

CONSIDERAÇÕES SOBRE A PERFECTIBILIDADE HUMANA A PARTIR DE ROUSSEAU E KANT¹

Robinson dos SANTOS²

1 INTRODUÇÃO: A PERGUNTA PELO HOMEM COMO HORIZONTE DE SUAS REFLEXÕES

‘O homem é o único animal que pode se aperfeiçoar’: talvez esta definição pudesse se prestar para resumir, se isso fosse possível, o pensamento antropológico de Rousseau e Kant. A *pergunta pelo homem*, isto é, a pergunta acerca de sua *constituição* (não somente física ou biológica mas, sobretudo, cultural, social e espiritual entre outros aspectos), sua *posição* no mundo (ou sua relação com os outros seres da natureza) e sua *destinação* (moral) - para mencionar aqui apenas três aspectos possíveis desta pergunta extremamente abrangente, para não dizer incomensurável e, por isso mesmo, difícil de ser respondida - sempre esteve relacionada de certo modo, como elemento catalisador (explícito ou implícito), nas reflexões filosóficas desde os primórdios do pensamento ocidental. Com Rousseau e com Kant isso não foi diferente.

Embora o interesse fundamental de ambos (Rousseau e Kant) não tenha sido propriamente *fundar* a antropologia como ciência *strictu sensu* – embora há quem queira atribuir a Rousseau, como por exemplo Claude Lévi-Strauss, o esforço inaugural para o surgimento a *etnologia*, e quem atribua a Kant, de modo semelhante, a contribuição para a consolidação da antropologia no século XVIII³ (“clareza sobre sua posição como filosofia mundana, independente da metafísica e da matemática”) – pode-se atestar que em ambos pensadores podemos encontrar uma antropologia (pelo menos em sentido lato), como questão de fundo. Dito de outro modo, em ambos autores temos elementos suficientes para apontar perspectivas de resposta à pergunta *o que é o homem?*⁴ Se esta pressuposição pode ser inicialmente assumida sem maiores

¹ Este texto é uma versão modificada da conferência apresentada no VII Colóquio Kant, realizado em Marília, entre os dias 21 e 23 de agosto de 2012. A referência às obras de Rousseau seguirá as seguintes abreviações: *DOF*: *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*; *CS*: *Contrato Social*. Agradeço aos colegas Alessandro Pinzani, Leonel Ribeiro dos Santos e João Carlos Brum Torres pelas questões e observações feitas com relação ao tema.

² Doutor em Filosofia pela Universität Kassel. Professor no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. dossantosrobinson@gmail.com

³ Cf. MARQUARD, O. *Anthropologie*. In: RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1, p. 365.

⁴ Na introdução às suas preleções de Lógica, isso aparece claramente, quando Kant coloca que as três grandes questões da filosofia seriam: “o que posso conhecer?”, “o que devo fazer?” e “o que me é permitido esperar?”. Ele afirma que elas se fundem em uma

dificuldades e que existam muitos elementos que possam ser considerados em comum entre os filósofos quanto a este aspecto, cabe dizer, todavia, que não é evidente e nem sustentável uma relação de mera afiliação entre ambos. Neste contexto é preciso responder à questões tais como: até que ponto estas duas visões são realmente coincidentes ou quanto há de uma na outra (particularmente, qual é o grau de influência Rousseau sobre Kant no que se refere à sua concepção antropológica)?; onde, isto é, em que fase do pensamento ou especificamente em que obra (se for o caso) está presente, de modo explícito, a visão antropológica de Rousseau?; por que, como e onde (se for o caso) Kant se distancia das idéias do pensador genebrino? Estes são, pois, alguns dos pontos, entre outros possíveis, que uma reflexão sobre a relação Rousseau e Kant precisa levar em conta. Sem a pretensão de responder a todas estas perguntas de modo definitivo, pretendemos oferecer aqui, no entanto, alguns elementos que podem nos aproximar de uma perspectiva sobre a relação entre Kant e Rousseau.

Na abertura de sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798) Kant observa que o fim de todos os conhecimentos, quanto dos princípios morais não têm outro destino que o próprio homem. A justificação para este tese *per se* necessita ser buscada no conjunto de sua obra e não particularmente no escrito cujo título foi acima indicado⁵. Dito de outro modo, o livro como tal não constitui uma resposta suficiente à pergunta *Was ist der Mensch?* (o que é o homem?), mas é o conjunto da própria filosofia kantiana que oferece uma resposta à pergunta. Kant quer evidenciar que, em última instância, os progressos alcançados pela cultura (o grande laboratório humano), o quais constituem o aprendizado fundamental da humanidade, não visam outra coisa que “aplicar os conhecimentos e habilidades adquiridos para empregá-los no mundo; mas o objeto mais importante do mundo, ao qual o homem pode aplicá-lo, é o homem: porque ele próprio é o seu fim último” (*Anth*, 120/p.21)

Com palavras diferentes, mas claramente indicando a complexidade e, ao mesmo tempo, a necessidade de uma resposta para a pergunta sobre o homem, Rousseau abre o Prefácio do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, também chamado de *segundo Discurso*, com as seguintes palavras:

O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos me parece ser o do homem, e ousar dizer que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil do que todos os volumosos livros dos moralistas. Assim considero o tema deste discurso como uma das questões mais interessantes que a filosofia possa propor e, infelizmente para nós, como uma das mais espinhosas que os filósofos possam resolver (DOF, p. 33)

única questão, a saber, “o que é o homem?” (*Log*, A 25, III 448). De modo semelhante é possível fazer uma leitura semelhante em Rousseau, isto é, pelo seu escopo antropológico, sem, com isso, pretender reduzir sua obra a um estudo de antropologia strictu sensu.

⁵ Esta obra de Kant origina-se da psicologia empírica que fora tratada por Wolff e Baumgarten no âmbito da Metafísica (*Metaphysica generalis*: Ontologia; *Metaphysica specialis*: Cosmologia, Psychologia, Theologia), conforme assinala Reinhard Brandt (1998). Este autor observa ainda, em seu *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie im pragmatischer Hinsicht* (1798), entre outros aspectos, que o próprio uso do termo *antropologia* aparece de diversas formas ao longo das obras de Kant. Em outro estudo Brandt destaca que: “Embora concebida de forma sistemática e como ciência, a antropologia pragmática não é, contudo, um sistema filosófico, nem pertence em sentido estrito à filosofia, nem tampouco se determina como sistema a partir de uma idéia racional de sua articulação” (2012, p. 10). Por isso mesmo que a resposta à pergunta “o que é o homem?” não pode ser buscada de forma exclusiva nesta obra.

