

BREVE APRESENTAÇÃO DE:
«DO CARÁCTER DA HUMANIDADE EM GERAL»
LIÇÕES SOBRE ANTROPOLOGIA
IMMANUEL KANT [1775/76]

*Leonel Ribeiro dos SANTOS**

1. Teve o Editor de *Estudos Kantianos* a feliz ideia de incluir, logo no primeiro número da nova publicação periódica, em tradução portuguesa, uma secção do Curso de Antropologia de Immanuel Kant, leccionado no ano 1775/76 e recolhido por Friedländer: aquela que leva por título «Do carácter da humanidade em geral» (*Vom Charackter der Menschheit überhaupt*), que começou a fazer parte do programa da disciplina nesse mesmo ano.¹

Do especial interesse dessa peça pode ajuizar-se a partir da sua leitura. Não tendo cabimento fazer aqui um comentário extensivo desse texto, apenas alinharei algumas considerações que possam ajudar a melhor contextualizá-lo e avaliá-lo.

Foi por sua própria iniciativa que Kant começou a leccionar o curso de *Anthropologie* no semestre de Inverno do ano 1772/73, vindo a oferecer esse curso com regularidade até ao fim da sua actividade académica. O programa do curso foi-se constituindo a

pouco e pouco, ora por acrescentamento de tópicos, ora por secundarização ou abandono de outros. Não existindo um manual de base para a leccionação, o conteúdo das lições era seleccionado e organizado pelo próprio Kant a partir de informação variada que colhia da literatura de viagens da época, da história mundial, das biografias e de outras fontes literárias. Para esta secção do seu curso, Kant usa também fontes coetâneas da reflexão antropológica, nomeadamente os principais escritos filosóficos de Rousseau. Segundo palavras de Kant, tal como o de Geografia Física, que leccionava desde 1755/56, o curso de Antropologia visava proporcionar aos seus estudantes e futuros cidadãos do mundo um mais amplo conhecimento do mundo e dos homens. Ele destinava-se não exclusivamente a filósofos, mas a homens de qualquer condição e era leccionado numa linguagem mais do género da filosofia popular do que ao estilo da filosofia escolar. Quando, por fim,

Kant dá o texto dessas suas Lições a publicar, dá-lhe o título de *Antropologia num intuito pragmático* (*Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*) e explica o sentido que dá a essa especificação. Diferentemente do que seria uma antropologia “fisiológica”, que estudasse aquilo que a natureza faz do homem, a antropologia “pragmática” propõe-se atender sobretudo àquilo que o homem, considerado enquanto espécie, faz de si próprio a partir do que a natureza lhe fornece. Como bem notam os Editores destas Lições,

[...] a antropologia pragmática não conduz à determinação da essência do homem nem à destinação [*Bestimmung*] do indivíduo enquanto considerado isoladamente, mas à destinação da espécie no seu todo [*Bestimmung der Gattung im ganzen*], destinação essa que subsiste na tensão histórica entre o de onde vem e o para onde vai. Por estar assim determinado profundamente pela questão da “destinação da humanidade”, o Curso de Antropologia é o lugar onde Kant desenvolve a sua filosofia da história, o que acontece, não ainda em 1772/73, mas na primeira edição do Curso que se conhece como tendo já sofrido a “viragem” pragmática, precisamente a de 1775/76. (KANT, Vorl, AA 25.1: LII).²

Assim, «[...] a filosofia da história é parte constituinte da Antropologia», e continuará a sê-lo, mesmo depois de Kant ter publicado o ensaio de 1784 – *Ideia para uma História universal numa intenção cosmopolita*.³ Na verdade, o conteúdo dessas Lições cobria um vasto leque de assuntos e matérias que actualmente são objecto de estudo da psicologia, da antropologia histórica e cultural, da antropologia social e política.

O material das *Vorlesungen über Anthropologie* é constituído por apontamentos recolhidos nas aulas por alunos de Kant nas sucessivas edições do Curso, e que, eventualmente elaborados pelos próprios que os recolhiam, eram depois disponibilizados a

outros como auxiliar para o acompanhamento da disciplina. Apesar do cuidado crítico com que deve ser usado, tal material constitui uma fonte de informação muito importante para esclarecer aspectos do pensamento de Kant ou para preencher lacunas de informação, como de resto acontece com o material igualmente recolhido de outros cursos leccionados pelo Professor Kant. Se as *Lições de Metafísica* são importantes para se compreender a formação da filosofia crítica, as *Lições de Ética* para se compreender a formação do pensamento moral de Kant, as *Lições de Lógica* para se compreender a concepção kantiana de Filosofia em geral e de Lógica e até a formação do pensamento estético de Kant, assim as *Lições de Antropologia* são importantes para se compreender a formação do pensamento de Kant não apenas no plano antropológico, mas também nas áreas conexas com a Antropologia, como o são sobretudo a filosofia da história e a filosofia política.

Se aqui chamo a atenção para a importância destes materiais das *Lições*, não é porque considere que já se tenha esgotado o que o filósofo tem a dizer nos escritos por ele mesmo redigidos e dados a publicar em vida. Estes estão muito longe de estar exauridos e, bem pelo contrário, continuarão a suscitar sempre novas interpretações. Mas aqueles outros materiais podem ajudar, e muito, a elucidar aspectos menos claros dos próprios escritos publicados. Sobretudo podem dar-nos luz sobre a génese aporética do pensamento de Kant em vários domínios, um aspecto que não se colhe facilmente – ou que muito mais dificilmente se colhe – quando se lêem apenas as obras já acabadas, mas que, por outro lado, se revela quando podemos perceber os problemas que o seu autor enfrentou no processo da sua elaboração e redacção, as soluções que foi encontrando, ensaiando e

até eventualmente abandonando, as viragens especulativas, as hesitações, os bloqueios e até os becos sem saída – as perplexidades e os paradoxos – com que se deparou. Tal como o material das Reflexões, assim o dos Cursos leccionados por Kant nos pode permitir o acesso à perspectiva de um pensamento *in statu nascendi* ou *in statu fiendi*, em vez de nos propor um pensamento já feito e pronto, do qual foram limpos os andaimes e os vestígios dos muitos e diversos materiais que tornaram possível a construção, como se ele tivesse nascido ali, no acto mesmo da sua publicação. É bem sabido que Kant era um *Federdenker*, que pensava e elaborava o seu pensamento trabalhosamente e mesmo penosamente, escrevendo e reescrevendo as suas ideias, em sucessivas redacções, as quais constituem outras tantas variantes, nunca adequadamente subsumíveis e substituíveis por apenas uma delas, nem sequer por aquela que veio a ser a versão por fim publicada. O vastíssimo espólio manuscrito do filósofo, editado também na Akademie-Ausgabe (nos volumes XIV-XXIII), dá-nos sobeja e expressiva amostra desses sucessivos ensaios de redacção de um pensamento que esteve sempre em processo de elaboração. Mas se é verdade que Kant foi um *Federdenker*, ele não foi menos um *Lehrerdenker*, um filósofo que pensava e elaborava o seu pensamento no acto mesmo de leccionar os seus Cursos. E se isso vale para todos os seus cursos, é ainda mais verdade para aqueles em que ele não tinha que seguir um manual, mas ele próprio era (ou fazia) o manual. Porém, os apontamentos das Lições de Kant tomados pelos seus alunos revelam-se ainda mais importantes como fonte informativa para aqueles períodos em que escasseiam obras ou ensaios publicados pelo filósofo, ou outras fontes e meios de acesso ao seu pensamento. E é aqui o caso,

pois o texto de que se dá a tradução é extraído do Curso de Antropologia do ano 1775/76, em plena fase da vida do filósofo a que se tem chamado a «década silenciosa» (1770-1781), entre a publicação da *Dissertação de 1770* e a publicação da *Crítica da Razão Pura*, um longo período em que Kant, de resto tão prolífico na década anterior, estranhamente quase nada publicou.

2. Mas que valor atribuir, então, a estes materiais? Têm eles o mesmo peso e autoridade das obras publicadas pelo próprio Kant, saídas da sua pena e por ele revistas? Têm ao menos o valor das reflexões por ele mesmo redigidas, embora não destinadas a publicação? Ou sequer o de outros seus Cursos, publicados embora por discípulos seus ainda em sua vida, a partir dos materiais que ele usava para as suas aulas, e que puderam ainda contar, nuns casos mais, noutros menos, com a sua supervisão, ou pelo menos com a sua anuência?

Evidentemente, estas peças não têm a mesma autoridade nem o valor de autenticidade que tem um texto saído da pena de Kant para os seus editores e nem sequer pode ombrear com o do espólio manuscrito. Tratando-se de apontamentos tomados por estudantes, é de presumir que estes terão registado com maior ou menor fidelidade as ideias principais expostas nas aulas dos diferentes cursos, mas de modo algum registaram todas as frases e as palavras tais quais terão sido proferidas por Kant. Há neles muitas lacunas de exposição, eventualmente até incompreensão do sentido de algumas teses e desenvolvimentos propostos pelo Professor Kant e neles registados, interpolação de opiniões próprias dos apontadores e até elaboração posterior desses apontamentos para lhes dar maior coerência. Pelo menos alguns desses apontamentos, eram depois

multiplicados em cópias manuscritas, que serviam várias gerações de estudantes que frequentavam as aulas do Professor Kant. Não só se deve pensar que há uma diferença considerável entre as aulas efectivamente dadas e os respectivos registos manuscritos que delas nos chegaram, como se deve ter cautela ao usar o conceito de ‘autenticidade’ a respeito desses textos.⁴ Não se deverá usá-los para a partir deles concluir propriamente que Kant *disse* isto ou aquilo, mas apenas que Kant o *terá dito* com bastante verosimilhança e suficiente probabilidade. É sempre um material registado e transmitido por outros e, por certo, o suposto enunciador do discurso registado, mesmo que o tenha efectivamente proferido, não o sancionou ele mesmo, *enquanto autor*, para publicação, e ainda menos para uma formal publicação. Sendo, por outro lado, um material proveniente de exposição oral em aula, não há que esperar dele nem o registo completo e fiel, nem o apuramento de estilo e a perfeita organização formal, sendo naturais os saltos, as lacunas e descontinuidades, ou também as repetições e redundâncias, ou, ainda, as referências vagas a autores e respectivas obras.

Em suma, o uso desse material, sempre que possível, deve ser aferido por outras fontes documentais, por outros registos dos mesmos cursos e do mesmo ano se os houver, pelas obras publicadas sobre os mesmos assuntos, pelas reflexões do filósofo da mesma época, pela correspondência, por outros testemunhos. Felizmente, em relação ao material desses cursos de Antropologia, temos a possibilidade de o contrastar não só com o texto da *Antropologia*, tardiamente publicado em 1798, mas também com alguns ensaios publicados autonomamente, já na década de 1780, os quais desenvolvem tópicos ou aproveitam manifestamente desenvolvimentos

que haviam constituído matéria de leccionação, desde meados da década anterior e precisamente a respeito do tópico que aqui se publica. Estão neste caso particularmente dois ensaios: o de 1784 – *Ideia para uma História universal numa intenção cosmopolita (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* – e o de 1786 – *Começo conjectural da história humana (Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte)*. Lendo esse material das *Vorlesungen über Anthropologie*, podemos acompanhar a longa gestação de algumas importantes ideias kantianas, que foram pensadas, trabalhadas e expostas aos alunos do filósofo, curso após curso, ano após ano, antes – e por vezes muito antes – de virem a ser por fim publicadas.⁵ Kant era um pensador de gestação lenta, que tinha da filosofia e dos sistemas e ideias filosóficas uma concepção orgânica – como um germe que se desenvolve até que a ideia que, de forma oculta, dirige o seu desenvolvimento por fim se revela ao próprio pensador, e às vezes nem a este chega a revelar-se com toda a clareza –, como se depreende das suas reflexões a esse respeito expostas no capítulo da Arquitectónica da Razão Pura, as quais traduzem, sem dúvida, uma experiência pessoal dessa peculiar poética biológica da razão e dos seus produtos, que são a própria filosofia e as ideias e sistemas filosóficos.⁶

3. Como foi dito, no ano de 1775/76 dá-se, pela primeira vez, a inscrição do tópico do «carácter da humanidade em geral» (*Der Charackter der Menschheit überhaupt*) e o da «destinação do homem» (*Bestimmung des Menschen*)⁷ no programa do Curso de Antropologia, e esses tópicos replicar-se-ão, com desenvolvimentos de extensão variada mas mantendo o núcleo essencial, nas edições

sucessivas do Curso, acabando por fechar também a obra por fim publicada em 1798.

