

# Autonomia em Rousseau e Kant

Ricardo Monteaguado

**Como citar:** MONTEAGUADO, Ricardo. Autonomia em Rousseau e Kant. *In:* MARTINS, Clélia Aparecida; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (org.). **Kant e o Kantismo:** heranças interpretativas. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Brasiliense, 2009. p.9-15. DOI: <https://doi.org/10.36311/2009.978-85-11-00162-4.p303-313>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

# AUTONOMIA EM ROUSSEAU E KANT

*Ricardo Monteagudo*

Unesp-Marília

Autonomia é uma palavra de origem grega que tem um significado original bastante diferente de seu sentido moderno. Consideramos que as contribuições de Rousseau e Kant são decisivas para esta mudança. Na Antiguidade, autonomia designava a condição de uma *polis* que dava leis a si mesma, isto é, uma cidade livre e não submetida à dominação. Quando aplicada a uma pessoa, designa quem não respeita as leis, tem o sentido pejorativo de quem se sente superior à *polis*. Assim, por exemplo, Tucídides, na *História da guerra do Peloponeso*, cita um discurso de Diodotus: “Se um povo, antes livre (*pro autonomian*), é forçado a sujeitar-se a nosso império, tenta revoltar-se” (III, 46, p.5; TUCÍDIDES, 1982, p.152). Um povo “autônomo” (livre na tradução em português) é um povo que dá leis a si mesmo. Outro exemplo é a peça *Antígona*, de Sófocles; Polinices é condenado a ter o corpo abandonado no campo de batalha e a não ter um enterro digno por ter lutado contra a autonomia de Tebas, e Antígona, segundo o Coro: “É por tua vontade e decisão (*alla autonomos zosa mone*) que tu, apenas tu entre os mortais, descerás viva à reunião das sombras” (SÓFOCLES, 1955, linha 821, p.114; SÓFOCLES, 1989, linha 917, p.231). Outro exemplo é a discussão das formas de governo na *História*, de Heródoto, em que o parâmetro para a eunomia, a boa lei, é a autonomia, ou seja, a boa lei depende da não submissão da *polis*, da capacidade de melhor garantir o equilíbrio interno e a segurança externa. Ao defender a superioridade da democracia, Otanes aponta a isonomia, igualdade de

todos perante a lei, para a qual a autonomia da *polis* é indispensável, ou seja, a isonomia se refere ao cidadão e a autonomia, à *polis* (III, 80; HERÓDOTO, 1985, p.177).

Contemporaneamente, num ensaio intitulado “A *polis* grega e a criação da democracia” em que Kant é o principal mediador entre a filosofia antiga e a filosofia contemporânea, Castoriadis mostra que as condições nas quais a democracia grega se estabeleceu são as mesmas em que a filosofia foi criada. Dessa forma, a exigência de autonomia na *polis* equivale ao nascimento da filosofia, o conjunto de preocupações que atendem uma e outra é comum. Segundo Castoriadis, “a história do mundo greco-ocidental pode ser interpretada como a história da luta entre a autonomia e a heteronomia” (CASTORIADIS, 1987, p.275). Ainda nesse texto, de forma a deixar ainda mais claro o sentido de expressão, Castoriadis (1987, p.294) afirma: “O coletivo dos cidadãos, o *demos*, proclama-se absolutamente soberano: ele se rege por suas próprias leis (*autonomos*), possui sua jurisdição independente (*autodikos*) e governa-se a si mesmo (*autoteles*)”. Assim, na Antiguidade, a autonomia se exprime por meio da *polis*, vincula-se à democracia e ao nascimento da filosofia. Há uma valorização do homem e do cidadão, que se tornam então capazes de exercitar sua *sophia* (a filosofia) e seu *nomos* (autonomia).

Com a modernidade, esta capacidade de filosofia e de autonomia se dá de uma maneira nova. O *cogito* cartesiano cria uma metafísica da subjetividade. Encontramos por exemplo em Hegel, nas *Lições sobre a história da filosofia*, uma expressão dessa novidade: “a infinita exigência da subjetividade e da autonomia do espírito em si eram desconhecidos pelos atenienses”. Surge assim uma nova liberdade com a modernidade a partir de Descartes presente nas teorias do direito natural moderno em Hobbes, Espinosa, Leibniz. A liberdade era uma característica do homem racional e um dom divino. Deus, criador do homem e da natureza, legislava para a natureza e para a liberdade, e o rei, à imagem de deus no Estado, legislava para os homens. Dessa forma, o homem racional e livre obedece as

leis de Deus e o bom cidadão segue as leis da cidade. Como resultado de conflitos entre o papel do homem e o do cidadão, o homem se destaca da natureza e o cidadão se separa da cidade. Ora, isso implica em dissociar liberdade e racionalidade, isto é, haveria assim uma liberdade “amoral”, ou em outras palavras, a sociabilidade do homem não é natural. Hobbes é o primeiro a desenvolver esta questão: “Liberdade significa, em sentido próprio, ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas que às racionais” (*Leviatã*, 21; HOBBS, 1979, p.129). Essa observação introduz, no âmbito filosofia política e moral, uma revolução conceitual irreversível. Pufendorf e, depois, Rousseau, tentariam resolver este problema: como um ser irracional teria vontade? Como é possível ter vontade sem ter consciência?