Logo em seguida, observa ele o quanto ainda se está longe de uma resposta satisfatória quanto a este tema:

O que há de mais cruel ainda é que, como todos os progressos da espécie humana não cessam de afastá-la de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos conhecimentos, mais nos privamos dos meios de adquirir o mais importante de todos; e, num certo sentido, é de tanto estudar o homem que nos tornamos incapazes de conhecê-lo (DOF, p. 34)

A partir das considerações feitas até aqui e a partir das passagens de Kant e Rousseau acima citadas, temos alguns conceitos que podem servir de ponto de partida para uma leitura e análise de ambas as visões. Podemos destacar aí a menção ao progresso humano por meio da cultura, o tema do aperfeiçoamento moral do homem, a referência à condição primitiva ou natural do homem e à sua destinação última. Estas questões nos remetem para o âmbito no qual se definem mas também se distinguem suas reflexões filosóficas e suas respectivas concepções antropológicas.

Para nos aproximarmos do objetivo posto no início deste trabalho iremos buscar em ambos autores a noção de *perfectibilidade* humana. Partimos da hipótese de que este conceito, na medida em que está presente suas respectivas obras, nos permite identificar elementos que os relacionam e, ao mesmo tempo, compreender suas peculiaridades. Em lugar de estabelecer uma visão científica sobre a natureza humana (leia-se, nos moldes das ciências naturais), suas respectivas posições acabaram por conduzir a uma concepção filosófico-antropológica relacionada com teleologia. A idéia de perfectibilidade presente em ambos os autores evidencia isso. Tanto em Rousseau quanto em Kant perceberemos uma espécie de tensão com relação a este conceito, na medida em que para ambos admiti-lo como “verdade” ou como “característica descritiva” do ser humano significa compreender o mesmo de modo empobrecido. Por outro lado, simplesmente negá-lo como tal implica, algo ainda pior, uma visão fatalista e totalmente insuficiente do homem.

Para compreendermos o que este conceito significa e que implicações traz para a concepção destes dois pensadores vamos proceder do seguinte modo: na primeira parte, procuramos reconstruir dois momentos em que este tema pode ser compreendido de modos distintos em Rousseau (por isso falaremos de uma *ambivalência* desse conceito) e na sequência abordamos o modo pelo qual Kant concebe a perfectibilidade humana onde, de certo modo, também temos uma dupla perspectiva do conceito. Para a abordagem do tema em Rousseau optamos por utilizar partes específicas do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e passagens escolhidas da obra *Do Contrato Social*. De Kant tomamos em especial passagens da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e da *Doutrina da Virtude*, embora outras obras também sejam citadas. A partir destas duas incursões será possível, ao menos de modo provisório, inferir se em ambos se trata de uma ambivalência semelhante - e aí poder-se-ia verificar se Kant teria seguido literalmente as pegadas de Rousseau neste sentido - ou se, em vez disso, em cada um deles a ambivalência do conceito é colocada em bases diferentes e visa apontar para problemas de ordem diversa.

2 A PERFECTIBILIDADE E SUA AMBIVALÊNCIA EM ROUSSEAU: DA BONDADDE NATURAL CORROMPIDA À LIBERDADE REGRADA PELA RAZÃO

No *segundo Discurso* ao descrever o homem no estado de natureza, Rousseau alerta para que não o confundamos com o homem que temos diante de nossos olhos (DOF, p. 53). Não se trata para ele, portanto, de uma mera descrição empírica de um estado de coisas, como possivelmente muitos poderiam confundir⁶. Por outro lado, atribuir à sua visão de um possível estado natural do homem como uma idealização ou, dito de outro modo, como um estado ideal para o qual deveríamos retornar também implica numa compreensão equivocada do autor⁷. Em um caminho que procura escapar destas duas armadilhas, ele principia por caracterizar o homem em sua constituição mais simples e fundamental de um ponto de vista físico primeiramente, mas logo após, como ele mesmo diz, desde uma perspectiva metafísica ou moral (DOF, p. 55).

É precisamente deste escrito que procuramos extrair inicialmente o pensamento de Rousseau sobre o significado de aperfeiçoamento humano, indicando três aspectos fundamentais pelos quais ele caracteriza e diferencia o homem dos demais seres: a) o homem como animal mas, ao mesmo tempo como algo mais do que meramente isso, ou seja um ser em que certamente a natureza também opera mas que é *dotado de liberdade*; b) o homem como ser que *age livremente*, isto é, consciente de sua liberdade (isto é notadamente diferente do que ser apenas dotado com esta faculdade, ou seja, significa também fazer uso da mesma) e c) o homem como ser (com base nas duas características anteriores) capaz de *aperfeiçoar-se*. Indicamos a seguir as três passagens respectivas em que sua posição sobre isso fica claramente explicitada:

a) Vejo em todo animal apenas uma máquina engenhosa à qual a natureza deu sentidos para recompor-se a ela própria e para proteger-se, até certo ponto, contra tudo que tende a destruí-la ou a desarranjá-la. Percebo exatamente a mesma coisa na máquina humana, com a diferença de que nas operações do animal a natureza faz tudo, enquanto o homem contribuiu com as suas na qualidade de agente livre. Um escolhe e rejeita por instinto; o outro por um ato de liberdade. (DOF, p. 55)

b) [...] não é tanto o entendimento que faz, entre os animais, a diferença específica do homem, mas sim sua qualidade de agente livre. A natureza comanda todo animal e o animal obedece, o homem recebe a mesma instrução, mas se reconhece livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma. (DOF, p. 55-56)

c) Contudo, ainda que as dificuldades que cercam essas questões deixassem lugar a discussões sobre a diferença do homem e do animal, há uma outra qualidade muito específica que os distingue e sobre a qual não pode haver discussão: é a faculdade de aperfeiçoar-se. Faculdade que, ajudada pelas circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside em nós tanto na espécie quanto no indivíduo (DOF, p. 56).