A secção, de que se oferece a tradução, tem alguma particularidade sobre as restantes: é aquela em que menos o filósofo pode contar com os dados empíricos (embora os tenha presentes) e mais tem de fazer conjecturas para preencher as lacunas relacionadas seja com os tempos passados e arcaicos, a respeito dos quais não há testemunhos, seja a respeito dos futuros e últimos, cujo sentido só pode ser descortinado e lido nos contornos e sinais do presente. Mas alguns dos tópicos maiores desta secção têm, como disse, a vantagem de terem sido objecto de abordagem autónoma pelo filósofo sob a forma de pequenos ensaios publicados, sendo de referir, para além de *Ideia de uma história da humanidade numa intenção cosmopolita* (1784), também o ensaio *Começo conjectural da história humana* (1786), a que poderíamos ainda acrescentar o ensaio de 1795 - *Para a paz perpétua*, cujo conteúdo é a explicitação de uma ideia – o tema da paz entre os cidadãos e entre os Estados, conexo, respectivamente, com a instituição de uma constituição civil de teor republicano e com a fundação de uma união de povos de natureza federal –, que se enuncia já embrionariamente, mas de modo inequívoco, na última página da secção aqui proposta do Curso do ano de 1775/76. Isso nos permite ver como as ideias que atingem por fim a sua publicação e explanação, foram primeiramente ensaiadas e expostas em sucessivas versões aos alunos dos Cursos de Kant muitos anos antes de terem alcançado a forma publicada. Já por mais de uma vez, desde que esses textos foram conhecidos na edição preparada por Brandt /Stark, venho chamando a atenção para a importância da secção que agora se publica para se compreender a precoce génese e a peculiar feição do pensamento político de

Kant, decisivamente marcado por essa sua originária inscrição na reflexão antropológica.⁸ Creio não ser exagerado dizer-se que esta peça contém *in nuce* todo o desenvolvimento posterior do pensamento político de Kant nos seus vários itens ou tópicos. No material publicado das Lições de Antropologia, em que o tópico do “Carácter da humanidade” (ou da “espécie humana”) é abordado, a versão Friedländer do ano 1775/76 é a que oferece o tratamento mais extenso (22 pp., contra 14 pp., na versão do ano 1784/84, e 9 pp. nas versões dos anos 1777/78 e 1781/82). Para além da vantagem de nela surgirem já com grande clareza todos os tópicos relevantes que determinarão o posteriormente publicado pensamento histórico-político de Kant, esta peça tem ainda o interesse de nela ser já claramente visível a adopção explícita de uma linguagem biológica (*Keime, Anlage, Naturanlage, Embryon, Entwicklung*) para expor o desenvolvimento da espécie humana ou da humanidade ao longo da sua história. Por essa mesma época, com efeito, Kant aplicara-se ao esclarecimento do problema das raças humanas – no ensaio que serviu de Anúncio ao seu Curso de Geografia desse mesmo ano de 1775 (publicado embora posteriormente em 1777) – e a linguagem importada da História Natural – entendida, porém, à maneira de Kant, não como uma mera *Naturbeschreibung*, mas como uma verdadeira *Naturgeschichte* –, é posta já ao serviço da compreensão do problema antropológico, pensado sob o tópico da «destinação do homem» (*Bestimmung des Menschen*). Mas não é nada menos significativo que essa linguagem biológica ocorra associada ao intenso e explícito uso do pressuposto teleológico aplicado à natureza. De facto, se há um domínio na filosofia de Kant onde o princípio teleológico foi efectiva e amplamente aplicado, muito antes de vir a

ser reconhecido e assumido para a natureza orgânica como um princípio transcendental na sua peculiar legalidade e legitimidade (o que só virá a acontecer formalmente em 1788, no ensaio de resposta a Georg Forster, *Sobre o uso de princípios teleológicos em Filosofia*, e depois nas Introduções à *Crítica do Juízo* (1790) e na Segunda Parte desta obra), esse domínio foi o da antropologia histórica e política; ou seja, precisamente aquele que se refere ao tópico aqui visado, pois se trata de ver se a humanidade efectivamente progride ou não para a perfeição. Questão esta que tem um inequívoco interesse moral, pois se a resposta à questão do progresso e aperfeiçoamento da humanidade for negativa, se a destinação da humanidade não tem hipótese de se cumprir, então o imperativo moral não faz qualquer sentido.

Mas qual o estatuto de tal pressuposto teleológico que se invoca nestas Lições de 1775? Poder-se-ia pensar que o filósofo faz aqui um uso acríptico ou dogmático do conceito de finalidade da natureza, ao qual só muitos anos depois virá a reconhecer a legitimidade, ligando-o ao juízo reflexionante. Não penso que seja o caso. Pois se trata não de uma teleologia em sentido forte e apoiada num qualquer conhecimento objectivo ou com pretensão de oferecer um tal conhecimento, mas de um pressuposto tomado apenas como fio condutor da história humana, o qual permite iluminar e dar sentido a um conjunto de fenómenos directamente implicados sobretudo com aquilo que mais tarde será designado pelo filósofo como sendo os «fins essenciais da razão» (KANT, KrV, B 867). Contudo, esse pressuposto teleológico de uma natureza que está orientada a fins, conduz a própria economia do mal que está implantado na natureza humana, e do qual, segundo Kant, provém, por paradoxal que pareça, todo

o progresso social, cultural, artístico, político e até moral da humanidade, um progresso que necessita, porém, do amplo horizonte da história para se desenvolver e que, na verdade, está sempre em risco de ser interrompido e de sofrer retrocessos. É legítimo perguntar como se compatibiliza este suposto fim da natureza em relação à espécie humana com a ideia, que virá também a ser insistente, segundo a qual o homem deve agradecer a si mesmo tudo aquilo que alcança, no que parece antes sublinhar-se a capacidade de liberdade e de autonomia do homem. Enfrentamos sem dúvida aqui um paradoxo: a natureza do homem é tal que ele tem de sair da natureza para a cultura e a civilização, tem de deixar a orientação da mera natureza (pelo instinto) e passar a guiar-se pela sua própria razão e liberdade! É como dizer que a natureza quer que o homem saia da natureza física ou da animalidade, para que, enquanto espécie, chegue a realizar a sua natureza verdadeiramente humana, que é de ordem moral, e que tire de si mesmo – isto é, da sua razão, da sua liberdade, do seu esforço – tudo aquilo que é chamado a ser e que pode vir a ser. Só no termo desse processo de auto-destinação mediante a sua liberdade e razão ele chegará por fim a realizar a sua verdadeira destinação e encontrará então também a sua verdadeira natureza, o que não alcançaria fazer por um regresso a uma mítica e supostamente idílica natureza originária. O paradoxo não faz mais do que exprimir a peculiar condição do homem: a natureza dotou-o de duas disposições (*Anlagen*) para diferentes fins da sua humanidade – enquanto espécie animal (*Thiergattung*) e enquanto espécie moral (*sittlicher Gattung*) –, e disso resulta um conflito (*Widerstreit*) que só termina quando, mediante o próprio cultivo assumido dos seus talentos, o homem realizar plenamente a sua natureza moral.

Então, as artes e a civilização, com os seus ingredientes, já não se oporão mais à natureza, mas é precisamente «[...] a cultura ou arte perfeita que se torna de novo natureza, o que, enquanto tal, constitui o objectivo último da destinação moral da espécie humana», como se lê no ensaio de 1786⁹, tese que, todavia, se ensaiara já e indicara em muitas passagens das *Lições de Antropologia* da década anterior.

4. Na edição do curso de 1775, a secção aqui proposta em tradução leva o título «Do carácter da humanidade em geral». Em edições posteriores do Curso, em vez de “humanidade” (*Menschheit*), aparece a expressão “espécie humana” (*Menchengattung*). Essa secção, seja no curso de 1775 seja nos cursos dos anos sucessivos de que há registo, é dominada pelo intenso diálogo com Rousseau. Isso está claro desde as primeiras linhas do texto, que sublinham a importância da secção e elencam as principais questões em debate. Central será o confronto entre o estado selvagem (o homem natural) e o estado civil (o homem social ou civilizado). Qual deles preferir?

Embora faça, não só nesta edição do Curso mas em todas as sucessivas edições do mesmo, uma interpretação muito favorável das ideias de Rousseau, o Professor Kant não defende, contudo, o regresso do homem ao estado de natureza selvagem; e, aliás, segundo a sua interpretação dos escritos do genebrino, nem este advogaria uma tal solução, mas apenas propunha essa ideia para fazer ver melhor até que ponto deveriam ser reformadas as instituições da sociedade humana para corresponderem à natureza do homem. De qualquer forma, para Kant, está fora de dúvida que «só no estado civil o homem desenvolve os seus talentos», que «[...] o estado civil tem a vantagem de poder tornar os homens positivamente felizes e

positivamente virtuosos», que «[...] o fim da natureza em relação ao homem é a sociedade civil», como se lê em passos da peça em análise. Na verdade, Kant já se tinha ocupado intensamente da leitura de Rousseau na primeira metade da década anterior, deixando registado em incisivas notas pessoais o forte impacto que sobre ele exerceram as ideias do filósofo genebrino. E, pelo testemunho tardio de Herder, sabemos que já fazia uso dos escritos de Rousseau nos seus Cursos dessa época.¹⁰ Mas as *Lições de Antropologia*, a partir do ano 1775, dão a Kant a oportunidade para um novo confronto crítico com as ideias do *citoyen de Genève*. Esse confronto traduz-se numa reavaliação do sentido e coerência das teses expostas por aquele no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, no *Emílio* e no *Contrato Social*, sendo muito significativo que, contrariando a recepção geralmente negativa e a acusação de incongruência que pesava sobre aquelas obras, Kant se esforce por ver o sentido positivo e até conforme com a razão que lhes preside. Não menos importante, porém, é o facto de que o debate estabelecido com Rousseau nessas *Lições* vai constituir a oportunidade para que Kant explicita a sua própria antropologia, a sua filosofia da história e a sua filosofia política.

Na peça que aqui se apresenta, são também referidos outros autores que haviam tratado da condição do homem enquanto animal (Lineu, Moscati, Dampier) e, mesmo não sendo nomeado, adverte-se também em fundo a presença de Hobbes e da sua antropologia, na caracterização muito forte que é feita da maldade e da insociabilidade natural do homem (*Bösartigkeit*, *Unverträglichkeit*, *Ungeselligkeit*) e da necessidade do surgimento da coerção e a vários níveis de intensidade, até chegar à coerção íntima da própria consciência moral, mas antes de mais da coerção civil de

uma autoridade, para que o homem possa, em sociedade, desenvolver todos os seus talentos e realizar a sua natural destinação.

