequadas ao nosso crescimento enquanto membros da espécie, a natalidade é uma possibilidade sempre presente de atualizarmos, por meio da ação, a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa; a possibilidade de assumirmos a responsabilidade por termos nascido e de nascermos, assim também, para o mundo; de que sejamos acolhidos no mundo por meio da revelação de quem somos mediante palavras e atos; de que nascamos sempre de novo e nos afirmemos natos, não mortais; a possibilidade, enfim, de que nos tornemos mundanos, amantes do mundo. (Correa, 2011, p. 813)

Desse modo, cada criança que nasce representa um novo começo, trazendo consigo a possibilidade de renovar o mundo por meio de ações imprevisíveis. Nesse sentido, educar



significa acolher aqueles que chegam ao mundo e prepará-los para participar da vida comum sem sufocar sua capacidade de inovação. a criança “[...] é um ser humano em desenvolvimento, de que a infância é uma etapa temporária, uma preparação para a condição adulta” (Arendt, 2011, p. 233); entende que a criança, ou os recém-chegados ao mundo “não se acham acabados, mas em um estado de vir a ser” (Arendt, 2011, p. 234).

Essa compreensão atribui à educação uma tarefa paradoxal. Ao mesmo tempo em que deve introduzir os jovens em um mundo já existente, transmitindo conhecimentos, valores e tradições, ela também precisa preservar a possibilidade de que esses novos sujeitos transformem esse mesmo mundo. A educação, portanto, situa-se entre a conservação e a renovação, exigindo dos educadores uma postura de responsabilidade diante da herança cultural da humanidade. Tendo forte referência dos gregos, Hannah Arendt, defende piamente o conceito de pluralismo no âmbito político, parte do pressuposto que a política tem como fundamento o fato da pluralidade entre os homens onde se reconhece a diversidade e a liberdade, e que os seres humanos não são iguais.

É nesse horizonte que se insere o conceito de amor mundi (*amor ao mundo*), uma das ideias mais significativas da filosofia arendtiana. Embora a expressão apareça em diferentes momentos de sua obra, ela sintetiza a atitude ética e política que deve orientar nossa relação com o espaço público. Amar o mundo não significa aceitá-lo passivamente nem ignorar suas injustiças; significa assumir a responsabilidade por sua continuidade, preservando aquilo que torna possível a convivência humana e criando condições para que as futuras gerações possam habitá-lo e transformá-lo.

Para Arendt, educar é precisamente assumir essa responsabilidade. Os adultos representam o mundo diante das crianças e, por isso, não podem abdicar de sua autoridade educativa. A autoridade, nesse contexto, não deve ser confundida com autoritarismo ou imposição arbitrária. Segundo Arendt "a educação é o ponto em que decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo." (Arendt, 2016, p. 247).

Dessa forma, a educação decorre do compromisso dos educadores com o mundo comum e da responsabilidade de apresentar às novas gerações a herança histórica, cultural e política construída pela humanidade.

Ao criticar determinadas tendências pedagógicas de seu tempo, Arendt observa que a tentativa de eliminar completamente a autoridade do professor e colocar a criança no centro absoluto do processo educativo pode produzir efeitos contrários aos desejados. Quando os adultos se recusam a exercer sua responsabilidade, abandonam as crianças à influência exclusiva de



seus próprios pares ou às pressões do contexto social, privando-as do contato com o patrimônio cultural que deveria ser transmitido pela educação.

Essa crítica revela que, para Arendt, a escola possui uma função específica: constituir uma ponte entre o espaço privado da família e o espaço público da vida política. É nesse ambiente intermediário que as crianças são gradualmente introduzidas no mundo comum, aprendendo a reconhecer sua história, suas instituições, sua cultura e os valores que possibilitam a convivência entre diferentes.

Assim, a educação não pode ser reduzida à formação de competências técnicas ou à preparação para o mercado de trabalho. Sua finalidade é mais ampla: formar indivíduos capazes de compreender o significado do mundo que recebem e de assumir responsabilidade por sua continuidade. Ao preservar esse mundo sem impedir sua renovação, a educação realiza sua verdadeira missão política e humana.

Nesse sentido, Arendt aproxima a educação da ideia de responsabilidade coletiva. Cada geração recebe um mundo que não criou, mas do qual se torna guardiã. Educar consiste justamente em transmitir esse legado às novas gerações, permitindo que elas o renovem por meio da ação livre. A escola, portanto, não deve fabricar indivíduos adaptados às demandas imediatas da sociedade, mas formar sujeitos capazes de pensar, julgar e agir diante da pluralidade característica da existência humana.