⁶ BENNER e BRÜGGEN (1996, p. 21) chamam atenção para o fato de que a contraposição entre o selvagem (o homem natural) e o homem civilizado-depravado (homem do homem) leva a dois mal-entendidos: de um lado surge o mal-entendido de se interpretar a construção hipotética de Rousseau quanto ao estado natural, como se ela fosse uma descrição fidedigna de nossa pré-história e, de outro lado, compreender a interpretação da história como uma história da queda humana, semelhante ao abandono do paraíso. Embora a história real do desenvolvimento social humano contenha mesmo elementos que permitam falar da concomitante deterioração do homem, não é forçoso que se veja na história apenas uma descrição do declínio humano, nem que apenas isso possa ser esperado na história concreta do homem.

⁷ RANG, 1965, p. 134ss.

Para Rousseau, portanto, o homem natural não pode ser reduzido a um mero animal entre outros animais, nem tampouco à sua condição empírica. Já a partir daqui temos claramente características que também estão presentes no ideário de Kant. Assim como notaremos em Kant, Rousseau refere-se às capacidades e às faculdades espirituais humanas, como elementos que distinguem o homem e que permitem a ele determinar-se a si mesmo, independentemente dos apelos e necessidades oriundos de sua constituição natural. Até aqui parece não haver maiores dificuldades em compreendermos o que Rousseau quer dizer sobre a dupla constituição humana, a um tempo *física* e *meta-física*, como ele mesmo a definiu. E já aqui há também uma certa semelhança com aquela distinção que Kant mesmo irá estabelecer, a saber *sensível* e *inteligível*.

Precisamente essa faculdade ou capacidade do ser humano em se tornar algo mais, isto é, em transcender a mera condição de animal natural, sobretudo qualitativamente, é o que Rousseau define como capacidade de aperfeiçoar-se. No entanto, as semelhanças parecem parar por aí quando algumas linhas adiante Rousseau diz que é lamentável termos que admitir que essa faculdade tão distintiva é, por paradoxal que pareça, ao mesmo tempo a fonte de todas as infelicidades do homem. Do fato de que possuímos ou de que dispomos de tal faculdade não decorre necessariamente que o uso que dela faremos será sempre bom ou irá nos tornar forçosamente “melhores”. Mas, não parece contraditório afirmar que do nosso aperfeiçoamento, portanto do nosso progresso, surge nosso empobrecimento (espiritual, mais do que propriamente material) e nossa corrupção? É necessário enfatizar novamente o quanto a concepção de Rousseau necessita ser compreendida desde o ponto de partida. Para o genebrino a sociedade deve ser vista na perspectiva da debilidade e da corrupção humana e é justamente por meio dela que nos vemos escravizados antes de mais nada (o homem nasce livre e por toda a parte está preso a ferros).

Por entender que é exatamente desta mesma capacidade que surgem todos os males que o homem pode causar para si mesmo, é que ele convida o leitor a acompanhá-lo no percurso de sua investigação, depurando o homem de tudo o que lhe é acessório, artificial e pernicioso, até o ponto em que o homem se encontra no estado de natureza. Uma vez alcançado este ponto ele pretende demonstrar como é que a cultura e a sociedade são, no final das contas, um desvio do homem que acabou por se tornar seu próprio caminho.

Neste estado, diz Rousseau, “[p]arece, primeiramente, que os homens [...], não tendo nenhuma espécie de relação moral nem deveres conhecidos, não podiam ser bons nem maus e não tinham vícios nem virtudes(...)” (DOF, p.68). O homem dispõe ali apenas de um instinto de autoconservação, que não exige mais do que o necessário para sua existência. Rousseau observará no *Emílio* que esta é talvez a “única paixão que nasce com o homem” (p. 273), isto é, o *amor de si*. Este é bom, pois não se alimenta da vaidade humana, mas cuida tão somente das necessidades naturais.

Rousseau introduz algumas páginas adiante *do segundo Discurso* um novo elemento. *Amor-próprio* é o conceito que Rousseau desenvolve para esclarecer porque é que a sociabilidade é vista, no final das contas, como uma corrupção do homem e, por outro lado, também para demonstrar o “avesso” daquela bondade natural originária com a qual ele caracteriza o ser

humano. O amor-próprio é para Rousseau uma das fontes da perene insatisfação do ser humano. Por meio do *amor-próprio*, o homem desenvolve uma espécie de necessidade constante de comparação de si em relação aos demais. “É a razão”, diz o genebrino, “que engendra o amor-próprio e é a reflexão que o fortalece. É ela que faz o homem voltar-se sobre si mesmo e separá-lo de tudo o que o incomoda e o aflige”. (DOF, p. 72)

No estado de natureza não é a força das leis ou das convenções artificiais dos costumes que fazem com que o homem se incline à benevolência, mas tão somente um sentimento natural e imediato: a *piedade*⁸. Ela e somente ela, diz Rousseau, é capaz de moderar o *amor de si mesmo*, nos levando a ser solidários e justos, mas não segundo a máxima artificial “faz aos outros que queres que te façam”. Pelo contrário, seríamos capazes de agir daquele modo, tão somente segundo a máxima da bondade natural “faz teu bem com o menor mal possível a outrem”, a qual ele define como “bem menos perfeita, porém mais útil, talvez, que a precedente” (DOF, p. 72).

Ao final da primeira parte do *segundo Discurso*, no intuito de fortalecer sua tese, Rousseau enfatiza o traço da bondade natural no caráter do homem, demonstrando sua autossuficiência no estado de natureza e procura evidenciar que o preço pago pelo abandono deste estado e o ingresso na sociedade e no desenvolvimento cultural foi a corrupção do próprio homem.