Particularmente significativa é a demorada reflexão feita sobre o que se poderia chamar a economia do mal, a ideia de que todo o bem (social, cultural, político e até moral) é extraído do mal, da raiz do mal que há na natureza do homem. Importante também a ideia de aperfeiçoamento do homem civil que se traduz na instituição da constituição do Estado segundo as regras do direito e da moralidade e na subsequente instituição de uma ordem federal dos Estados – um *Völckerbund* – como condição para tornar desnecessárias as guerras e para que a humanidade possa realizar toda a perfeição de que é capaz. Na última página da peça revela-se também a peculiar forma do que se poderia chamar a utopia kantiana: a indefectível crença no progresso da humanidade como desenvolvimento dos germes morais que a natureza nela pôs, mas um progresso tal que se objectiva e se mede pelo que a humanidade alcança no aperfeiçoamento das suas instituições políticas, antes de mais, na qualidade da constituição civil. No curso de 1775 ainda não é explicitamente nomeado o tipo de constituição civil que Kant considera adequada a seres humanos. Mas nas edições posteriores do Curso isso torna-se cada vez mais explícito num sentido claramente republicano: trata-se de equacionar e temperar mutuamente os três ingredientes – a lei, a liberdade e o poder (as 4 combinações possíveis e as tipologias de regime político): lei e poder sem liberdade (despotismo); liberdade, sem lei e sem poder (anarquia); poder sem liberdade e sem lei (barbárie); liberdade, regulada pela lei comumente criada e garantida pelo poder comumente instituído (República). Equação que será a da

versão final publicada por Kant em 1798 do seu Curso de Antropologia. Todavia, mesmo no Curso de 1775, esse Estado supõe já uma constituição civil qualificada, na qual, nomeadamente, o homem possa desenvolver todos os seus talentos, pois «o fim da natureza em relação ao homem era – mas não que ele ficasse nas florestas ou que a elas volte – a sociedade civil». Pois o homem está destinado, «[...] como um membro de toda a sociedade a tornar-se perfeitamente feliz e bom» (no estado de natureza só era isso negativamente). O professor Kant reconhece que «[...] um tal Estado ainda não existe, mas podemos esperar que ele venha a existir mediante muitas revoluções» (*durch viele Revolutionen*). Mais se lê aí que «[...] o estado civil perfeito consiste na edificação da sociedade com todas as condições práticas de uma sociedade de seres iguais» e que «[...] antes que esta sociedade seja erigida e alcançada, não podemos acreditar que o homem possa atingir o supremo grau de perfeição civil», pois «[...] o homem como indivíduo não se pode tornar perfeito sozinho, até que o todo da sociedade se torne perfeito». Todavia, «[...] se for erigido um Estado tal que nele tudo seja construído segundo as regras perfeitas do direito e da moralidade, então isso tornar-se-á uma condição sob a qual cada um pode tornar-se perfeito.» O que estas palavras parecem expor é uma concepção orgânica da vida social e política, a qual só pode verdadeiramente corresponder àquilo que, anos depois, Kant passa a designar pela ideia de constituição republicana. Sublinhe-se, ainda, em articulação com o problema político, o papel decisivo reconhecido à educação, não como um mero problema do indivíduo, mas como um problema do todo social e da própria humanidade. Expõe-se também, nessas páginas finais, a ideia da necessária reforma da religião num sentido

moral, ao mesmo tempo que se sugere a sua importante função como complemento da moralidade. Propõe-se, em suma, um vasto programa orgânico de reformas: na educação, na religião, na política, na moral. A utopia kantiana expõe-se, por fim, no tema da fundação da paz, associado à ideia messiânica de construção de um «paraíso na terra» ou de um «reino de Deus», expressões sob as quais se insinua já aquilo que, nove anos depois, na proposição oitava do seu ensaio *Ideia de uma História universal numa intenção cosmopolita*, Kant designará pela provocante expressão do «quiliasmo» ou milenarismo, de que admite uma versão filosófica, um tópico, por certo, estranho e ao qual não se tem dado grande importância, mas que o filósofo expressamente retomará e desenvolverá ainda em *A Religião nos limites da mera razão* (1793) e em *O Conflito das Faculdades* (1798).

Mas não faz sentido prosseguir na ingrata tarefa de tentar resumir, em secas fórmulas, toda a riqueza e densidade de um texto que está aí e que se pode ler e saborear na sua inteireza.

NOTAS

* Leonel Ribeiro dos Santos é Professor Catedrático da Universidade de Lisboa (presentemente, Professor Visitante na UFSC, Florianópolis, Brasil). Principais áreas de investigação: Filosofia Kantiana, Filosofia Moderna, Filosofia do Renascimento, Estética, Poética e Retórica Filosóficas. Publicações: *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano* (FLUL: 1989; FCG: 1994); *O espírito da letra. Ensaios de Hermenêutica da Modernidade* (INCM:2008); *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política* (INCM:2012); *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana* (Esfera do Caos: 2012); *Retórica da Evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens* (Quarteto: 2001; CFUL:2013).

Leonel Ribeiro dos Santos is Full Professor at the University of Lisbon (currently, a Visiting Professor at the UFSC, Florianópolis, Brazil). Main fields of research: Kantian Philosophy, Modern Philosophy, Philosophy of the Renaissance, Aesthetics, Philosophical Poetics and Rhetoric. Publications: *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano* (FLUL:1989; FCG:1994); *O espírito da letra. Ensaios*

de Hermenêutica da Modernidade (INCM:2008); *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política* (INCM:2012); *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana* (Esfera do Caos: 2012); *Retórica da Evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens* (Quarteto:2001; CFUL:2013).

1 As *Vorlesungen über Anthropologie*, sob criteriosa responsabilidade e com base no trabalho editorial de Reinhard Brandt e Werner Stark, foram editadas na série das *Kant's Vorlesungen* (herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Band II: *Vorlesungen über Anthropologie*) em dois tomos, constituindo o vol. XXV dos *Kant's gesammelte Schriften*, editados pela Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften [Akademie-Ausgabe: Ak], Berlin: Walter de Gruyter & Co.,1997. A secção em questão encontra-se no Tomo I (Erste Hälfte), p. 675-697. Referir-me-ei a essas Lições (ou Lição), designando-as também por Cursos (ou Curso).

2 «*Einleitung*».

3 KANT, V-Anth, AA 25/1: LII-LIIL.

4 Sobre a origem, a transmissão e o valor desses materiais, veja-se a «*Einleitung*» dos editores Reinhard Brandt e Werner Stark à sua edição das *Vorlesungen über Anthropologie*, KANT, V-Anth, AA 25/1: LXXX ss.

5 O caso mais óbvio é o do ensaio publicado em 1784, cujo assunto e até título se anunciam nas últimas linhas do registo do Curso de Antropologia [*Menschenkunde*] leccionado no Outono de 1781, rematando as considerações que terá feito o Professor Kant a respeito de filosofia política, nestes termos: «O ponto de vista a partir do qual os príncipes deveriam considerar os Estados tem de ser não apenas patriótico mas também cosmopolítico, isto é, orientar-se ao bem universal do mundo. [...] Por conseguinte, para estimular o desejo de honra dos príncipes no sentido de eles se esforçarem por tais fins sublimes e trabalharem para o bem-estar de todo o género humano, seria de grande utilidade uma história que fosse escrita apenas a partir de uma intenção cosmopolita.» KANT, V-Anth/Mensch, AA 25/2: 1202-1203 (tradução nossa, grifo nosso).

6 KANT, KrV, B 861-863.

7 Coube a um dos Editores desta Lições, o Prof. Reinhard Brandt, colocar também pela primeira vez em evidência o tópico da *Bestimmung des Menschen* como tema e fio condutor para uma interpretação global do programa filosófico de Kant: BRANDT, R. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: F. Meiner, 2007. O tópico fora lançado em 1748 por Johann Joachim Spalding, na sua obra *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (depois, em 1765 e 1796: *Die Bestimmung des Menschen*) e tornar-se-ia um «tópico de época». Ao assumi-lo na sua antropologia e filosofia da história, Kant transforma-o profundamente.

8 Vejam-se os meus ensaios: SANTOS, L. R. dos. O Eurocentrismo crítico de Kant. In: COSTA, F. G.; SILVA, H. G. (Org.). *A Ideia Romântica de Europa*. Lisboa: Colibri, 2001. p.153-178; SANTOS, L. R. dos. Republicanismo e Cosmopolitismo: a contribuição de Kant para a formação da ideia moderna de Federalismo. In: LEAL, E. C. (Org.). *O Federalismo Europeu: história, política e utopia*. Lisboa: Colibri,

2001. p.35-69; SANTOS, L. R. dos. Kant: da reinvenção do Republicanismo à ideia de uma “República Mundial. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 16, p. 13-54, jul./dez. 2010. Mais recentemente, em conferência apresentada do V Colóquio Kant da UFPEL: SANTOS, L. R. dos. Gênese e matriz antropológica do pensamento político de Kant. In: COLÓQUIO KANT DA UFPEL, 5. 2012, Pelotas. *Moral e Antropologia em Kant*. Pelotas: IFIBE, 2012; p. 55-116. Alguns dos tópicos desta sumária apresentação da peça de 1775 são mais amplamente desenvolvidos no primeiro ponto da referida conferência.

9 «[...] *vollkommene Kunst wieder Natur wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist*» (KANT, MAM, AA 08: 117-118).

10 HERDER, J. G. *Briefe zur Beförderung der Humanität*: Sechste Sammlung. [S.l.]: Hartknoch, 1795; p. 79.

Recebido / Received: 10.10.2012

Aprovado / Approved: 2.12.2012

«DO CARÁCTER DA HUMANIDADE EM GERAL»
 LIÇÕES SOBRE ANTROPOLOGIA
 IMMANUEL KANT [1775/76]

*Fernando M. F. SILVA**

NOTA INTRODUTÓRIA

O seguinte texto, no original alemão «Vom Charackter der Menschheit überhaupt», consiste na tradução de uma lição – ou, para sermos mais exactos, da transcrição de uma lição – de Antropologia proferida por Immanuel Kant, no semestre de Inverno de 1775/76, na Universidade de Königsberg. A transcrição desta, bem como de muitas outras, foi feita por Friedländer, que, a par de outros alunos de Kant, paulatinamente recolheriam os textos que hoje compõem os dois tomos da série *Kant's Vorlesungen, Vorlesungen über Anthropologie*, no volume XXV dos *Kant's gesammelte Schriften*, editados pela *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften [Akademie-Ausgabe: AA]*, Walter de Gruyter & Co., 1997. O texto em causa surge neste volume sob diferentes versões, consoante o ano da sua produção. A versão do texto de que se dá aqui a tradução é a mais extensa de todas, e encontra-se no Tomo I (Erste Hälfte) do referido volume, p. 675-697.

Para além do desígnio geral de um tal trabalho – o de apresentar em língua portuguesa o texto de uma das mais férteis, centrais lições de todas as que compõem o volume das *Lições de Antropologia* de Kant, alguns critérios gerais, de ordem mais específica, pois de ordem estilística e linguística, orientaram o processo de tradução.

Em primeiro lugar, o respeito pelo incontornável facto de que o texto em causa não foi directamente elaborado, trabalhado, consumado pela mão de Kant – e pode até não ter sido literalmente proferido sob a forma que até nós chegou –, antes se trata de uma *lição* na mais verdadeira acepção da palavra: um texto repleto de repetições (inerentes a uma tal espécie de comunicação oral, e necessárias à boa compreensão dos seus ouvintes), denotando uma (apenas aparente) desconexão das suas diferentes partes, pleno de momentos indefinidos e longas, por vezes intrincadas passagens. O critério passou aqui, porém, não por remediar o que, à primeira

vista, se poderia afigurar complexo, ou até problemático, mas antes por preservar a cadência original, genuína, embora inacabada de um texto que se pretende ouvido como uma lição e, sobretudo, uma lição de Antropologia de Kant. A pontuação, a estruturação dos parágrafos, possível numeração no corpo do texto, entre outros aspectos foram, por isso, deliberadamente deixados intocados.