Rousseau afirma que os animais agem por instinto e os homens, por um ato de liberdade. Contudo, quando o homem era associal e solitário, quando vivia em estado de natureza, tratava-se de um animal humano, isto é, livre, mas sua liberdade não servia para nada, não mudava nada nas leis naturais, tudo funcionava *como se* o homem agisse por instinto. Assim, somente em sociedade, num ambiente provido de moralidade, o homem torna-se verdadeiramente livre, isto é, a liberdade só é possível quando o homem é racional e capaz de compreender as leis, o *nomos*. Por isso o problema principal do animal humano que sai do estado de natureza e se socializa é a liberdade: “A força e a liberdade de cada indivíduo [ são] os instrumentos primordiais de sua conservação, [então] como poderia comprometê-los sem prejudicar-se?” (ROUSSEAU, 1978, p.32). Essa dificuldade é resolvida por meio de uma associação que aumenta a força dos associados e preserva sua liberdade: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1978, p.32). De fato, o resultado é que “cada um dando-se a todos

não se dá a ninguém [...], ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e maior força para conservar o que se tem” (ROUSSEAU, 1978, p.33). Como isso é possível? Ora, o animal humano era um “todo” solitário” no estado natural e o homem social se torna uma “parte indivisível do todo” na comunidade, no estado civil, onde a “maior força” e a liberdade são comuns. Assim, no estado natural o homem tem liberdade natural, e no estado civil o homem adquire liberdade moral.

As leis morais são um dever ser, isto é, são leis que o homem deve obedecer mas pode não seguir (ao passo que as leis naturais, o homem tem que obedecê-las e não pode mudá-las). Rosseau diz o seguinte: “a passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava” (CS, I, 8; ROUSSEAU, 1978, p.36). Ou ainda : “O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que ele possui” (idem). Por isso, continua o filósofo, “impõe-se distinguir entre a liberdade natural, que só conhece limites nas forças do indivíduo, e a liberdade civil, que se limita pela vontade geral” (idem). Note que a definição de liberdade natural repete aquela oferecida por Hobbes um século antes. Ademais, a vontade geral é a expressão de um dever ser que caracteriza a liberdade moral. Assim, a conversão do animal humano em homem-cidadão equivale à conversão da liberdade natural em liberdade moral. Deixar-se dominar pelo instinto num ambiente de moralidade equivale a comportar-se como um animal... ou como um escravo. Nos termos do pensador genebrino: “a liberdade moral é a única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade (*l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté*)” (ROUSSEAU, 1978, p.37). Ora, o que temos aqui é a definição moderna de autonomia – sem o uso da palavra.

A palavra em seu sentido moderno é introduzida por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (de 1785, anterior portanto à Revolução Francesa) por meio de um título importante, “A autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade”, no qual a definição é a seguinte: “Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio de autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (KANT, 1980, p.144). Notamos como ele utiliza a expressão autonomia da vontade em oposição à heteronomia da vontade: “A heteronomia da vontade como fonte de todos os princípios ilegítimos da moralidade”, no qual afirma o seguinte:

Quando a vontade busca a lei que deve determiná-la em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre heteronomia. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objeto que dá à lei à vontade pela sua relação com ela (KANT, 1980, p.145).

Note que a autonomia da vontade implica um querer que valha como lei universal para todos os homens, como a aplicação de um princípio racional universalmente válido. Já a heteronomia da vontade tira sua vantagem no objeto pretendido e não na validade de uma lei universal, ou seja, é o objeto que orienta a vontade, e não ao contrário, a vontade que estabelece uma lei universalmente válida em função do objeto. Na autonomia, cada indivíduo age como homem racional e legislador da espécie humana, na heteronomia, o indivíduo atua com apetite particular sem considerar os direitos (e portanto os deveres) da espécie humana. Como é o gênero humano que está em jogo, trata-se de um problema moral, a questão política (da *polis*, do Estado) se torna secundária mas não está ausente, pois a consciência por si mesma não é suficiente para garantir a validade universal de uma norma.