Concluamos que, vagando pelas florestas sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligações, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, assim como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez até sem nunca reconhecer algum deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, tinha apenas os sentimentos e as luzes próprios a esse estado, porque só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava o que tinha interesse de ver, e sua inteligência não fazia mais progressos do que sua vaidade [...]. Não havia educação nem progresso [...] (DOF, p. 76)

As considerações de Rousseau até aqui não deixam dúvidas quanto a uma nítida condenação do progresso sociocultural humano. É claro que seu propósito reside aí em demonstrar *de onde* precisamente surge a desigualdade entre os homens. Note-se que ele não quer identificar um “quando”, isto é, não quer estabelecer a origem de modo cronológico. Se o seu procedimento é o mais adequado e o quanto é bem-sucedido, isso implica uma discussão a parte. Assumindo, no entanto, que seja plausível conceber um estado de natureza nestes termos, Rousseau tem que explicar o papel das diferenças individuais neste estado ou ao menos indicar sua insignificância, para sustentar sua tese fundamental. Por certo, existem diferenças naturais entre os homens no estado de natureza mas elas passam despercebidas ou, como diz Rousseau, seu efeito é quase nulo. O que ele pretende demonstrar é que o advento da *sociedade* foi o fator decisivo para o agravamento das desigualdades, estas sim, compelindo os homens à guerra e à cobiça pela dominação. Este contraste entre natureza e sociedade é com certeza um dos pontos centrais para analisar o binômio *homem-cidadão* no pensamento do autor. Por outro lado, como observa Martin Rang, o desenvolvimento da humanidade não pode ser visto em Rousseau segundo a perspectiva cristã da “perda da inocência” ou da perda “pureza

⁸ Cf. FORSCHNER, 1974, p. 97 ss. e 1977 p. 69ss.

humana” (1965, p. 136). O progresso, observa ele, “é ao mesmo tempo ganho e perda, bênção e maldição” (Idem, *ibid.*).

Para Martial Guérout, todavia, prevalece a tese de que no *segundo Discurso* a sociedade, é concebida “não só de fato, mas em sua essência, como o mal, com relação ao estado de natureza” (1972, p. 155). O aperfeiçoamento humano, portanto, significa aí – isto é, no *segundo Discurso* – sua concomitante deterioração.

O pensamento de Rousseau, no entanto, não é linear. Pelo contrário, a despeito de seu estilo literário marcado por uma beleza incomum, a ponto de Kant ter mesmo dito que deveria lê-lo até que o seu feitiço se desfizesse, a literatura comentadora apresenta-o como um pensador paradoxal.

Guérout aponta também para uma mudança de perspectiva no *Contrato Social*, inclusive caracterizando essa perspectiva como “diametralmente oposta” à tese do *segundo Discurso*. De acordo com ele, no *Contrato Social*,

a passagem do estado natural ao estado social não apenas não degrada a natureza do homem, como também é a condição de sua plena realização, de modo que o *estado natural* aparece agora como um estado inferior ao estado social e como oposto à *natureza do homem*, tal como o instinto ou o apetite são opostos à liberdade (GUÉROULT, 1972, p. 157)

Essa mudança de perspectiva é confirmada pelas palavras do próprio Rousseau, na medida em que passa a ver na lei (contrato) o princípio regulador e, ao mesmo tempo, o elemento que pode (re)estabelecer uma igualdade fundamental entre os cidadãos, uma vez que o retorno à condição ou estado pré-social, onde havia uma igualdade natural é impossível e a *força*, por si só, não produzir qualquer direito (Cf. *CS*, Livro I, cap. IV / 1973, p.32).

Não se trata mais unicamente da liberdade natural do homem, mas da liberdade do homem como membro de uma comunidade de homens livres. Neste ponto Maximilian Forschner observa que uma vez que a liberdade natural foi corrompida “o *Contrato Social* constrói o conceito racional de uma segunda natureza (artificial) numa comunidade ideal que traz consigo e sustenta as pretensões da bondade natural nos direitos e deveres racionais de uma moralidade civil” (1977, p. 39). Com efeito, nas palavras do genebrino,

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade e até aos próprios deveres [...] Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações (*CS*, Livro I, cap. IV / 1973, p. 33)

E mais tarde, evidenciando as perspectivas que a ‘segunda natureza’ pode proporcionar ao homem mundano, Rousseau conclui que:

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 lhe faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a

razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria, sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem (CS, Livro I, cap.VIII/ 1973, p. 43)

A partir desta mudança de perspectiva vemos, então, aquilo que no início deste texto mencionamos como a ambivalência da perfectibilidade em Rousseau. Para chamar a atenção na direção do homem natural, bom em si mesmo, autossuficiente e, em contrapartida evidenciar que o que chamamos de progresso nada mais é do que o desvio de nossa própria natureza, Rousseau precisa demonstrar que a perfectibilidade leva o homem ao erro também. Ela, portanto, não é já sinônimo de perfeição, mas está muito mais para sinônimo da própria *imperfeição* ou do grande equívoco que o homem comete ao abandonar-se às suas paixões. Ao mesmo tempo, o conceito de perfectibilidade assume um papel de grande importância para mostrar o quanto o homem pode orientar-se no pensar e no agir, exercitar-se no uso de sua liberdade e de suas capacidades. Esta perspectiva aparece também no Emílio, quando Rousseau deixa claro o que deve podermos fazer, uma vez que não é possível ‘um retorno ao paraíso’:

[...] considerai primeiro que, querendo formar o homem da natureza, não se trata por isso de fazer dele um selvagem e de relegá-lo ao fundo dos bosques, mas, envolvido no turbilhão social, basta que não se deixe arrastar nem pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; veja ele pelos seus olhos, sinta pelo seu coração; não o governe nenhuma autoridade, exceto sua própria razão (Emílio, Livro IV, p. 339).

Ernst Cassirer endossa a ambivalência da perfectibilidade quando observa que é justamente dela “que brota toda inteligência do homem, mas também todos os seus erros; que brotam suas virtudes, mas também todos os seus vícios. Ela parece elevá-lo acima da natureza, mas torna-o ao mesmo tempo um tirano da natureza e de si mesmo” (1999, p. 101). Como é possível perceber, por meio desta ambivalência, o ser humano não pode renunciar a esta qualidade (perfectibilidade) sem, ao mesmo tempo, comprometer um estado melhor possível de sua espécie, sem que prejudique a si mesmo, no final das contas. Nossa situação é *paradoxal*, para citar novamente Cassirer, quando “[n]ão podemos resistir ao ‘progresso’, mas, por outro lado, não podemos nos entregar a ele sem mais” (1999, p. 101).