Essa perspectiva evidencia que a crise da educação contemporânea está intimamente relacionada à perda do compromisso com o mundo comum. Quando a educação passa a privilegiar exclusivamente critérios utilitaristas, produtivistas ou tecnicistas, deixa de formar cidadãos conscientes de sua responsabilidade ética e política. O resultado é o enfraquecimento da esfera pública e da própria possibilidade de convivência democrática.

Desse modo, o pensamento de Hannah Arendt amplia a compreensão da finalidade da educação ao deslocar o foco da formação exclusivamente individual para a responsabilidade compartilhada pelo mundo. Se Kant enfatiza a constituição da autonomia moral do sujeito, Arendt evidencia que essa autonomia somente encontra sentido quando orientada para a preservação e a renovação do espaço comum em que a vida humana se realiza. É justamente essa aproximação que permite estabelecer um diálogo fecundo entre ambos os autores, revelando que autonomia e *amor mundi*, longe de serem perspectivas incompatíveis, podem constituir dimensões complementares de uma mesma concepção de formação humana.

4. AUTONOMIA MORAL E *AMOR MUNDI*: APROXIMAÇÕES E TENSÕES ENTRE KANT E HANNAH ARENDT



Embora separados por mais de um século e inseridos em contextos históricos profundamente distintos, Immanuel Kant e Hannah Arendt compartilham a convicção de que a educação ocupa um lugar decisivo na constituição da humanidade. Em ambos, educar não significa apenas transmitir conhecimentos ou desenvolver habilidades instrumentais, mas promover a formação de sujeitos capazes de responder, de maneira consciente e responsável, às exigências da vida humana. Entretanto, o caminho percorrido por cada autor para compreender essa finalidade revela diferenças significativas quanto aos fundamentos filosóficos e às implicações da prática educativa.

A pedagogia kantiana está fundamentada na filosofia moral do Iluminismo. Sua preocupação central consiste em desenvolver no indivíduo a capacidade de agir segundo princípios racionais universalizáveis. A educação, nesse sentido, orienta-se para a constituição da autonomia moral, entendida como a capacidade de o sujeito legislar para si mesmo segundo a razão prática. O homem, para Kant, realiza plenamente sua humanidade quando aprende a agir por dever e não apenas conforme suas inclinações ou interesses particulares. Como afirma o filósofo, "o homem somente pode tornar-se homem pela educação" (Kant, 2006, p. 15), indicando que a formação moral constitui condição indispensável para o aperfeiçoamento da espécie humana.

Hannah Arendt, por sua vez, desloca o eixo da reflexão pedagógica da moral para a política. Embora reconheça a importância da formação ética, sua preocupação dirige-se sobretudo à permanência do mundo comum diante da chegada contínua de novos seres humanos. Para a autora, cada nascimento introduz no mundo alguém capaz de iniciar algo novo, razão pela qual a educação precisa equilibrar dois movimentos aparentemente opostos: conservar o patrimônio cultural recebido das gerações anteriores e, simultaneamente, preservar a liberdade dos recém-chegados para transformar esse mesmo mundo. Por isso, Arendt afirma que "a educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos responsabilidade por ele" (Arendt, 2016, p. 247).

Apesar dessas diferenças, ambos os autores compartilham a crítica a uma concepção utilitarista da educação. Nem Kant nem Arendt compreendem a escola como uma instituição destinada exclusivamente à formação de mão de obra ou ao desenvolvimento de competências voltadas às demandas econômicas. Em Kant, a educação deve orientar-se pela realização da humanidade presente em cada indivíduo; em Arendt, sua finalidade consiste em garantir a continuidade do mundo comum. Em ambos os casos, a educação possui um valor que ultrapassa qualquer finalidade meramente instrumental.



Outro ponto de convergência reside na compreensão da responsabilidade atribuída ao educador. Para Kant, educar significa conduzir progressivamente o educando à autonomia, processo que exige disciplina, cultivo das capacidades e formação moral. O educador participa, assim, do aperfeiçoamento histórico da humanidade, uma vez que cada geração transmite às seguintes os avanços conquistados pela razão. Da mesma forma, Arendt atribui aos adultos a responsabilidade de apresentar o mundo às crianças, assumindo a autoridade necessária para introduzi-las na cultura, nas instituições e nas tradições que constituem a vida pública. Em ambos os autores, portanto, a educação implica uma relação de responsabilidade entre gerações.