Essas ideias também estão presentes nos ensaios “Resposta à pergunta: O que é *Aufklärung*?” e “Que significa orientar-se no pensamento?” – textos com franca inspiração rousseauístas. Sabemos que Kant considera Rousseau o “Newton da moral”. A moral do sentimento em Rousseau mostra a Kant a insuficiência da moral da obrigação baseada na concepção dogmática da Razão do pensamento moderno, pelo qual a razão inata serviria de base à moral. “A liberdade de pensamento significa que a razão não se submete a qualquer outra lei senão aquela que se dá a si própria, cuja consequência é a seguinte: declarar a ausência de lei no pensamento é uma arrogância pela qual a liberdade se perde na leviandade” (KANT, 1985, p.94). Trata-se portanto de uma “fé racional” que implica por sua vez outra suposição:

Muito mais importante é a necessidade da razão em seu uso prático, porque é incondicionado, e somos obrigados então a supor a existência de Deus não somente se queremos julgar mas porque devemos julgar. Com efeito, o uso prático da razão consiste na prescrição de leis morais. Todas elas, porém, conduzem à ideia do supremo bem possível no mundo, a saber, a moralidade, na medida em que somente é possível mediante a liberdade. Por outro lado, as leis morais referem-se àquilo que não depende apenas da liberdade, mas também igualmente da natureza, a saber, a maior felicidade. A razão (*Vernunft*) precisa assim admitir um tal bem supremo dependente, e para esse fim uma inteligência (*Intelligenz*) suprema como bem independente (KANT, 1985, p.82).

Assim, a moral de base leibniziana que tinha formado Kant é reolocada sob outras condições, a crítica. Rousseau mostra que os teóricos de direito natural (moderno), ao invés de apoiarem o direito na natureza como se propõem a fazer, exigem muita sabedoria e um enorme edifício metafísico para o conhecimento do direito natural, como se a natureza não se manifestasse a todos os homens mas somente aos sábios. Por isso, Rousseau afirma, ao comparar o direito natural antigo e o moderno, que “podemos ser homens sem sermos sábios”, pois a natureza se manifesta

igualmente para todos. Ademais diz que, por defenderem seja um pacto de submissão seja a escravidão apoiados no direito natural, “Hobbes e Grotius são fautores do despotismo”, isto é, o edifício metafísico é construído para sustentar o despotismo e não para defender a dignidade humana. Assim, Rousseau introduz um elemento de desconfiança na razão moderna e, para essa questão, a noção de autonomia é chave. Daí o “Sapere aude!” kantiano, daí a “liberdade a mais inofensiva (*unschädlichste*) de todas, a saber, fazer uso público da razão (*Vernunft*) em todas as questões” (KANT, 1985, p.104).

Por outro lado, um importante leitor de Rousseau e interlocutor de Kant, Benjamin Constant, afirma em “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, que Rousseau confunde essas duas liberdades, a antiga e a moderna, e, por isso, “esse gênio sublime, animado pelo amor mais puro à liberdade, forneceu desastrosos projetos a mais de um tipo de tirania” (CONSTANT, 1985, p.16). Ora, crítico do direito natural antigo e moderno, Rousseau não poderia ignorar seu efeito sobre o conceito de liberdade. Justamente o que está em questão é a dimensão moral e a dimensão política da vida social. Para isso, a diferença entre a noção moderna e antiga de autonomia é chave. O que está em questão é o problema da ação política.

Convém mesmo assim expor mui brevemente duas leituras “kantianas” de Rousseau para apontar o estado da questão: Alexis Philonenko, em *Rousseau e o pensamento da infelicidade*, e Edna Kryger, em *A noção de liberdade em Rousseau e suas repercussões em Kant*. Não é aqui importante a correção das leituras, mas seu *sentido*.

Philonenko considera que o contrato social de Rousseau é uma utopia ou um programa e caracteriza a vontade geral como uma “cega religião” e um “princípio de esperança”. Kant preserva este princípio como *Idée* transcendental, como uma “orientação normativa incontestável na medida em que é um puro princípio ideal meta-empírico” (PHILONENKO, 1984, III, p.36) que implicaria a “tirania” do Estado. Não é incomum esta



associação entre o pensamento político de Rousseau e sua aplicação jacobina durante a Revolução Francesa. Ora, o aspecto moral do contrato é visto como uma imposição política e, com isso, desaparece a autonomia e a legitimidade. A nosso ver, a leitura kantiana discrimina a boa moral e a boa política e não cai nessa arapuca pré-moderna de Philonenko.<sup>1</sup>