Entretanto a opção pela perfectibilidade humana na perspectiva apresentada no *Contrato* é a alternativa que prevalece. Não há mais como retornar aos bosques, não é mais alcançável e certamente nem mesmo possível e desejável uma renúncia desta condição em que o homem se encontra. Nem era isso, aliás, o que o próprio Rousseau pretendia. O que parece ficar evidente, como aponta Cassirer, é que a perfectibilidade assemelha-se a uma espécie de “mal necessário”, isto é,

“[e]m sua marcha evolutiva até o presente momento, a ‘perfectibilidade’ enredou o homem em todos os males da sociedade e levou-o à desigualdade e à servidão. Mas ela,

e apenas ela é capaz de tornar-se para ele um guia no labirinto no qual ele se perdeu. Ela pode e deve abrir-lhe novamente o caminho para a liberdade [...] (1999, p. 101)

A partir desta rápida incursão pelas teses rousseauianas sobre a perfectibilidade humana, foi possível notar uma dupla perspectiva com relação ao tema. De um lado, da perspectiva do homem bom por natureza, ela seria vista como uma qualidade dispensável e não seria nem necessária e muito menos suficiente para uma compreensão do que seria aquela bondade natural. Além disso, entendida na perspectiva do progresso humano, a perfectibilidade é, até mesmo, condenável [“todos os progressos da espécie humana não cessam de *afastá-la* de seu estado primitivo” *DOF*, p. 34, grifos nossos]. Por outro lado, mudando a perspectiva pela qual o tema é abordado, mudam também as considerações às quais se chega: ou seja, à luz tanto de algumas teses do *segundo Discurso* quanto das teses do *Contrato Social* o tema assume uma conotação fundamentalmente positiva [“faculdade que, *ajudada pelas circunstâncias*, desenvolve sucessivamente todas as outras”, *DOF*, p. 56, grifos nossos]. Até aqui, parece-nos que especialmente a segunda perspectiva relacionada à perfectibilidade pode estar relacionada com a concepção de Kant. Mas *até que ponto* elas são coincidentes, tal questão ainda precisa ser discutida. No que segue adentraremos no ideário kantiano, particularmente em passagens escolhidas das obras anteriormente relacionadas, com o intuito de esclarecer a perspectiva que esta ideia assume para Kant.

3 A PERFECTIBILIDADE EM KANT: TORNAR-SE PERFEITAMENTE BOM É DEVER, MAS É IMPOSSÍVEL PARA UM SER RACIONAL-SENSÍVEL

O homem *natural* definitivamente não foi o centro das atenções para Kant, nem um ponto de partida, mesmo que metafórico, para a tentativa de explicar a origem das discrepâncias e conflitos sociais. Sua importância é na melhor das hipóteses apenas secundária para Kant. Para o filósofo de Königsberg a questão sobre o que o homem pode (e, em certa medida, também *deve ser*) estava intimamente conectada com uma questão anterior, muito mais abrangente, cujo esclarecimento é indispensável para a sua compreensão, a saber com o tema da relação entre *natureza* e *liberdade*. Ele apresentou certamente várias características que permitem compreender sua concepção a respeito do homem como ser natural. Este conteúdo, todavia, encontra-se esparso em diversos de seus escritos.

Numa passagem da Doutrina da Virtude, Kant apresenta de modo sintético e muito próximo a Rousseau alguns traços do homem natural:

Há impulsos da natureza que tangem à *animalidade* do ser humano. Através deles a natureza visa a) a preservação do indivíduo, b) a preservação da espécie e c) a preservação da capacidade do indivíduo humano desfrutar a vida, a despeito de ainda apenas ao nível animal (*MS, TL, § 4/p.262*).

Definir o que é homem, em sentido amplo, no entanto, implica para Kant no esclarecimento de três outras questões anteriores e fundamentais, citadas no início deste trabalho, a saber: *o que posso conhecer?*, *o que devo fazer?* e *o que me é permitido esperar?*

Dito de outro modo, para uma compreensão global sobre a natureza humana em Kant é necessário acessar também o conteúdo da filosofia crítica (teoria do conhecimento, filosofia moral, política, da religião e da história, igualmente sua estética e teleologia). Não podemos dar conta desta tarefa extremamente complexa nos modestos limites deste trabalho.

Se Kant privilegia as questões transcendentais relacionadas às condições de possibilidade do conhecimento e do agir humano, é porque parte da ideia de que justamente tomar o homem empírico como ponto de partida significaria já assumir um ponto de vista unilateral e reducionista, pois em última instância isso possivelmente levaria à aceitação exclusiva de premissas materialistas ou empiristas, ou seja, justamente uma visão que ele pretende criticar e superar com a filosofia transcendental.

A pergunta sobre o homem, portanto, não se esgota para Kant com a resposta da antropologia empírica ou mesmo da psicologia empírica. Pelo contrário, é com base na filosofia crítica do conhecimento e da moral que se deve voltar o olhar sobre o que o homem como ser racional-sensível está em condições de conhecer e como deve orientar seu agir. Neste contexto, a ideia de perfectibilidade é também para Kant um elemento fundamental na compreensão do ser humano.

Na abertura da *Antropologia* Kant apresenta um dos elementos fundamentais que distinguem o ser humano dos demais seres de natureza e, portanto, de modo semelhante a Rousseau, sinaliza para a impossibilidade de tratá-lo meramente a partir de sua materialidade ou animalidade. Em passagem anteriormente citada, vimos que Rousseau, no *Contrato*, enfatiza a livre conduta dos homens (baseada em princípios) em contraposição ao instinto presente nos animais e a “consulta à razão” em lugar de uma obediência cega às inclinações (CS, Livro I, cap. VIII/1973, p. 43). Essa noção também está intimamente relacionada à distinção que Kant estabelece entre *pessoas* e *coisas* ainda no contexto da *Antropologia*:

Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder, ou seja, ele é, por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto das *coisas*, tais como os animais irracionais[...] (*Anth*, 127/p.27)

Notadamente o homem como ser racional-sensível ou natural necessita desenvolver suas faculdades e pré-disposições, sem o que não pode tornar-se humano. E, neste sentido, a ideia da perfectibilidade não é apenas aplicada à constituição físico-biológica do ser humano mas, sobretudo, à sua condição de ser livre, ou seja, à sua capacidade de ser aperfeiçoar moralmente. Para isso, não pode contar senão com a ajuda de outros homens como Kant, reportando-se nitidamente a Rousseau, refere-se nas suas preleções de *Pedagogia*.