Todavia, as divergências tornam-se evidentes quando se observa o fundamento último da formação humana. Em Kant, a autonomia moral possui caráter universal e encontra seu princípio na razão. A finalidade da educação é formar sujeitos capazes de reconhecer racionalmente a validade da lei moral e agir em conformidade com ela. Já em Arendt, o centro da reflexão desloca-se para a pluralidade da experiência humana. O espaço público é constituído pela convivência entre indivíduos diferentes, cujas ações são imprevisíveis e inauguram constantemente novos começos. Nesse horizonte, a educação não visa formar sujeitos para obedecer a princípios universais, mas prepará-los para participar responsavelmente de um mundo plural e compartilhado.

Essa distinção permite compreender que a dimensão política da educação aparece de formas diferentes em ambos os pensadores. Em Kant, ela decorre da formação moral dos indivíduos. A autonomia conquistada pela educação possibilita o exercício do uso público da razão, condição necessária para uma sociedade livre e republicana. Em Arendt, ao contrário, a política constitui o próprio horizonte da educação, uma vez que educar significa introduzir os novos membros na esfera pública e prepará-los para assumir responsabilidade pelo mundo comum.

Nesse sentido, o diálogo entre Kant e Arendt revela-se particularmente fecundo para o debate educacional contemporâneo. Em uma época em que a educação frequentemente é avaliada por critérios de eficiência, desempenho e competitividade, ambos os filósofos reafirmam que sua finalidade mais elevada permanece sendo a formação de seres humanos capazes de pensar por si mesmos e de assumir responsabilidade pelo mundo que compartilham. É justamente nessa convergência entre autonomia moral e *amor mundi* que reside uma das mais importantes contribuições de suas filosofias para a compreensão do verdadeiro.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão desenvolvida ao longo deste trabalho permitiu compreender que a educação ocupa um lugar central tanto na filosofia de Immanuel Kant quanto na de Hannah Arendt, ainda



que cada autor atribua a ela fundamentos e finalidades distintas. Em ambos os casos, contudo, educar ultrapassa a mera transmissão de conhecimentos ou a preparação para o exercício de uma profissão, constituindo-se como uma atividade indispensável para a formação da humanidade e para a continuidade da vida em comum.

Em Kant, verificou-se que a educação é concebida como o processo por meio do qual o ser humano desenvolve suas disposições naturais e alcança a autonomia moral. Ao afirmar que "o homem somente pode tornar-se homem pela educação" (Kant, 2012, p. 15), o filósofo evidencia que a humanidade não é uma condição dada, mas uma conquista que depende da disciplina, da instrução e, sobretudo, da moralização. A finalidade última da educação consiste na formação de sujeitos capazes de agir segundo princípios racionais universais, tornando-se livres precisamente porque reconhecem a lei moral como expressão de sua própria razão. A dimensão política da educação, nesse contexto, manifesta-se de forma indireta, uma vez que cidadãos moralmente autônomos constituem a condição necessária para a consolidação de uma sociedade fundada no direito, na liberdade e no uso público da razão.

Em Hannah Arendt, por sua vez, a educação adquire um significado eminentemente político ao ser compreendida como o espaço em que os adultos assumem a responsabilidade pelo mundo diante das novas gerações. Fundamentada na categoria da natalidade, sua reflexão demonstra que cada criança representa a possibilidade de um novo começo, exigindo da educação a difícil tarefa de conservar o mundo comum sem impedir sua renovação. O conceito de *amor mundi* expressa justamente esse compromisso com a preservação da esfera pública, entendida como condição para que a pluralidade humana possa manifestar-se por meio da ação e da palavra.

O diálogo entre esses dois referenciais evidencia que autonomia moral e *amor mundi* não constituem perspectivas excludentes, mas complementares. Enquanto Kant oferece os fundamentos éticos para a formação de sujeitos capazes de pensar e agir por si mesmos, Arendt amplia essa compreensão ao demonstrar que a liberdade somente adquire pleno significado quando orientada para a responsabilidade diante de um mundo compartilhado. Desse modo, a autonomia individual encontra seu sentido mais profundo na participação consciente na vida comum, assim como a preservação do mundo exige indivíduos capazes de exercer o pensamento crítico e o julgamento moral.