A procura de uma preservação integral da sonoridade do texto kantiano reflecte-se também em outros aspectos, mais directamente relacionados com o próprio uso que Kant faz da língua. Dois aspectos emergem aqui. Um primeiro, relacionado com o uso mais oral, directo que Kant necessariamente emprega, e no qual foi possível respeitar ao máximo a versão original do texto. Expressões como «thut [...] Gewalt», «Meinung des Wahns», «Eingriff gethan», embora pudessem ter sido mudadas, foram mantidas, sempre que possível, na sua significação literal (por exemplo: «fazer violência», «opinião da ilusão», etc.) Apenas uma vez Kant se refere a «Gewalt ausüben» (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 678), aqui traduzido, no contexto, por «exerce-se violência». Por outro lado, algumas expressões em língua não-alemã, como «Etablissement» (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 693), «in publico» (V-Anth/Fried, AA 25: 696), entre outras, foram mantidas como no original. Outras, como «Climata» (V-Anth/Fried, AA: 25: 679) «Bonitaet» (V-Anth/Fried, AA 25: 687) ou «Delicatesse» (V-Anth/Fried, AA 25: 685), onde a tradução remeteria excessivamente para a palavra original, foram alteradas para o seu significado mais próximo em português («climas», «bondade», «iguarria»). Numa palavra, sempre que possível, e onde uma tal opção não desvirtuasse o texto de Kant ou, por outro lado, tivesse em excessiva

consideração o interesse do leitor português, o original foi respeitado à letra.

Um segundo aspecto, contudo, obrigou a algumas alterações: refiro-me a certas expressões com ocorrência híbrida no decorrer do mesmo texto, a expressões cujo desdobramento lexical no alemão obrigou a alterações no respectivo desdobramento lexical em português, e a opções que, devido à singularidade da expressão ou palavra em causa, tiveram de ser tomadas, e que são da minha inteira responsabilidade; numa palavra, refiro-me a todas as expressões que obrigaram a, pelo menos, *não manter* o termo original.

Embora algumas destas venham a ser mencionadas em notas com o decorrer do texto, convirá apresentar aqui alguns exemplos para cada uma das vertentes deste problema. Quanto a palavras de ocorrência dupla, os exemplos de «Bestimmung», «Stand» e «Füße» são, creio, elucidativos. Qualquer uma destas, já por si, uma palavra com mais do que dois significados (consoante o seu contexto), a palavra «Bestimmung» aparece várias vezes no texto kantiano sob uma de duas formas: ora como a normal designação para «determinação» (determinar sobre, definir, estipular), ora, mais especificamente, para designar a «destinação» (de que o homem, apenas para recordar Kant, tem duas), numa acepção mais teleológica da palavra. Onde necessário, pois (como em KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 682), esta mesma distinção foi feita. «Stand», por sua vez, surge no texto sob duas roupagens: uma (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 685-686), designando o «Stand» (a «posição» de cariz social), a ausência do qual, recordando Kant, é a miséria que oprime o homem, e «Stand» como em «Civielstande» (V-Anth/Fried, AA 25: 681), onde a palavra assume, como noutras passagens, um cunho de «condição». No exemplo de «Füße», as palavras «patas» e «pés»

foram utilizadas consoante «Füße» se referisse aos pés dos animais ou dos homens.¹

Quanto ao problema do campo lexical, outros dois exemplos emergem. Um, é o exemplo da palavra «wild» (entre outros, KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 675), que facilmente se traduz por «selvagem», mas que surge ainda sob as formas «Wildheit» e «Wildniß» (V-Anth/Fried, AA 25: 689). Se em «Wildniß», a opção parece óbvia («selva»), «Wildheit» (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 689) levanta outros problemas. Porque soluções como «selvajaria», «barbárie» pareceram ou aquém, ou além do desejado, optou-se por «estado selvagem», isto é, a mesma opção utilizada em «wilden Zustände» (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 675), o que, mesmo incluindo o aqui inexistente «estado» (o «Zustand»), vai mais ao encontro do estado a que Kant implicitamente se refere, a saber, o «estado natural» («Naturzustand»), em contraposição com o «estado civilizado». Outro problema, talvez mais espinhoso, é o da frequente ocorrência das palavras «Unverträglichkeit», «unverträglich», «verträglich», «Ungeselligkeit» ou «ungesellig». Ora, embora «Unverträglichkeit» e «Ungeselligkeit» estejam relacionadas em Kant, resolvemos distingui-las, mantendo a literalidade e o significado etimológico de ambas, traduzindo «Unverträglichkeit» por «intratabilidade» (relacionada, pois, com o *trato*, com o *contrato*, ou a ausência deste), e «Ungeselligkeit» por «insociabilidade» (relacionada, pois, com a sociedade, o sociável), e, por conseguinte, «unverträglich» e «ungesellig» por «intratável» e «insociável». O problema agudiza-se, porém, com a palavra «verträglich» (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 679), que surge uma única vez no texto, e que impossibilita a correcta utilização de um simples «tratável». Optou-se, aí, pois,

por «dados a entender-se», em referência à *possibilidade de trato* que Kant pretende significar com a expressão.

Uma última nota para a ocorrência de duas palavras de complexa tradução. Uma, é a ocorrência única da palavra «lasterhaft» (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 687), referente ao homem que tem vício ou vícios («Laster»). Acontece, porém, que Kant refere-se aqui não a quem os tem, mas *àquele* que os tem e, por conseguinte, *o é*. À falta de melhor expressão na língua portuguesa (e porque viciado não é aqui, de todo, a solução pretendida), optou-se por «imoral», com respeito à imoralidade de se ter vícios, e à imoralidade em contraste com o decoro e a consciência moral. O outro problema, mais complexo, prende-se com a ocorrência única da palavra «zweckmäßigen» (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 684). Trata-se esta, consabidamente, de uma palavra central não só neste texto, mas no todo do edifício teórico kantiano. Trata-se esta, em contrapartida, de uma palavra que foi já traduzida de diversas maneiras – «conforme a fins», «conforme a fim», «em conformidade a fins», etc. –, cada qual destas maneiras meritória, e cada qual insuficiente (pois talvez não exista uma palavra que realmente traduza o que Kant entende por «zweckmässig» ou «Zweckmäßigkeit»). Também a minha opção se inscreve, inevitavelmente, entre estas. «Final», a opção aqui usada, pretende, todavia, cingir a inevitável prolixidade que a integral explicação do conceito acarretaria a um mínimo possível, procurando apenas aludir ao carácter teleológico, conveniente, finalizante da forma final que Kant com ele procura. Mas, sobretudo, «final» pretende ser uma solução especificamente – e apenas – para o texto em causa, onde a palavra surge como «der wahren, zweckmäßigen Bestimmung», e onde, por conseguinte, a palavra procura respeitar não só

a ideia de que a destinação final, conforme ao fim do homem, *é a verdadeira*, mas também o carácter premonitório de todo o conteúdo significativo que a palavra virá efectivamente a conter no futuro.

Insera-se no corpo do texto, entre parêntesis rectos, a correspondente paginação do texto original, seguindo a edição utilizada, a saber, a Akademie-Ausgabe, Bd. XXV: 1, Walter de Gruyter, 1997.

«DO CARÁCTER DA HUMANIDADE EM GERAL» LIÇÕES SOBRE ANTROPOLOGIA IMMANUEL KANT [1775/76]

[675] Eis uma secção importante, sobre a qual já muitos autores ousaram escrever (o mais importante de todos Rousseau²): que devemos pensar da humanidade em geral? Que espécie de carácter possui ela entre os animais, e entre todos os seres? Quanto bem e quanto mal há nela? Conterá ela uma fonte para o mal, ou para o bem? Em primeiro lugar, importa caracterizar o homem enquanto animal. Lineu³ afirma que, mesmo após muito reflectir sobre o homem enquanto animal, nada encontra nele de especial, razão por que é forçado a inseri-lo na mesma classe dos macacos. Ora, se pretendêssemos aferir o carácter do homem a partir disto, um tal dado revelar-se-ia muito desfavorável, ou não fossem os macacos animais extremamente maldosos e falsos. Aqui, contudo, procedemos à comparação entre os homens e todos os animais em geral, e por isso perguntamos em primeiro lugar: se o homem se encontrasse num estado selvagem e não fizesse uso da razão, que espécie de animal seria ele? Seria um animal belo ou feio; hábil ou inábil? Por certo, não se contaria entre os animais belos; contudo, visto possuir órgãos hábeis, seria

um animal deveras hábil e, por conseguinte, não poderia ser um animal frágil. Exemplos comprovam que, mesmo nesse estado, alguns homens provaram ser suficientemente audazes para *domar* lobos, ainda que ninguém ouse hoje um tal duelo. Devido à sua habilidade e força, o homem sentir-se-ia, pois, perfeitamente seguro na floresta. Mas não seria um animal belo. Imaginemos o homem no seu estado selvagem, nu e conservando a sua barba (a qual bem poderia dispensar nesse estado, dado que os suores que são hoje retidos pelas roupas e originam a barba transpirariam em si ainda mais [676] profusamente, tornando-o um ser deveras *grosseiro*): o homem seria, então, um animal muito feio. Aliás, muito haveria a discutir a propósito da beleza. Dampier⁴, comprovando isto mesmo, indica que as mulheres selvagens são extremamente feias, a ponto de deixarem descair os seus longos seios, ou lançarem-nos por sobre os ombros. Hoje em dia, o homem torna-se belo por meio do seu intelecto. O lugar da beleza está na face, onde os músculos entram em acção e as feições começam a insinuar-se; o que, porém, seria impossível encontrar no estado selvagem. Já a habilidade do homem, é indesmentível. Pergunta-se, além disso, como seria constituída a sua figura: andaria ele por meio de 2, ou de 4 pés? Eis uma importante questão, logo que a formulemos. Porque, todavia, esta questão não foi ainda devidamente investigada, forçoso é que a determinemos com maior precisão. Porque o homem deveria ser dotado de razão, destinou-se que andasse sobre 2 pés, por ser esta, justamente, a melhor maneira de cultivar a razão; e porque a linguagem é cultivada pela razão, então, o homem tem de estar constituído para poder produzir uma tal linguagem; pois, ainda que a primeira linguagem lhe tivesse sido revelada, ele poderia sempre chegar a um

estado em que a pudesse esquecer. Mas, se pensarmos o homem desprovido de razão e de linguagem, como poderia ele viver da melhor maneira? Ser-lhe-ia mais vantajoso deslocar-se sobre 2, ou sobre 4 pés? A este respeito, é de consultar o ensaio do Sr. Moscati⁵ [677] de *Pavia*, o melhor e mais belo ensaio desta espécie, escrito com singular competência anatômica. O fim da natureza em relação ao homem foi que ele conservasse a sua espécie, o que significa que ele está por natureza constituído para poder viver em qualquer estado. Estivesse ele constituído apenas para o estado civilizado, por certo pereceria assim que caísse no estado selvagem; e estivesse ele constituído apenas para o estado selvagem, por certo não poderia cultivar a sua razão. Assim, para que se pudesse conservar enquanto animal, o homem teria de estar constituído de modo que o mesmo lhe viesse a acontecer se ele cultivasse a sua razão – o que, todavia, continuaria a ser contingente. Contudo, se ele fosse dotado de razão, então poderia posteriormente forçar-se a andar sobre os seus 2 pés (pois a razão pode sempre conservar-se). A natureza, todavia, cuidou de tal maneira dele, que ele poderia subsistir mesmo que não fosse dotado de nenhuma razão. Mas a nossa construção está disposta para o uso de 2 pés. Os macacos possuem igual construção, e andam sobre 4 pés – embora possam também andar sobre 2 membros; o que, porém, não é necessário. Por certo, os nossos braços são demasiado curtos em relação aos nossos pés, e os dos macacos muito longos, a ponto de estes quase andarem erectos quando se sustentam sobre as patas anteriores. Mas, na ilha de Madagáscar, existem homens que andam sobre 4 pés e, além disso, possuem mãos igualmente longas, o que pode variar muito em função da sua idade e do uso continuado

destas. *Pelo que* não podemos determinar com exactidão a primeira formação <do homem>.

O homem, tomado enquanto animal, é um animal extremamente intratável. No estado selvagem, nada há que ele mais tema do que um outro homem.