Um animal é por seu próprio instinto tudo aquilo que pode ser; uma razão exterior a ele tomou por ele antecipadamente todos os cuidados necessários. Mas o homem tem

necessidade de sua própria razão. Não tem instinto, e precisa formar por si mesmo o projeto de sua conduta. Entretanto, por ele não ter a capacidade imediata de o realizar, mas por vir ao mundo em estado bruto, outros devem fazê-lo por ele.[] A espécie humana é obrigada a extrair de si mesma pouco a pouco, com suas próprias forças, todas as qualidades naturais, que pertencem à humanidade (*Päd*, 441/p.12)⁹

A perfectibilidade consiste fundamentalmente em desenvolver-se para além da condição da mera animalidade ou, dito de outro modo, para além da condição em que somos simplesmente o que *a natureza faz de nós*. Lembremo-nos neste contexto do que afirmava Rousseau, anteriormente citado, acerca do elemento característico fundamental no ser humano: não é tanto o entendimento, ou seja, a capacidade cognitiva, mas a *faculdade de agir livremente* [“A natureza comanda todo animal e o animal obedece, o homem recebe a mesma instrução, mas se reconhece livre para concordar ou resistir” *DOF* 55-56]. Kant argumenta de modo muito próximo em diversos momentos e, quanto a este aspecto, concorda fundamentalmente com Rousseau.

Por meio do desdobramento do tema da liberdade no âmbito da filosofia prática, Kant estabelece o princípio supremo da moralidade e oferece a justificação para a concepção da liberdade como autonomia moral. A partir desta concepção e do tratamento dado à dupla perspectiva pela qual o homem pode ser considerado (sensível-inteligível) Kant demonstra porque é que pela faculdade da liberdade o homem não apenas pode, mas *deve* ser o formador do seu próprio caráter.

Se da perfeição correspondente ao homem enquanto tal (em rigor, à humanidade) se diz que é um dever em si mesmo propô-la como fim, então há que colocá-la naquilo que pode ser efeito da sua ação, não no que é apenas uma dádiva que ele deve agradecer à natureza; pois, caso contrário, não seria um dever. Portanto, não pode ser mais do que o cultivo das suas faculdades (ou das disposições naturais), entre as quais o entendimento, como faculdade dos conceitos, logo, também daqueles que concernem ao dever, é a faculdade suprema; e também o cultivo da sua vontade (o modo moral de pensar) de cumprir todos os deveres em geral. 1) É um dever do homem progredir cada vez mais desde a rudez de sua natureza, desde a animalidade (*quod actum*), até a humanidade, que é a única pela qual é capaz de se propor fins; superar sua ignorância pela instrução e corrigir os seus erros; e isso não é só a razão prático-técnica que, para os seus propósitos que são diferentes (a arte), o aconselha, mas a razão prático-moral que o ordena pura e simplesmente e converte este fim em dever seu, para que seja digno da humanidade que habita nele. 2) Progredir no cultivo da vontade até alcançar a mais pura intenção virtuosa, onde a lei se converte, ao mesmo tempo, no móbil das suas ações que se conformam ao dever e obedecem-lhe por dever – o que constitui a perfeição prático-moral interna [...] (*MS, TL VI*, 386-387).

O *aperfeiçoamento moral*, além de um dever de virtude, tal como formulado na passagem acima citada, é em última instância, um imperativo para o homem: ‘produzir em si a moralidade’

⁹ Esta passagem coincide com o que Kant apresenta na terceira proposição de *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (*laG*): “A natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal, e que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição excepto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão.” (*laG*, AA VIII 19/ p. 24)

(*Päd*); ‘tratar a humanidade na própria pessoa e na pessoa do outro *sempre* como fim e nunca simplesmente como meio’ (*GMS*); para citar apenas dois exemplos, são ações ordenadas pela razão prática e não por qualquer instinto ou inclinação em nós, o que endossa a tese de Kant que o homem não é bom nem mau *por natureza*, pois estes conceitos não são conceitos da natureza e sim conceitos ligados à liberdade. “O ser humano consciente de um caráter em sua índole não recebe esse caráter da natureza, mas precisa sempre tê-lo *adquirido*” *Anth*, 295/ p. 190). No mesmo contexto, quando relaciona a perfectibilidade com a formação do caráter, Kant é tão enfático que chega a desconsiderar qualquer possibilidade de uma transformação gradual neste sentido: uma correção gradual do comportamento, medidas paliativas não podem, por fim, propiciar o “salto qualitativo” para a moralização. O cultivo das faculdades é necessário, mas está longe de ser suficiente. Quanto a este aspecto ele é claro:

Pode-se admitir também que o estabelecimento dele [do caráter], como uma espécie de renascimento, com uma certa promessa solene que a pessoa se faz a si mesma, torna inesquecíveis para ele esse renascimento e o momento em que nele ocorreu essa transformação, como se fosse uma nova era. – A educação, os exemplos e o ensino *não* podem produzir *pouco a pouco* essa firmeza e perseverança nos princípios em geral, que surge apenas como que por meio de uma explosão que sucede repentinamente ao fastio com o estado oscilante do instinto. [...] – Querer se tornar um homem melhor fragmentariamente é uma tentativa inútil, pois uma impressão se extingue enquanto se trabalha numa outra, mas o estabelecimento de um caráter é unidade absoluta do princípio interno da conduta de vida em geral (*Anth*, 295/ p. 190)

Em outra passagem, na parte final da *Antropologia*, Kant apresenta outros elementos que podemos relacionar ao tema em tela. Ao se referir ao *caráter da espécie*, Kant fala da dificuldade com que nos deparamos ao tentarmos indicar o caráter da espécie humana no sistema da natureza, pelo fato de a experiência não nos proporcionar os elementos para uma comparação, isto é, duas espécies de seres racionais. Ali reaparece a ideia do homem como aquele que forja a si mesmo na direção de um estado melhor, em termos morais. Deste modo, conclui ele que:

[...] nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da *faculdade da razão* (*animal rationabile*), pode fazer de si um animal *racional* (*animal rationale*); - nisso ele, primeiro, *conserva* a si mesmo e a sua espécie; segundo, a exercita, instrui e *educa* para a sociedade doméstica; terceiro, *a governa* como um todo sistemático (ordenado segundo princípios da razão) próprio para a sociedade (*Anth*, 321-322/p. 216)

A partir dessa visão, nota-se que a cultura e a sociabilidade, esta última mesmo sendo “insociável”¹⁰ no final das contas, conduzem pelos seus caminhos tortuosos à sociedade bem ordenada segundo os princípios do direito. Kant não vê nelas, portanto, um desvio da humanidade de sua própria natureza, pelo contrário, percebe-as como esforço para criá-la, uma vez que não está dada de antemão. E o problema fundamental no âmbito da filosofia prática com relação à perfectibilidade humana não é exatamente como garantir a legalidade das ações,

¹⁰ Cf. *LaG*, IV Proposição.

mas o tema da moralização é sem dúvida o mais espinhoso. Kant mesmo constata em *Idee* que, embora possamos nos considerar *cultivados* nas artes e nas ciências, *civilizados* quanto aos costumes e convenções sociais, “falta muito ainda para nos considerarmos já moralizados” (*IaG*, VIII 26/ p. 32).