Essa aproximação revela-se particularmente significativa diante dos desafios enfrentados pela educação contemporânea. Em um cenário marcado pela crescente instrumentalização do ensino, pela valorização quase exclusiva das competências técnicas e pela subordinação da formação humana às exigências do mercado, as reflexões de Kant e Arendt reafirmam a



necessidade de recuperar a dimensão ética, política e humanizadora da educação. Formar sujeitos autônomos e responsáveis pelo mundo significa resistir às tendências que reduzem a escola a um espaço de treinamento funcional, reafirmando sua vocação como lugar privilegiado de formação da liberdade, do pensamento e da cidadania.

Por fim, conclui-se que o propósito da educação, à luz do diálogo entre Kant e Arendt, consiste em formar seres humanos capazes não apenas de compreender racionalmente seus deveres, mas também de reconhecer sua responsabilidade perante o mundo que compartilham com os outros. A articulação entre autonomia moral e *amor mundi* oferece, assim, uma importante chave hermenêutica para repensar a educação contemporânea, reafirmando seu papel na constituição de sujeitos livres, responsáveis e comprometidos com a preservação e a renovação da vida comum.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Editora Perspectiva LTDA. Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo, 2016 – (Debates; 64/ dirigida por J. Guinsburg). 8. Ed.

CORREA, Adriano. **Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt**. Revista Educação e Pesquisa, São Paulo, v.36, n.3, p. 811-822, set./dez. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/Hpsxn9MYhxBhmWHL Px3pnQx/?format=pdf&lang=pt> <

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?**. In: _____. Textos seletos. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Tradução de Ernani Fiori. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 3. ed. Piracicaba: UNIMEP, 1999.



Realizado o Depósito legal na Biblioteca Nacional conforme a Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

TÍTULO II Seminário de Pesquisa dos GEPIs Rousseau – Kant UFMA & 20 anos do GEPI Rousseau UFMA/FAPEMA/CNPq

ORGANIZADORES Luciano da Silva Façanha, Zilmara de Jesus Viana de Carvalho, Maria do Socorro Gonçalves da Costa e Barbara Rodrigues Barbosa

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO Sansão Hortegal

CAPA E ILUSTRAÇÃO A ilustração de capa foi criada com figuras , sem nenhuma utilização da IA para elaboração da arte.

SUPORTE Digital

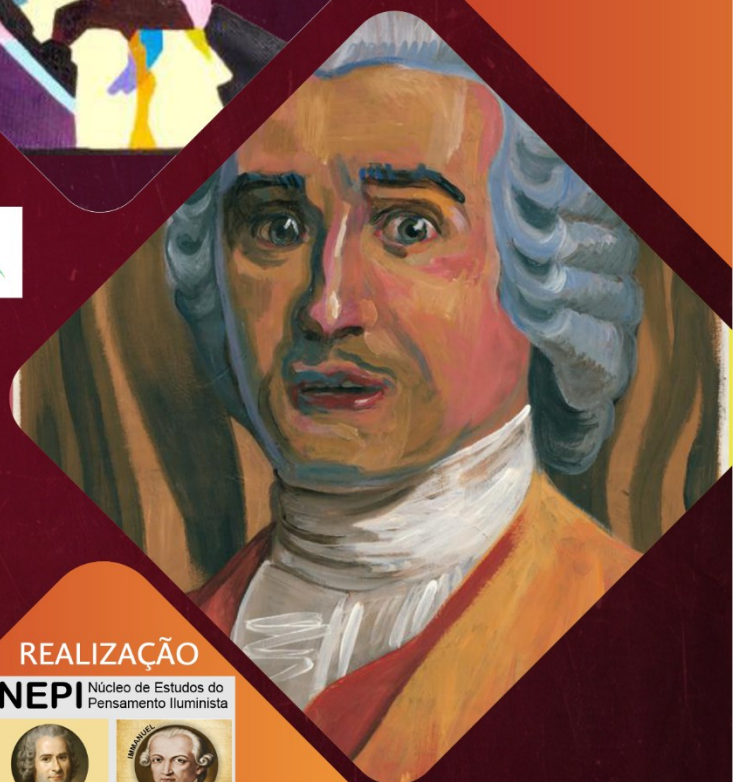
PÁGINAS 347

TIPOGRAFIA Times New Roman

seminariogepiufma.shcomunicacao.com

13 a 15
de JULHO de 2026

CCH-UFMA



FINANCIAMENTO



APOIO



 **Editora
Lumen Verbi**

ISBN 978-65-84378-16-2



REALIZAÇÃO

NEPI Núcleo de Estudos do
Pensamento Iluminista