Assim se apavorou Robinson⁶ na ilha, ao aperceber-se de pegadas humanas. O homem é perfeitamente capaz de se proteger de todos os animais, desde que conheça já a espécie e a natureza destes; só não o é de um seu semelhante, pois, sendo este uma criatura arguta, é-lhe impossível descobrir as suas armadilhas. Este pode apresentar-se amistosamente e, todavia, agir com malícia, sabendo disfarçar-se, dissimular-se e excogitar constantemente novos meios de se tornar perigoso para o outro. [678] Estando há muito tempo só na ilha e, como tal, julgando-se totalmente seguro, qualquer homem ver-se-ia tomado por um grande medo ao aperceber-se da presença de outro homem; pois, agora, ele não mais poderia sentir-se perfeitamente seguro. Agora, ele teria um inimigo mais perigoso do que todos os animais selvagens; pois, destes, poderia ele proteger-se, e até enganá-los, mas não do homem, que o pode perseguir, estar atento a todas as suas acções e ser para ele um obstáculo e um perigo em todos os aspectos. Dir-se-ia que, por terem as mesmas carências e sentirem as mesmas provações, os homens se *descobrem* uns aos outros, se conhecem mutuamente e vivem em sociedade; e, todavia, nem aí é possível que um confie totalmente no outro, por não saber aquele se o outro não voltará a visá-lo. Entre as espécies animais, não devemos por certo contá-lo entre os carnívoros, visto não parecer que tenha um apetite imediato pelo sangue animal de outros animais, por dilacerar ou esventrar; para além disso, a sua constituição não é exactamente igual à de um carnívoro

(parece, aliás, que ele poderia sustentar-se de vegetais). Contudo, com respeito à sua própria espécie, com respeito a outros homens, ele deve ser considerado um carnívoro, na medida em que se mostra desconfiado, *violento* e hostil em relação ao seu semelhante, o que não se revela na condição civil (pois, aí, o homem é mantido sob coerção), mas que nunca deixa de germinar e nos vincula ainda sobremaneira ao estado animal. Preste-se atenção a uma sociedade: e vejamos se cada homem não toma aí o outro por seu inimigo, desconfiando muito de todos quantos não conhece e, por isso mesmo, mostrando-se muito retraído. Supondo que toda a coerção da ordem civil cessasse de súbito, ninguém se sentiria seguro em sua casa; todos temeriam que alguém arrombasse a sua casa durante a noite, e sobre eles exercesse violência. E não devemos afirmar que só a população assim agiria; todos os homens [679] são por natureza população, e os que o não são agora, deixaram-se refinar pela ordem e pela disciplina civis. Assim estas cessassem, e também o refinamento terminaria, e todos os homens voltariam a ser população. Esta maldade está na natureza de todos os homens. Ora, visto ser esta uma ordenação geral da natureza, embora directamente vise algo mau, indirectamente, todavia, ela tem de possuir um fim. Esta é uma regra geral digna de nota, e muito filosófica, a saber, que se procure sempre o fim e a intenção de algo que seja geral na natureza, ainda que, directamente, isso vise algo mau; pois não é em vão que a natureza cria uma tal ordenação geral. A cobiça, a inveja, a desconfiança, a violência, a propensão para a hostilidade que os homens têm contra todos quantos sejam exteriores à família: todas estas propriedades têm um fundamento e uma referência a um fim. O fim da providência é: Deus quer que os homens venham a povoar

toda a terra. Todos os animais têm o seu clima específico, mas os homens estão por todo o lado. Os homens não devem restringir-se a um pequeno território, antes devem espalhar-se por toda a terra. E o melhor meio de promover isto é a intratabilidade⁷, a inveja e a desunião a respeito da propriedade. Foi isto o que separou os homens e os disseminou por toda a terra; pois se uma família estiver junta, se reproduzir e crescer profusamente, dela advirão novas famílias, as quais, por sua vez, se cindirão entre si e se separarão, o que as forçará a afastar-se e, como tal, a espalhar-se por todo o solo terrestre. É esta a razão porque encontramos homens por toda a parte, nas ilhas mais desertas e estéreis. O que os faz ir para lá? Não é a falta de locais habitáveis; pois, ainda hoje, são muitas as terras desabitadas na África e na América. Mas, então, o que faz os homens ir para a Gronelândia, para o Taiti e para outras terras? Não é outra coisa que não a intratabilidade. Fossem os homens dados a entender-se, e todos viveriam num monte, e nenhum se separaria da sociedade. Eis, pois, a grande utilidade que brota da maldade; para além disso, quando os homens vivem lado a lado e se começam a cultivar, [680] quando eles ascendem das simples carências da natureza para as artificiais, aí começa a propriedade e, então, os homens incorrem sempre em guerra. Todo o homem procura ter a sua propriedade, o que não pode acontecer sem protecção e segurança; por conseguinte, ele procura estar seguro na sua propriedade. Mas, por natureza, ninguém está seguro da sua propriedade; pois se um homem cerca um local e aí planta árvores de fruto, logo vem o outro, que não despendeu qualquer esforço para o efeito – mas cobiça os frutos daquele –, e, se for mais forte do que o outro, arranca-lhos das mãos. Um homem esforça-se por criar alguns animais (galinhas,

por exemplo); todavia, outro que as não tem ganha apetite por elas, e furta-as: o que lhe há-de fazer o primeiro? Por isso, se se quer ter uma propriedade, imperioso é que se tenha protecção e segurança – e isto acontece mediante a coerção da autoridade.

Por conseguinte, tem de ser instaurado um direito que esteja unido ao poder. Pois, afinal, mediante o que nasceu a mais civilizada constituição entre os homens? Mediante a maldade da natureza humana. É este, pois, o outro grande fim que daí brota; mediante esta ordem civil, nasce entre os homens um certo todo de onde brotam a regularidade, a ordem e a determinação recíproca de um membro pelo outro e pelo todo da humanidade; e daqui nascem o desenvolvimento dos talentos, os conceitos de direito e da moralidade *e o desenvolvimento* da suprema perfeição de que as pessoas são capazes. Uma vez que, na constituição civil, cada um está em relação com o outro, cada homem assume grande importância para o outro. O juízo dos outros tem uma grande influência sobre ele, e daí nasce o conceito de honra: ele é incitado a empreender muito, não só com respeito às *suas carências, mas também com respeito* ao bem universal da vida, e daí nascem as artes, as carências crescem sobremaneira, e só a excogitação das mesmas pode atestar a honra do homem. O homem refina-se em relação ao gosto, à prosperidade e ao decoro. Todas estas perfeições resultaram da maldade do ânimo dos homens, que primeiramente produziu a coerção civil. Pergunta-se, pois: se esta maldade do ânimo não existisse, poderia tudo isto ter vindo a ser? Muitos crêem que, não existindo maldade, [681] o estado dos homens seria melhor; só que, se assim fosse, os homens teriam vivido lado a lado; nenhum se teria preocupado com o outro, e cada qual teria vivido tranquilamente consigo próprio, pois o

homem é por natureza indolente, e se um outro impulso não o tivesse impedido de o ser, ele teria permanecido indolente. Por conseguinte, algo teria de os forçar a mudar. *Fossem* os homens por natureza brandos e benévolos, então nenhuma constituição civil teria surgido. E esta última é a origem do desenvolvimento dos talentos, do conceito de direito e de toda a perfeição moral, os quais são o mais importante da ordem civil. Fosse o homem por natureza benévolo, então não haveria necessidade de uma autoridade, e os homens não teriam quaisquer relações entre si; então, ninguém ambicionaria empreender algo que tivesse influência sobre o todo; então, tudo seria descurado, tudo seria esquecido, e toda a perfeição humana – a qual, todavia, é o próprio fim – cessaria. Assim, justamente esta maldade não só fez com que esta constituição civil fosse instaurada, como garante também que ela seja preservada; pois, uma vez que a maldade consiste em que um tenha desconfiança em relação ao outro, em que ninguém confie no outro – e, quando tal acontece, é já uma consequência da ordem civil e do aperfeiçoamento da moralidade –, então, é também esta desconfiança que preserva a ordem civil. Por exemplo: num exército de 100, 99 estão de tal modo dispostos, que antes prefeririam terminar a guerra sem derramar sangue, e voltar a casa. Então, por que razão não o fazem, deixando-se antes comandar por um homem que pode fazer com eles o que bem entende, a ponto de, amiúde, um insignificante oficial infundir medo em todos eles? Dever-se-á isso a que todos hajam decidido segui-lo; que todos tomem por seu dever promover e salvaguardar o bem do país sob a autoridade deste? Não! A maior parte não está assim disposta; bem pelo contrário, de bom grado qualquer um se libertaria desta autoridade. Mas, se a maioria

está assim disposta, porque não o fazem? Porque cada um desconfia do outro, e um não confia no outro. Cada qual teme o outro, por muito que possam aparentar estar de acordo. É esta desconfiança, pois, que mantém todo o exército em ordem, a ponto de este poder ser comandado com pouco esforço. Isto aplica-se não apenas à condição militar, mas também à condição civil. Entre a população, muitos existem [682] decerto que visam trazer os outros para a sua causa; só que não conseguem unir-se, porque um não confia um no outro. Por conseguinte, a ordem civil é muito facilmente preservada através desta maldade. O mal é aqui, pois, a fonte do bem. E quando perguntamos de onde vem o mal, melhor seria que perguntássemos de onde vem todo o bem; pois o homem não é por natureza bom. O mal na natureza animal é próprio da animalidade, e é a fonte do desenvolvimento do bem da humanidade. O homem tem duas destinações⁸: uma com respeito à humanidade, e uma com respeito à animalidade. Estas duas destinações conflituam entre si; na destinação da animalidade, não alcançamos a perfeição da humanidade, e se queremos alcançar a perfeição da humanidade, então temos de fazer violência sobre a destinação da animalidade. Como prova disto, pode servir a idade do homem e a determinação desta sobre a animalidade e a humanidade. Uma criança é o que não consegue sustentar-se a si próprio; um jovem, o que consegue sustentar-se e, todavia, não consegue gerar o seu semelhante ou sustentar a sua espécie. O homem adulto é, por isso, a criatura mais completa. De acordo com a natureza, é o homem adulto que reproduzirá a sua espécie – e, ao mesmo tempo, quando for capaz de o fazer, conseguirá também sustentá-la. Assim, de acordo com a natureza, o homem está em condições de sustentar a sua espécie quando estiver em

condições de a reproduzir. De acordo com a natureza, a virilidade está aliada à emancipação; se assim não fosse, os homens não poderiam sustentar-se. Pois se, ao conseguir reproduzir a sua espécie, o homem não conseguisse sustentá-la, então a sua espécie pereceria. No estado rude, o homem é uma criança até aos 6 anos, pois, até então, não consegue sustentar-se. Aos 10 anos, ele é já um jovem, pois consegue sustentar-se a si próprio. Com esta idade, ele é já capaz de pescar, caçar, colher raízes e, quando conseguir fazer isto, consegue também sustentar-se; para isto, ele está já apto aos 10 anos. Aos 16 anos, ele consegue já gerar um seu semelhante, e reproduzir a sua espécie, e está também em condições de sustentar a sua espécie; e, então, ele é também já um homem adulto. Com esta idade, ele tem força suficiente para se sustentar e defender a si, à sua mulher e à sua espécie. Aqui, tudo é conforme à natureza. Mas, se tomarmos o estado civil, descobrimos que as carências aumentam, e que o homem tem de se tornar apto não só para satisfazer as suas carências privadas, mas também em prol do bem comum; [683] daí a muito grande discrepância entre a natureza e a constituição civil. A última requer maior competência, experiência, sorte e tempo de espera até que se esteja em condições de a sustentar, razão por que, no estado civil, a fase da juventude se encontra exposta a muito mais do que no estado rude da natureza. Na constituição civil, o ser humano com 10 anos é ainda uma criança; sim, até aos 15 anos, ele não consegue ainda sustentar-se a si próprio. Daí resulta que a idade do homem adulto está exposta a incomparavelmente mais do que no estado rude, pois as suas carências, as da sua mulher e as das suas crianças são bem mais diversificadas, e ele, no intento de satisfazer todas essas carências, teve de adquirir durante