Mesmo que jamais o homem, enquanto indivíduo, possa alcançar a perfeição moral – Kant deixa claro que esta só é possível de ser pensada na espécie¹¹ –, a perfectibilidade permanece como horizonte constante da ação humana. Não podemos ser perfeitos já pelo fato de sermos finitos e, todavia, é nosso dever continuarmos a nos aproximar desta meta¹², no trabalho infinito do aprimoramento de nós mesmos:

Um ser humano tem um dever para consigo mesmo de cultivar (cultura) seus poderes naturais (poderes do espírito, da alma e do corpo) como meios para todos os tipos de fins possíveis. O ser humano *deve* a si mesmo (como um ser humano) não deixar ocioso e, por assim dizer, *enferrujando* as predisposições e faculdades naturais que sua razão pode algum dia usar (*MS, TL*, § 19)

É possível constatar por meio do que apresentamos até aqui que a ideia de perfectibilidade – também presente em Rousseau, como demonstrado – constitui um dos pressupostos fundamentais na filosofia prática kantiana. Em Kant ela adquire contornos notadamente morais e se presta a uma concepção teleológica da história humana. Neste sentido Kant, ainda que muitas vezes mal interpretado por conta do tema do “mal radical”, exposto na obra sobre a religião, é antes de tudo um otimista e um entusiasta no que se refere ao aperfeiçoamento moral da humanidade. O progresso moral, isto é, a perfectibilidade é a destinação do homem. Se os indivíduos não conseguem alcançá-la, isso não empobrece, nem diminui a nobreza deste ideal.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste ensaio consistiu em trazer à tona como a ideia de perfectibilidade humana é tematizada em ambos os pensadores e, na medida do possível, estabelecer *se e como* elas estão relacionadas. Pudemos observar que tanto para Rousseau quanto para Kant a perfectibilidade humana está estreitamente conectada com a moral, a política e com a educação¹³, embora esta última não tenha sido diretamente tratada aqui. Se a afirmação de Brandt de que “[a] destinação moral do homem individual e da humanidade como um todo é o centro dirigente

¹¹ Isso fica evidente, por exemplo, na segunda proposição do *Idee*: “No homem (como única criatura racional sobre a terra) as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie e não no indivíduo.” (*IaG*, AA VIII, 18/ p. 24)

¹² Mais tarde o jovem Fichte, ainda na fase de entusiasmo com a filosofia de Kant, irá retomar esta idéia em suas *Lições sobre a vocação do sábio*. “[...]a perfeita consonância do homem consigo próprio e – para que ele possa se harmonizar consigo mesmo – a consonância de todas as coisas fora dele com o seus conceitos práticos necessários a seu respeito – conceitos que as determinam como elas *devem* ser - é a derradeira e suprema meta do homem. Esta consonância em geral é, para me expressar de acordo com a terminologia da filosofia crítica, o que Kant chama o *bem supremo*.[...] Por conseguinte, o destino do homem não é atingir semelhante meta. Mas ele pode e deve aproximar-se sempre mas deste fito e, por isso, *acercar-se indefinidamente desta meta* constitui a sua verdadeira vocação como *homem*, isto é, como ser racional mas finito, sensível mas livre.[...] a *perfeição* é a meta suprema inacessível ao homem; mas o *aperfeiçoamento até o infinito* é a sua vocação” (FICHTE, 1999, p. 27-28).

¹³ Cf. SANTOS, 2010a, 2010b.

da filosofia kantiana”¹⁴ parece no mínimo plausível dizer que o mesmo se aplica a Rousseau, com a diferença de que para este último a destinação *social e política* do cidadão seja o ‘centro dirigente’ de sua obra.

Cassirer aponta, entre outros aspectos, referindo-se à relação entre Kant e Rousseau que o que mais atraiu o interesse de Kant no filósofo genebrino fora sua postura intelectual e moral (2007, p. 167). Quanto a este aspecto, em particular e para finalizarmos, citamos novamente Cassirer – cujas teses sobre a relação Kant e Rousseau também não são isentas de críticas – quando refere-se à forte ligação entre os dois filósofos pela via da filosofia prática:

Kant nunca tomou o conceito de ‘homem natural’ em um sentido puramente físico ou histórico, mas em um sentido ético e teleológico. O verdadeiramente permanente na natureza humana não é um *estado* que ela possa ter possuído em alguma ocasião antes de abandoná-lo, mas aquele *para* o qual existe e aquele *para* o qual tende. Não é uma constante do ser, mas do dever ser. Kant presta homenagem ao Rousseau ético que, para além de todo o disfarce e dissimulação, além de todas as máscaras que o homem procurou para si e utilizou ao longo da história, divisa o ‘verdadeiro homem’, isto é, reconhece e vindica sua tarefa peculiar e imutável (CASSIRER, 2007, p. 181)

A perfectibilidade em Rousseau, como vimos, é ambivalente ou como afirma Dieter Sturma “tem a cabeça de Janus – leva a desvios culturais, mas deixa a possibilidade de revisão em aberto” (2001, p. 84). Se é da capacidade humana de aperfeiçoar-se que resultam os progressos e as conquistas mais inusitadas, é também dela que surgem os grandes erros e as perdas irreparáveis que os homens provocam para si mesmos por meio do exercício de sua liberdade. E, quanto a este aspecto, Kant afirma que: “Rousseau não queria, no fundo que o homem *voltasse* novamente ao estado de natureza, mas que lançasse um *olhar* retrospectivo para lá desde o estágio em que agora está” (*Anth*, 326-327/p.221). Embora teça suas críticas ao genebrino em diversos momentos Kant deixa explícita sua concordância com ele sobre este aspecto:

Não se deve justamente tomar a descrição hipocondríaca (mal-humorada) que Rousseau faz da espécie humana, quando ousa sair do estado de natureza, como recomendação de voltar a ele e de retornar às florestas, mas se deve adotar sua verdadeira opinião, com a qual exprimiu a dificuldade para nossa espécie de chegar, pela via da contínua aproximação à sua destinação; não se deve ficar fantasiando sobre essa sua opinião: a experiência dos tempos antigos e dos modernos coloca todo o pensador em embarço e dúvida se as coisas um dia vão estar melhores para nossa espécie (*Anth*, 326/p.220)

Também para Kant a história humana segue, de certo modo, o caminho da tentativa, do acerto e do erro. Em *Idee* ele apresenta de modo mais detalhado esta ideia quando refere-se às guerras, por exemplo. O caos que se instala acaba sendo um “meio” que a natureza propicia para a consolidação do direito e do estabelecimento de instituições que assegurem a paz.

¹⁴ BRANDT, 2007, p. 7.

RESUMO: O homem natural, a menção ao progresso humano por meio da cultura, o aperfeiçoamento moral do homem e a sua destinação última são elementos comuns na filosofia de Rousseau e Kant. Estas questões nos remetem para o âmbito no qual se definem mas, ao mesmo tempo, também se distinguem suas respectivas concepções antropológicas. O objetivo consiste em traçar os contornos mais gerais de suas posições e para tal recorre-se aqui à noção de *perfectibilidade* humana. Este conceito, na medida em que está presente suas respectivas obras, nos permite identificar elementos que os relacionam e, ao mesmo tempo, compreender suas peculiaridades.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia, natureza, liberdade, perfectibilidade, Rousseau, Kant.

ABSTRACT: The natural man, the reference to human progress through culture, the moral improvement of man and his ultimate destiny are common elements in the philosophy of Rousseau and Kant. These questions lead us to the scope in which they are defined but, at the same time, also distinguished their anthropological conceptions. The aim is to trace the contours of his more general positions and for such we will take here to the notion of human perfectibility. This concept, insofar as it is present in their works, allows us to identify elements that relate and at the same time, understand their peculiarities.

KEYWORDS: Anthropology, nature, freedom, perfectibility, Rousseau, Kant

REFERÊNCIAS

ARAMAYO, Roberto; ONCINA, Faustino (Orgs.). *Ética y Antropología: um dilema kantiano*. Granada: Editorial Comares, 1999.

BENNER, Dietrich; BRÜGGEN, Friedhelm. Das Konzept der perfectibilité bei Jean-Jacques Rousseau: Ein Versuch, Rousseaus Programm theoretischer und praktischer Urteilsbildung problemgeschichtlich und systematisch zu lesen. In: HANSMANN, Otto (Hrsg.) *Seminar: Der pädagogische Rousseau*. Bd. II: Kommentare, Interpretationen, Wirkungsgeschichte. Weinheim: Juventa Verlag, 1996.

BRANDT, Reinhard. A ideia norteadora da antropologia kantiana e a destinação (*Bestimmung*) do homem. In: SANTOS, Robinson dos; CHAGAS, Flávia Carvalho (Orgs.). *Moral e Antropologia em Kant*. Passo Fundo: Editora IFIBE; Pelotas: Editora UFPEL, 2012 (p. 9-33).

_____. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg, 2007.

_____. *Immanuel Kant: política, derecho y antropología*. México: Plaza y Valdez, 2001.

_____. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: (1798)*. Kant-Forschungen Bd. 10. Hamburg, 1999.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre; revisão Isabel Maria Loureiro. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. *Rousseau, Kant y Goethe*. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces. Ed. Roberto Aramayo. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007.

EISLER, Rudolf. *Kant-Lexikon*. Hildesheim – Zürich - New York, 2002.

FETSCHER, Iring. *Rousseaus Politische Philosophie*. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. 3. Über. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

FICHTE, J. G. *Lições sobre a vocação do sábio*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1999.

FORSCHNER, Maximilian. *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*. München; Salzburg: Verlag Anton Pustet, 1974.

_____. *Rousseau*. Freiburg [Breisgau]; München: Karl Alber Verlag, 1977.

- _____. *Über das Handeln im Einklang mit der Natur*. Grundlagen ethischer Verständigung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- GERHARDT, Volker. *Immanuel Kant: Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- GUÉROULT, Martial. Natureza humana y estado de natureza em Rousseau, Kant y Fichte. In: LÉVI-STRAUSS, Claude (et alii). *Presencia de Rousseau*. Sel. José Szabón. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.
- HINSKE, Norbert. *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg -München, 1980.
- IRRLITZ, Gerd. *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2002.
- KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.
- _____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902.
- _____. *Sobre a Pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 3. Ed. São Paulo: Unimep, 2002.
- _____. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (et alii). *Presencia de Rousseau*. Sel. José Szabón. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.
- RANG, Martin. *Rousseaus Lehre vom Menschen*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1965.
- REITERMEYER, Ursula. *Perfektibilität gegen Perfektion. Rousseaus Theorie gesellschaftlicher Praxis*. Münster: Litt, 1996.
- RITZEL, Wolfgang. *Jean-Jacques Rousseau*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1959.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- _____. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. (Col. Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Emílio ou da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SANTOS, Robinson dos; CHAGAS, Flávia Carvalho (Orgs.). *Moral e Antropologia em Kant*. Passo Fundo: Editora IFIBE; Pelotas: Editora UFPEL, 2012.
- SANTOS, Robinson dos. *Moralität und Erziehung bei Kant*. Kassel University Press, 2007.
- _____. O conceito de Klugheit em Kant. In: PINZANI, Alessandro; ROHDEN, Valério (Orgs.). *Crítica da razão tradutora. Sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis: Nefip Online, 2010a.
- _____. Sobre a virtude como realização da moral e o dever de amor aos seres humanos em Kant. In: NOVAES, José L. C.; AZEVEDO, Marco A. O. (Orgs.). *A filosofia e seu ensino: desafios emergentes*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2010b.
- STURMA, Dieter. *Jean-Jacques Rousseau*. München: C. H. Beck, 2001.

Recebido / Received: 6.11.2012

Aprovado / Approved: 20.1.2013