Kryger mostra como o pacto social na metafísica dos costumes é definido como sendo somente uma ideia (*eigentlich aber nur die Idee*), uma ideia reguladora, motivo pelo qual não é histórico e, por conseguinte, não precisa ser consentido (KRYGER, 1978, p.196-197). Se o contrato é um “princípio de razão”, ele não pode ser recusado pelo homem e é “naturalizado” na forma da razão transcendental. Essa perspectiva, contudo, reproduz a *recta ratio* do direito natural moderno quando naturaliza o transcendental. Para Rousseau, ao contrário, a liberdade natural não é a mesma que a liberdade moral oriunda do pacto. Podemos por isso dizer que, para o genebrino, a razão é uma experiência histórica, ou seja, não está inserida no “sono dogmático” pré-crítico.<sup>2</sup>

O que queremos mostrar com essas duas leituras é que, seja a confusão entre liberdade moral e liberdade política em Philonenko, seja a naturalização do transcendental em Kryger, a concepção de autonomia é chave para dirimir o problema. Quando pensamos a política hoje, vemos que este problema ainda está aberto.

Para concluir, tomemos uma preocupação expressa por Castoriadis que reincide nesta interação de Kant e Rousseau:

A ideia de autonomia concebida como um fim em si desembocaria em uma concepção formal, kantiana. Queremos a autonomia tanto por ela mesma como a fim de estar em condições de *fazer* alguma coisa. Mas fazer o quê? Não se poderia dissociar a autonomia política da vida em sociedade (CASTORIADIS, 1987, p.310).

<sup>1</sup> Rainer Rochlitz afirma que o conceito de ‘mal-entendido’, bem como os de ‘novidade’ e ‘dissonância,’ possibilitaram à estética de Lukács – diferentemente da de seus precursores mais diretos –, um acesso à materialidade da arte, ou seja, “penetrar no centro da modernidade artística”, fornecendo elementos para pensar a arte de vanguarda. (*Premiere Esthetique*, LUKÁCS, 1981, p.15).

<sup>2</sup> HEIMSOETH, R. *A filosofia no século XX*. Tradução L. Cabral de Moncada. São Paulo: Saraiva, 1938, p.39.

Em outras palavras, Kant acentua sobretudo a autonomia moral, mas Rousseau se preocupa também com a autonomia política.<sup>3</sup> Se recorrermos ainda a Castoriadis: “Quais são os limites da ação política – e quais os limites da autonomia?” E arremata: “A sociedade não pode evitar o problema da justiça. E tampouco pode furtar-se à questão dos limites para suas ações” (CASTORIADIS, 1987, p.303-4).

Tomemos então por estabelecido que a noção de autonomia em Rousseau e Kant é fundamental para o pensamento destes autores, com isso o que é visto como romântico adquire seu significado filosófico e mais propriamente político: *Sapere aude! Foederis aequas, dicamus leges.*<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Ibid., p.40.

<sup>4</sup> CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas – I: a linguagem*. Tradução M. Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.1.

## REFERÊNCIAS

BIBLIOTECA DIGITAL PERSEUS. Disponível em: ([http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll\\_Greco-Roman.html](http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html)). Acesso em: 10 ago. 2006.

CASTORIADIS, Cornelius. *A polis grega e a criação da democracia*. In: \_\_\_\_\_. *As encruzilhadas do labirinto: os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CONSTANT, B. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Revista Filosofia Política*, Porto Alegre: LPM, n. 2, 1985.

FREY, Jean-Marie. *L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté*. Nantes: Pleins Feux, 2001.

GUÉNOUN, Denis. *L'enlèvement de la politique: une hypothèse sur le rapport de Kant à Rousseau*. Paris: Circé, 2002.

HEGEL, Georg.W.F. *Lições sur l'histoire de la philosophie*.

HERODOTE. *Histoire*. Paris: Société Belles Lettres, 1932. (Coll. Belles Lettres).

HERÓDOTO. *História*. Brasília: EdUnB, 1985.

HOBBS, Thomaz. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979. (Coleção Os Pensadores).

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: O que é *Aufklärung*? Que significa orientar-se no pensamento? *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril, 1980. (Coleção Os Pensadores).

KRYGER, Edna. *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*. Paris: Librairie Nizet, 1978.

PASQUALUCCI, Paolo. *Rousseau e Kant. I-Critica dell'interpretazione neo-kantiana. II-Immanenza e transcendentaltà dell'ordine..* Milão: Giuffrè, 1974. 2 V.

PHILONENKO, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris: Vrin, 1984. 3 Tomos.

RAYNAUD, P.; RIALS, S. (Org). *Dictionnaire de philosophie politique*. Paris: Puf, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Contrato social. Discurso sobre a desigualdade*. São Paulo, Abril, 1978. (Coleção Os Pensadores).

SÓFOCLES. *Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

SOPHOCLE. *Antigone*. Paris: Société Belles Lettres, 1955. (Coll. Belles Lettres).

THUCYDIDE. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Paris: Société Belles Lettres, 1953-1972. (Coll. Belles Lettres).

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Barsília: EdUnB, 1982.