anos a fio a capacidade de provê-los a todos. Por conseguinte, o momento de poder casar no estado civil excede em muito o momento em que a natureza nos deu o poder de gerar um nosso semelhante. Pois, aos 16 anos, está-se em condições de gerar um semelhante, mas não ainda de o sustentar. De acordo com a natureza, todavia, com esta idade ser-se-ia já um homem adulto. Assim, a destinação da natureza está em conflito com a constituição civil. Daqui resulta que *o intervalo entre as destinações natural e civil da virilidade, o qual deveria ser provido pela disrupção e violência que obviamente fazemos sobre a natureza, vê-se agora, todavia, preenchido por vícios da luxúria*; pois, de acordo com a natureza, aos 16 anos é-se púbere, mas não foi para isso que a natureza nos deu a capacidade de sobre ela fazermos violência e disrupção, ou de com ela brincarmos, ou de a exterminarmos, mas sim para que a devamos seguir. Não fosse esta a intenção da natureza, então ela ter-nos-ia enganado; então, ela ter-nos-ia dado uma faculdade da qual, todavia, não nos podemos servir. Ora, na ordem civil, não nos podemos servir de tal capacidade até termos cerca de 30 anos. Mas, porque os impulsos são activos e querem preservar os seus direitos, daí nasce um conflito, e o estado civil opõe-se ao natural. Isto é impossível de alterar; pois ninguém pode facilmente tomar uma mulher aos 16 anos; antes, tem de continuar a sofrer com os seus impulsos, e a [684] fazer violência sobre estes. Por conseguinte, a natureza destinou-nos por um lado à animalidade, mas, por outro lado, à ordem civil, designadamente, em vista da perfeição da humanidade. Então, temos de romper com o estado natural mediante a ordem civil. O luxo e o refinamento da humanidade são o enfraquecimento da animalidade. O homem torna-se efeminado mediante a comodidade

da vida, e mediante a supressão dos incómodos aos quais era por natureza imune, torna-se mole. No estado civil nascem muitas doenças que não existem na natureza. A mulher de um selvagem tem mais força, e não está tão sujeita a doenças quanto no estado civil. Por conseguinte, a constituição civil faz violência à animalidade.

Queremos agora comparar o homem natural com o civilizado, e ver como ambos se relacionam com a máxima perfeição, e qual deles melhor se adequa à verdadeira, final⁹ destinação. Esta é a importante questão de Rousseau, que com ela investiga se é o estado da natureza, ou a constituição civil, o verdadeiro estado do homem. Em primeiro lugar, importa que os conceitos sejam correctamente determinados. O homem da natureza não é trabalhado ou *transformado* por arte alguma; nele, a arte não reprimiu a disposição da natureza. O estado civil, em contrapartida, é aquele em que o homem é disciplinado e, mediante a disciplina, é feita violência à natureza; onde o homem está já transformado e trabalhado. Acreditou-se ter Rousseau preferido o homem da natureza ao homem de arte; e, de facto, a sua opinião parece pender para o partido do homem da natureza. O mesmo, todavia, serve o outro lado, o que deve suscitar a atenção dos filósofos, para que se investigue como as perfeições do estado civil devem ser formadas de tal maneira que as perfeições da natureza não sejam destruídas, e não seja feita à natureza nenhuma violência; e como os vícios e a infelicidade, que nascem da ordem civil, são assim oprimidos, de tal maneira que a constituição civil possa ser unida à natureza, na medida em que a perfeição civil muito conflitua com a natural. Ora, ao evocarmos o estado da natureza, constatamos por certo que o [685] homem da natureza vive inicialmente

mais feliz e, portanto, também mais inocente; mas só num sentido negativo ele é feliz e inocente, pois o seu estado não traz consigo *nenhuma* felicidade, mas também nenhuma infelicidade. O bem não é nele nenhum vício, nem nenhuma virtude. O positivo da felicidade e o positivo da virtude estão ausentes do estado natural. Neste estado, o homem é uma criança que nada pode fazer nem de bom, nem de mau. A perfeição negativa do estado de natureza consiste na ausência de miséria e de vício. Se considerarmos em primeiro lugar a miséria, então perguntase: é miserável o homem natural, ou o homem civil? No estado de natureza, existe à partida comunidade de bens, e não existe nenhuma propriedade, conquanto cada um tenha com que viver; desta maneira, todos a têm. Assim se suprime o conflito que, no estado civil, resulta da propriedade; a desconfiança, o engano, a inimizade, a violência desaparecem, e todos se contentam em satisfazer as carências que resultam do dia-a-dia. E, todavia, se no estado civil tomarmos um cidadão abastado que vem a cair em desgraça, a ponto de ser forçado a executar o trabalho de um jornaleiro: esta miséria não é senão uma opinião da ilusão. Mesmo neste estado, ele ganhará sempre o suficiente para não morrer à fome. Mas o que o ofende não é que lhe possa faltar o pão, mas sim que não mais esteja na sua anterior posição, que a sua honra assim sofra e a sua posição caia na decadência. Os homens ofendem-se não porque lhes possa faltar o pão, mas porque não mais podem viver como outros da sua posição; assim, é aquilo que o povo venha a dizer, a miséria que aqui nos oprime. A miséria está aqui em relação com a opinião dos homens, e *não* com a carência da natureza. O mais miserável dos alimentos neste estado – uma papa de aveia – é para os selvagens uma iguaria. Conseguíssemos nós

sustentar-nos com um tão frugal alimento, e dispensaríamos muita miséria e desgosto. O selvagem não tem nenhum conceito do que é estar bem ou mal vestido, do que sabe bem ou mal, do que é distinto ou vulgar; por isso, tão-pouco precisa de temer que alguém importante lhe ordene algo, pois não existem entre os selvagens nem distintos nem vulgares e, assim sendo, ele não consegue conceber como um homem há-de ser mais ilustre do que outro, como um homem possa aviltar outro, ou como um tenha algo a ordenar sobre outro. Por conseguinte, o seu [686] estado é de uma completa liberdade, os próprios traços do seu rosto exprimem já algo livre e descomprometido. Eis porque um índio falou com o Rei de França tal como falaria com um outro selvagem, e não sentiu o mesmo constrangimento que um francês que há muito vivesse na corte. Ele não prestou atenção a todo o esplendor da corte, tudo isso lhe eram insignificâncias. Ao se adornar com o seu *aventail* dourado, crê-se o índio melhor e mais esplendorosamente adornado do que qualquer outro, razão por que o esplendor dos europeus não lhe desperta cobiça. O estado civil, contudo, coloca-nos numa situação de grande dependência das posições: a nossa liberdade é limitada de todas as maneiras, mediante o poder da autoridade, mediante as nossas maneiras, mediante as inclinações dos outros, mediante a nossa ilusão da posição. A nossa conduta é coagida e constrangida, e não é livre como é a do selvagem. O selvagem não tem preocupações, ele desfruta do prazer da sua vida sem ter queixas. Os males naturais, como o são as doenças, não afectam tanto o selvagem como o cidadão. A este respeito, os selvagens são como os animais, que não estão sujeitos a doença alguma e não têm nenhum pressentimento do *mal*, mas vivem enquanto as suas forças lho permitirem e, uma vez estas

terminem, morrem. Assim é também o selvagem: no que diz respeito a doenças, ele é deveras insensível, não se martiriza com o temor da morte e nem sequer pensa nesta, mas vive até que as suas forças lho permitam – e, uma vez estas emudeçam, então ele morre. Aquele mal que, ainda assim, mais poderia oprimir o selvagem, é que ele não esteja protegido da violência pública, como no estado civil. E, todavia, embora no estado civil estejamos protegidos da violência pública e não corramos qualquer perigo de vida, todavia, por outro lado, sentimo-nos muito ameaçados. Quem pode dizer que está seguro da sua tranquilidade, que é livre de toda a ofensa, que está seguro de toda a difamação? E, por isso, também as guerras dos selvagens são simples tempestades *passageiras*, [687] ao passo que as nossas são bem mais ameaçadoras e *nefastas*, e até a paz não passa de um constante armamento para a guerra, de tal maneira que a preservação e a protecção da vida custam mais esforço e trabalho do que o valor da própria vida. Se os selvagens fossem seduzidos pelo estado civil; se possuissem criadagem e tivessem provado de tudo o que é possível desfrutar no estado civil, ainda assim, não conseguiríamos mantê-los aí; antes pelo contrário, estes abandonariam tudo, e regressariam ao seu anterior estado de natureza e liberdade. A liberdade é, pois, o ar sereno que tudo adoça. Com respeito às suas carências, cada qual se *provê* com o suficiente para não sentir necessidade, e, de resto, não há nenhuma miséria que o possa ameaçar, pois os males naturais são imediatamente superados. Os males que nos oprimem nascem, na sua maioria, da preocupação com o futuro. Por isso, se considerarmos a felicidade negativamente, então o homem no estado natural é, com respeito à vida física, muito mais feliz do que o é o homem no estado civil.

Aliás, o homem no estado natural não só é mais feliz, como é mais inocente; ele é negativamente bom, isto é, inocente. A inocência é a bondade moral negativa. Mas, por ser o homem inocente, ele não é *ainda* virtuoso. O homem rude é, por conseguinte, negativamente bom. Ele não tem nenhuns deveres, pois não tem nenhuns conceitos desses deveres; ele não conhece nenhuma lei, por isso, tão-pouco a pode transgredir de maneira punível e, assim sendo, não pode ser imoral. No estado natural, os impulsos para o vício não são instigados; eles só são instigados no estado civil, mediante a acumulação de carências e desejos que daí provêm. O homem natural mantém, pois, a sua palavra. Entre si, eles não roubam sequer o seu vizinho, e, entre si, entendem isto por um contrato. Mas, por lhes serem os estranhos indiferentes, tão-pouco sabem por que razão não os hão-de despojar de tudo o que lhes pertence, nem compreendem que isto seja algo mau, visto não saberem de todo o que é bom e mau. Entre eles, não há nenhum *ladrão*, pois [688] nada os estimula a sê-lo. O que um tem, também o outro o pode ter. Não existe entre eles um impulso para a honra que os movesse para isso. No estado civil, porém, surgem aqui muitos vícios, tais como a suspeição, o engano, o roubo. Por exemplo, com respeito às inclinações sexuais, surgem no estado civilizado muitos vícios, pois, segundo a constituição civil, tardamos em servir-nos das faculdades sexuais quando elas nos são dadas pela natureza. A causa disto reside, realmente, na constituição civil; mas, no estado selvagem, tudo está em perfeito acordo. No tempo intermédio do estado civil – isto é, desde que a natureza nos dota de faculdades sexuais até ao ponto em que estamos em condições de fazer uso devido destas – surgem graves vícios, e todo o tempo intermédio é preenchido por

vícios que não existem no estado selvagem. No estado civil, é grande a capacidade que a mulher conquista de atrair a si o sexo masculino, de onde nascem vícios que incidem sobre diversos objectos. No estado selvagem, nada disto acontece; aí, a inclinação não se deixa provocar por estímulos, antes se faz uso dela como de um *instinto* animal. A mulher selvagem nada tem de atraente; bem pelo contrário, é o homem que se adorna mais do que a mulher, o que faz com que o selvagem não compreenda por que razão haveria de satisfazer o seu instinto com uma mulher estranha, quando o pode fazer com a sua; e assim se suprimem todos os vícios do adultério, pois, até pela natureza da questão, tais vícios são completamente impossíveis. Todos os vícios que nascem do conceito de honra desaparecem; pois o selvagem é incapaz de um tal conceito. As forças do homem não se tornam aí tão enfraquecidas como no estado civil; por isso, o homem vive no estado de natureza de maneira mais inocente do que no estado civil. Ele vive feliz e inocente como uma criança. Mas esta não é uma felicidade positiva, e, todavia, tão-pouco uma infelicidade positiva, assim como não é um bem positivo, nem tão-pouco um vício positivo, mas negativo. No estado civil, o homem sacrifica muitas das vantagens naturais: ele sacrifica a sua liberdade de diversas maneiras, a sua despreocupação em vista da sua comodidade, a satisfação que resulta da falta de conhecimento das maiores carências, e uma grande parte da sua saúde mediante a extenuação [689] das suas forças, mediante a dilaceração da sua vida e mediante o desgosto, os trabalhos e múltiplas tribulações; ele cai na tentação dos vícios, e adquire inclinações mediante o conhecimento de carências que o induzem para muitas paixões; ele aprende a conhecer a lei moral e

sente o impulso para transgredir os deveres, e uma vez a sua actividade seja posta em movimento, o mal *crecerá* exactamente na mesma proporção que o bem, e, por conseguinte, ele tanto sentirá o impulso para o mal como o impulso para o bem; sim, uma vez que não possuímos para o bem os mesmos impulsos do que para o mal, uma vez que o bem consiste mais na repressão do impulso para o mal, e não temos nenhum outro impulso a opor ao mal, que não o de o dominar, então o vício crescerá em maior proporção do que o bem. O homem vê-se aqui, pois, comprimido entre a virtude e o vício; por isso, o homem não é tão virtuoso e feliz no estado civil como no natural.

Tomado tudo isto no seu conjunto, repetimos, pois, a pergunta: é o estado natural, ou o estado civil, o mais adequado ao fim do homem? Para que nos aproximemos do fim da humanidade, devemos nós voltar todos às florestas, ou permanecer no estado civil? Nenhum povo transitou do estado civilizado para o estado selvagem, por isso, este não é o passo em frente para o aperfeiçoamento da humanidade, mas é-o, isso sim, do estado selvagem para a constituição civil; e, por conseguinte, a perfeição da constituição civil deve ser colocada na perfeição do estado do homem. Pois, ainda que no estado selvagem se viva de maneira tão inocente como uma criança, não é de consentir que o homem permaneça para sempre uma criança, assim como, conquanto ele possa estar sempre provido, tão-pouco é de consentir que ele permaneça para sempre no estado selvagem. Rousseau tão-pouco quis dizer isto, a saber, que o estado selvagem seja a destinação dos homens, mas sim que o homem não deve procurar a perfeição do seu estado de tal maneira que sacrifique todas as vantagens da natureza enquanto persegue as vantagens civis.

Este apenas serve um plano de educação e governo através do qual um tal estado perfeito possa vir a ser posto em marcha. O homem, enquanto animal, está destinado às florestas; mas, enquanto ser humano, está destinado à sociedade, e, uma vez aí, ele não deve limitar-se a prover carências em favor da sua felicidade, antes deve tentar promover, enquanto parte [690] de um todo que é, a felicidade deste todo. Uma vez que a constituição civil é uma coerção, então a eficácia do homem manifesta-se no empenho e na laboriosidade com que ele atende não só às suas carências, mas também às do todo. Contudo, o homem é por natureza indolente; ele nada faz para além daquilo a que a natureza e a indigência o impelem. Só que, no estado civil, existe não apenas a coerção da autoridade, mas também uma coerção artificial dos pais, das circunstâncias da descendência, do decoro e da honra, e daqui resulta aquela actividade múltipla através da qual o homem muito produz de positivo e bom, e que jamais *teria existido* no estado selvagem. *Só no estado civil* o homem desenvolve os seus talentos. Com os impulsos para o mal, aumentam também os seus impulsos para o bem. O estado civil tem a vantagem de poder tornar os homens positivamente felizes e positivamente virtuosos; isto porque, no estado *selvagem*, o homem era apenas negativamente feliz e bom. Ainda que, no estado civil, o homem sacrifique muitas vantagens da natureza, *todavia*, ele deposita-lhe nas mãos muitos meios para as substituir. O fim da natureza foi, pois, a sociedade civil; e o homem está destinado, enquanto membro de toda a sociedade, a tornar-se completamente feliz e bom. Ora, acontece que o homem não alcançou ainda a perfeição do *estado civil*. *Nesta constituição do estado civil*, o homem perdeu mais do estado natural do que terá conseguido substituir mediante o

civil; e, todavia, ele encontra-se já na senda do progresso para a suprema felicidade de que é capaz no estado civil. Quando, porém, será alcançada tal perfeição? E qual é o momento exacto do perfeito estado civil? Um tal momento é a instituição da sociedade com todas as condições práticas, a sociedade de seres iguais. Antes que esta sociedade seja erigida e alcançada, não podemos crer que o homem alcance o supremo grau da perfeição civil. Individualmente, por si só, o homem não pode tornar-se perfeito até que o todo da sociedade se torne perfeito. Uma vez erigido um Estado onde tudo seja erigido de acordo com as mais completas regras do direito e da moralidade, este tornar-se-á uma condição [691] em vista da qual cada Estado poderá tornar-se mais perfeito. Um tal Estado, contudo, não existe ainda; e ele só é de esperar mediante muitas revoluções que ainda têm de acontecer. De que nos serve, pois, podermos produzir um tal Estado? Aqui, é ainda incerto se devemos começar por baixo ou por cima. Deve um tal Estado ser erigido de maneira a que cada indivíduo se possa tornar perfeito, ou deve primeiramente cada indivíduo tornar-se tão perfeito mediante a educação, que, por fim, quando *isto* se tiver difundido entre muitos dos seus membros, um tal Estado possa ser erigido? Depende a perfeição de cada homem individual da perfeição do Estado, ou depende a perfeição do Estado da perfeição de cada homem individual? É a primeira a condição da segunda, ou a segunda a condição da primeira? Segundo parece, dever-se-ia começar com a educação de cada homem individual; pois a educação de um homem forma muitos outros homens, os quais, por sua vez, formam outros. Em primeiro lugar, dever-se-ia visar a boa formação daqueles que, posteriormente, devem vir a formar outros. Se o professor e o sacerdote fossem formados;

se entre eles reinassem os conceitos da pura moralidade, também esses conceitos não tardariam a subir ao trono, a chegar às escolas de regentes – e, mediante estes, poder-se-ia depois formar o todo.

Para que possamos contemplar o plano completo do progresso da perfeição do estado humano desde o estado selvagem até à suprema perfeição da constituição civil, é necessário que, tendo em vista a conexão, reiteremos o seguinte, e só depois prossigamos.

Aproveu à providência extrair da raiz do mal o bem; pois, como foi indicado acima, foi a partir da maldade do homem que toda a terra foi povoada, e uma vez que ninguém podia coagir o outro, assim, todos se submeteram à coerção comunitária da qual viriam a resultar a constituição civil e a coerção civil. Nesta constituição [692] desenvolveram-se todos os talentos do homem, aí se acentuaram as suas carências, de onde resultariam todas as artes e ciências. Mas, porque a coerção da autoridade não visa mais do que a ordem civil exterior e o direito do outro – e não o decoro e a moralidade –, então falta aqui uma outra coerção que pudesse coagir um indivíduo no caso de vir a ser feita má aplicação da coerção civil. E, porque os homens se iam refinando cada vez mais mediante a coerção civil, e se iam cultivando mais e mais, assim surgiu entre eles a coerção do decoro, onde os homens eles próprios se coagem mutuamente com respeito ao gosto, à modéstia, à delicadeza, à cortesia e ao decoro. Pois o que é decoroso no bem-estar não é provocado por nenhuma coerção civil; por isso, a autoridade não se preocupa de modo nenhum como nos vestimos, se somos asseados ou se escolhemos com gosto, se nos comportamos na sociedade de maneira modesta ou grosseira; desde que não ofendamos alguém manifestamente, a autoridade não se preocupa com o resto. Apenas os homens se

coagem entre si com respeito ao resto: devido ao decoro, eles renunciam a muito, porque isso não concorda com a opinião de outros. Eis o ponto em que nos encontramos na nossa constituição civil. Uma outra coerção, ainda não a temos. Mas, se a nossa perfeição na constituição civil não devesse continuar a aumentar, então sempre teríamos perdido mais do que ganhámos. Só que a espécie humana continua, ainda e sempre, a progredir na perfeição. Por conseguinte, que outra coerção poderíamos ainda pensar? É a coerção moral, que consiste em que todo o homem tema o juízo moral do outro, e, por isso, seja obrigado a praticar acções da rectidão e da pura moralidade. Os homens instauraram entre si a coerção do decoro, sob a qual todos se encontram e onde, com respeito ao decoro, cada um se orienta de acordo com a opinião do outro. Só os homens têm um tal direito de proferir o seu juízo a respeito da conduta moral do homem. Primeiramente, os conceitos da moralidade têm de ser purificados, e o respeito pela lei moral incutido; o coração seria desde logo transformado. [693] A partir de então, cada qual consideraria uma honra que todos o tomassem por um homem recto, e não porque pudesse andar de carruagem. Daqui resultaria que nenhum homem *teria* trato com um outro que não vivesse moralmente; desprezar-se-ia e evitar-se-ia o trato com alguém que tivesse mentido, da mesma maneira que cada qual evita o trato com alguém que tenha roubado e, dessa maneira, ofendido a ordem civil e os direitos dos outros. Ora, por que razão não havemos de alcançar um ponto de não desejar ter trato com alguém que atentou contra a sua moralidade e o dever para consigo próprio? Se prosseguirmos, daí resulta que, ao avaliarmos alguém para um cargo, não mais olharíamos, como agora, à conduta e à habilidade exteriores, mas sim ao carácter moral; e cada um coagir-se-

ia a si próprio, se uma tal honra imperasse nele. Esta coerção moral supriria as insuficiências da coerção civil e da coerção do decoro; mas, na medida em que se baseasse nas opiniões de outros, ela seria apenas uma coerção exterior. Por conseguinte, resta ainda uma coerção, e esta é a coerção da sua consciência moral¹⁰, e por certo, da sua própria, onde cada homem julga sobre a sua conduta moral mediante a sua consciência moral, segundo a lei moral, e também assim age. Isto é o reino de Deus sobre a terra. A consciência moral seria o nosso supremo juiz. Mas a nossa consciência moral não está ainda devidamente cultivada, pois muitos tomam ainda ópio para a sua consciência moral. Mas, se ela fosse cultivada, então esta coerção, porque ela é interior, seria a mais forte, e, por isso, também não seria necessária mais nenhuma. Com efeito, a providência legou em nós uma disposição para este efeito, na medida em que cada um se julga a si próprio, e também julga moralmente os outros em si. Por conseguinte, a providência fez-nos realmente para sermos juizes; só não expressamos o nosso juízo moral, porque não foi ainda erigido nenhum *etablissement* moral. Mas não deveria ser possível que a espécie humana alcançasse este grau de perfeição na constituição civil? Pois parece que toda a criatura tem de alcançar a perfeição para que foi feita; por conseguinte, também a espécie humana tem de alcançar realmente este grau de perfeição, que [694] é o fim da sua destinação; e mesmo que isso demore ainda séculos. Mas, uma vez alcançado, o seu progresso perdurará incontáveis anos. Pois só de uma filosofia de ociosos é próprio que se acredite que tudo continuará como agora é; pois da mesma maneira que há mil anos as coisas não eram como agora, tão-pouco o serão daqui a outros mil; são de esperar, pois, grandes transformações. Sempre nos habituámos a perguntar de onde vem o mal;

mas deveríamos antes perguntar de onde vem o bem! O começo dá-se com o mal a partir da liberdade, pois o mal pertence à perfeição animal do homem; só que, na natureza, tudo visa alcançar a sua maior perfeição possível. Tal como um homem tem de vir a sê-lo a partir de um embrião, também tudo terá de se elevar à sua perfeição. Na natureza humana residem germes que se desenvolvem, e que podem alcançar a perfeição a que estão destinados. Quantos germes não se desenvolveram já, dos quais inicialmente tão-pouco teríamos acreditado que se desenvolveriam; da mesma forma que agora [não] acreditamos naqueles que ainda não estão desenvolvidos! Quem observar um índio selvagem e um habitante da Gronelândia, acreditará que reside nestes, tanto em um como no outro, um germe para se tornarem homens segundo a moda parisiense? E, contudo, eles possuem os mesmos germes que um homem civilizado, apenas não estão ainda desenvolvidos. Por conseguinte, temos razões para acreditar que, visto residirem na natureza humana os germes para uma maior perfeição, então também estes podem perfeitamente desenvolver-se, e a humanidade terá de alcançar o grau de perfeição a que está destinada e para o qual possui em si os germes, e transpor-se para o estado que é o melhor possível. Isto pode até decorrer na mesma proporção de sempre; pois tão certo como da maldade do homem ter nascido a coerção civil (da qual, por sua vez, muitas e boas consequências nasceram); tão certo como, posteriormente, mediante a refinação dos homens, a partir desta coerção civil, como que a partir da base, ter nascido a coerção do decoro, onde as opiniões dos outros têm para nós uma grande importância, a ponto de, amiúde, homens porem termo à vida por não quererem que outros pensem deles tal coisa – de onde resulta mais refinação e moralidade do

que da religião, e sem o qual, independentemente da ordem e da [695] coerção civil, os homens seriam ainda muito rudes —, então, também através de uma maior refinação da humanidade poderá vir a nascer a coerção moral, para a qual existem com toda a certeza germes na natureza humana, na medida em que os homens têm uma forte inclinação para julgar um indivíduo consoante a moralidade do seu carácter. Não seria isto possível, que todos eles pudessem ser assim dispostos? Porque não são os germes morais desenvolvidos mediante a educação? Os grandes senhores não compreendem ainda a importância da educação, e não aplicam nela nenhum esforço. Exerce-se a religião como um estatuto, e não se demonstra a repulsividade de uma acção a partir da própria acção, antes porque ela é proibida, sem ligar a moralidade interior com a religião. Assim, é impossível que nasça uma repulsa imediata pela acção imoral. Mas, da mesma maneira que é transmitida às crianças uma repulsa imediata em relação a uma aranha só porque a ama se arrepiando ao ver uma, também em relação à mentira se poderia transmitir às crianças uma repulsa imediata se invariavelmente demonstrássemos o maior desprezo a esse respeito. A criança não deveria chegar a saber o que é a mentira, antes deveria aprender a conhecê-la por tão frequentemente a reprovarmos. Assim, uma vez devidamente educada, ela teria de demonstrar uma tão grande repulsa pela mentira como pela aranha. Se os homens chegaram já tão longe: por que razão não haveria de nascer também a derradeira coerção, a saber, a coerção da consciência moral, onde cada um poderia julgar as suas acções mediante a sua consciência moral? Isto não pode ser alcançado sem religião; a religião, todavia, não pode ter nenhum efeito sem moralidade; por conseguinte, a religião visa a suprema perfeição do homem. Este seria o reinado da consciência moral; e porque a

consciência moral é o vigário da divindade, então isto seria o reino de Deus na terra: sim, o reino dos céus, pois não importa onde se situam o céu e o inferno. Os próprios homens são capazes de fazer do local onde vivem um céu ou um inferno. É este estado da perfeição humana possível, e para quando o podemos esperar? Uma vez que os germes para isto residem realmente na humanidade, é possível que estes se desenvolvam por meio da cultura e possam alcançar a perfeição. Mas, então, para quando o podemos esperar; como ocorrerá, e o que poderemos fazer para o pôr em acção? Deveremos começar pela educação das crianças, ou [696] pela educação de todo o Estado? Porque também os governantes têm de ser educados, então, eles não podem ser melhores do que as convicções difundidas *in publico*. Actualmente, os governantes são educados por pessoas corrompidas; por isso, se eles hoje governam mal, devemo-lo apenas aos nossos antepassados, que assim os educaram. Por conseguinte, a governação não pode ser melhor do que a maneira como ela é extraída dos meios e da constituição do país. Vemos que guerras eclodem, e um Estado aniquila o outro; mas, com o tempo, os príncipes terão de sentir a desvantagem disto, na medida em que, mesmo na paz, eles serão forçados a dispender as mesmas forças com o armamento do que com a guerra. Assim, para que todas as guerras se tornassem desnecessárias, teria de nascer uma federação dos povos na qual, mediante os seus deputados, todos os povos constituíssem um senado universal dos povos que tivesse de decidir todos os conflitos dos povos, e este juízo teria de ser executado mediante o poder dos povos, pois também os povos estariam submetidos a um foro e uma coerção civil. Este senado dos povos seria o mais esclarecido que o mundo alguma vez viu. Parece ser por aí que devemos procurar o início; pois, antes que as

guerras tenham um fim, isso não pode ter lugar, pois a guerra torna todos os Estados inseguros, levando-os a atender mais ao armamento do que à interna constituição do Estado. Mas se isto tiver um fim, daqui resultará o melhoramento da governação interna, mediante o qual os homens são formados para uma tal perfeição. Mas como podemos nós contribuir para isso, e acelerá-lo? O filósofo tem de tornar conhecidos os seus conceitos a este respeito, e propô-los para uma mais pormenorizada apreciação. Os professores têm de formar o carácter, para que os governantes possam compreender isto e pô-lo em acção. Desta maneira, viria a existir um estado que não temos esperança de ver em vida. Este estado não pode ser destruído, antes perdurará enquanto aprouver a Deus conservar os nossos corpos terrestres. Esta consideração é muito agradável, na medida em que é uma ideia que é possível, para a qual, porém, são exigidos ainda milhares de anos. A natureza será sempre suficiente, até que um tal paraíso surja na terra. Assim como a natureza sempre se formou e se forma ainda, e se aproxima do fim da sua destinação (o que podemos comprovar no Equador e na Eclíptica, que se apresta a [697] cair sobre o Equador, assim causando a igualdade dos dias e das noites sobre toda a Terra, para o que são exigidos ainda 140000 anos), assim se forma também o género humano, e precisamente outros tantos anos terão de transcorrer antes que seja alcançado o supremo grau de perfeição.

NOTAS

* Fernando Manuel Ferreira da Silva, n. Lisboa, 1981. Concluiu mestrado versando a produção teórica de Friedrich Hölderlin («Sobre necessidade e carência na produção teórica de Friedrich Hölderlin») em 2008, actualmente a concluir a sua dissertação de doutoramento sobre o problema da identidade na filosofia inicial de Novalis. As suas áreas de interesse são Kant, o idealismo e o romantismo alemães (Hölderlin, Fr.

Schlegel, Fichte, Novalis). Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa desde 2007.

Fernando Manuel Ferreira da Silva, b. Lisboa, 1981. Has written his masters on Friedrich Hölderlin's theoretical work («On necessity and need in Friedrich Hölderlin's theoretical work») in 2008, is currently finishing his doctoral dissertation on the problem of identity in the early philosophy of Novalis. His areas of interest are Kant, German idealism and romanticism (Hölderlin, Fr. Schlegel, Fichte, Novalis). Member of the Centre of Philosophy since 2007.

1 Cf. KANT, V-Anth/Fried, AA: 25: 676-677.

2 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), filósofo, teórico político e compositor suíço, filósofo das Luzes e precursor do Romantismo, o autor mais citado, e talvez, a par de Hobbes, a mais forte influência de Kant não só na composição desta lição, mas também nas mais notórias repercussões deste texto na posterior obra kantiana, como o são a obra *Para a Paz Perpétua*, de 1795, ou o texto «Ideia para uma História Universal num Respeito Cosmopolita», de 1784. Entre outros, reconhece-se aqui a influência de escritos de Rousseau como «*O Discurso sobre a Origem da Desigualdade*», o *Contrato Social* ou o *Emílio*.

3 Carl Nilsson Linnæus (1707-1778), botânico, físico e zoólogo sueco. A origem da menção kantiana de Lineu não é veiculada na *Akademie-Ausgabe*.

4 William Dampier (1651-1715), navegador inglês, o primeiro a circum-navegar o mundo três vezes. Embora a origem da menção kantiana de Dampier não seja apresentada na *Akademie-Ausgabe*, esta mesma obra sugere uma possível leitura de Kant do vol. 9 da 'Allgemeinen Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande' [= Juan/ Olloa, 1751, p. 26], a longa colectânea de relatos de viagens organizada em Leipzig por Johann Joachim Schwabe (21 volumes, 1747-1774).

5 Pietro Moscati (1739-1824), médico italiano, autor da obra a que Kant muito provavelmente aqui se refere, a saber, *Delle Corporee Differenze Essenziali che passano fra la Struttura de' Bruti, e la Umana*, de 1770 [*Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen*], que Kant conhecia da tradução de Johann Beckmann, publicada em 1771, e a respeito da qual escreveria uma recensão crítica neste mesmo ano.

6 Robinson Crusoe, personagem que dá o nome ao romance intitulado (aqui abreviado) *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe (1660-1731), publicado em 1719. A *Akademie-Ausgabe* veicula a este respeito a seguinte citação: «It happen'd one Day about Noon going towards my Boat, I was exceedingly surpriz'd with the Print of an Man's naked Foot on the Shore, which was very plain to be seen in the Sand: I stood like one Thunder-struck, or as I had seen an Apparition; [...]». Defoe, 1719 [Oxford, 1927], I, p.177.

7 A palavra «intratabilidade» traduz aqui a palavra alemã «Unvertragsamkeit». São duas, as razões pelas quais optei por este termo. A primeira, mais relevante, prende-se com o núcleo da palavra, «Vertrag», isto é, «contrato», cuja importância em Kant é sobejamente conhecida, e que achei por bem manter a fim de veicular a noção de que a «Unvertragsamkeit» significa, antes de mais, a impossibilidade ou ausência de trato, ou de aceitação de um contrato, próprias do estado

natural. A segunda razão, é a (não menos recorrente) ocorrência da palavra «Unseselligkeit», ou «ungesellig», isto é, a «insociabilidade», que importa distinguir da sua correlata «Unvertragsamkeit» na medida em que, com ela, Kant refere-se não tão especificamente à intratabilidade dos homens, mas sim à mais geral incapacidade do homem no estado natural para entrar em sociedade com os seus semelhantes.

8 Traduzo a palavra «Bestimmung» por «destinação». Esta nota, contudo, não versa propriamente esta opção, que parece perfeitamente natural no contexto que a palavra tantas vezes adquire em Kant, mas sim a sua contraposição com uma outra «Bestimmung», algumas linhas abaixo, onde se lê, na minha tradução: «Como prova disto, pode servir a idade do homem e a determinação desta sobre a animalidade e a humanidade.», e onde, por conseguinte, a palavra «Bestimmung» surge já com o significado de «determinação». Importa, pois, que se distinga a «Bestimmung» que está directamente ligada com a «finalidade», ou a «conformidade a fim» (a «Zweckmässigkeit»), daquela mediante a qual se expõe apenas uma «determinação» sobre algo.

9 A palavra «final», aqui utilizada para traduzir o termo «zweckmässig» (o que, se fosse o caso, nos obrigaria a traduzir «Zweckmässigkeit» por «finalidade» ou «conformidade a fim») é uma opção que, embora não totalmente satisfatória (pois talvez não haja uma opção de significação tão lata que abarque o que Kant com ela pretende significar), tenta pelo menos conservar a noção teleológica de conveniência ou conformidade a um fim específico que tão manifestamente emerge do uso kantiano da palavra, e que aqui, onde se diz ser a «final» *destinação a verdadeira destinação*, é ainda mais evidente e relevante. A opção por uma tradução mais elaborada ou prolixa, creio, desvirtuaria a simples, mas fulcral importância da palavra na compreensão deste texto e do momento específico que ele representa no seio da filosofia de Kant.

10 A opção por traduzir «Gewissen» por consciência moral carece de uma breve, mas simples explicação. «Gewissen» é, por certo, e apenas, a «consciência» (cuja conotação moral salta ao olhar espontaneamente, mediante a simples contextualização da palavra no seio do texto). Contudo, dada a ocorrência da palavra «Bewusstsein», isto é, o simples estar consciente de si, achei por bem salientar expressamente, através da associação do adjectivo, o carácter inequivocamente moral de «Gewissen».

Recebido / Received: 10.10.2012

Aprovado / Approved: 2.12.2012