

Da natureza à liberdade: as conjeturas sobre o começo da história e a destinação moral da humanidade

BRUNO NADAI

Doutorando do Departamento de Filosofia
da Universidade de São Paulo

Resumo: Trata-se de apresentar brevemente alguns dos pontos discutidos por Kant no *Começo conjectural da história humana*, indicando a conexão deste texto com outros momentos da filosofia da história kantiana. Chamamos atenção para os pressupostos teleológicos que estão na base desta história conjectural, mostrando as imbricações entre o desenvolvimento das disposições naturais humanas e a destinação moral da humanidade.

Palavras-chaves: Kant, história, razão, teleologia, cultura, destinação moral

Abstract: We briefly introduce some ideas discussed by Kant in the *Conjectural beginning of Human History*, indicating its connection to another moments of Kant's philosophy of history. We stress the teleological presuppositions on the ground of this conjectural history, showing the connections between the development of human natural predispositions and the moral destiny of mankind.

Keywords: Kant, history, reason, teleology, culture, moral destiny

Como se sabe, diferentemente de outros filósofos de seu tempo, Kant não foi um historiador. Apesar de sua forte consciência histórica – lembremos, por exemplo, do Prefácio da primeira edição da *Crítica da razão pura*, onde Kant caracteriza sua época como a “época da crítica, à qual tudo tem de se submeter” –, a obra kantiana não se estrutura a partir da confrontação com fatos históricos passados ou presentes (exceção feita, é claro, à sua recepção da Revolução Francesa). Grosso modo, poderíamos dizer que o projeto de investigação das condições de possibilidade do conhecimento da natureza e da ação moral resulta numa filosofia mais atenta ao que há de atemporal na racionalidade humana – as estruturas transcendentais e apriorísticas da subjetividade que garantem objetividade ao conhecimento da natureza e fundamentam a universalidade do princípio moral – do que aos seus processos de desenvolvimento.

Ainda assim, não são poucas as passagens da obra kantiana consagradas diretamente ao tema história, sobretudo às questões ligadas ao progresso político da humanidade, em especial aos problemas da saída do estado de natureza e entrada no estado civil e da possibilidade do estabelecimento de uma paz duradoura entre os Estados e povos. Esse é o tema central, por exemplo, de textos como a *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, *A Paz Perpétua*, o *Conflito das faculdades*, entre outros. Uma leitura atenta desses textos nos mostra ainda que Kant pensa o problema do progresso político da humanidade na chave mais geral da discussão da relação entre natureza e liberdade. A idéia central aí é a de que o homem é um ser da natureza dotado de disposições originais cujo desenvolvimento – que não é senão o desenvolvimento da capacidade humana de fazer uso da razão – leva-o a abandonar a sua condição inicial de pertencimento à natureza, permitindo-o tornar-se consciente de sua peculiar e paradoxal condição no universo, a de um ser que por natureza está determinado a determinar a si mesmo livremente.¹ A esse processo Kant dá o nome de cultura. É dele que se ocupará sobretudo o *Começo conjectural da história humana*, texto publicado em janeiro de 1786 na *Berlinische Monatsschrift*, revista na qual Kant publicaria a maioria dos seus textos de intervenção no debate do público letrado da época – tais como *Idéia de uma história universal* (1784), *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* (1784), *O que significa orientar-se no pensamento* (1786), *Determinação do conceito de raça humana* (1786), *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* (1793), etc.

O *Começo conjectural* foi publicado no chamado “período crítico” da filosofia kantiana (que compreende todo o período posterior à publicação da dissertação latina *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma e principiis*, apelidada de *Dissertação de 1770*).

1. Cf. Kant, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. de Ricardo Terra e Rodrigo Naves. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 6-8 [VIII 20-21]. Cf. também Kant, I. “Começo conjectural da história humana”. Trad. de Bruno Nadai. In: *Cadernos de filosofia alemã*, no. 13. São Paulo, 2009, p 117, nota [VIII 117].

Segundo entendemos, e como sugerimos na apresentação que segue, o *Começo* deve ser compreendido numa linha de continuidade que se inicia na *Idéia de uma história universal* e desemboca na *Crítica da faculdade do juízo*, em particular no seu parágrafo 83.

Kant abre o escrito em questão buscando precisar no que consistiria uma história conjectural. Ela não deve ser confundida com a história propriamente dita, composta a partir dos relatos dos fatos do passado. Tampouco ela deve ser entendida como uma mera ficção, aquilo em que resultaria uma história composta somente a partir de conjecturas. Evidentemente, o procedimento de introduzir conjecturas nas narrativas históricas não é uma invenção kantiana: ele também se faz presente na narrativa dos fatos do passado tal como realizada pelos historiadores. Como o próprio Kant reconhece, “é permitido *intercalar* conjecturas na *progressão* de uma história para preencher lacunas nos relatos” (p. 109 [VIII 109]). O que não é lícito, porém, a não ser que se queira escrever um romance, é criar uma história apenas a partir de conjecturas, a qual “não poderia trazer o nome de uma *história conjectural*, mas apenas o de uma mera *ficção*” (p. 109 [VIII 109]).

Sem se confundir com a história composta a partir dos relatos do passado, a história conjectural kantiana indica hipóteses que possam dar sentido ao percurso da humanidade desde a saída de sua condição natural inicial, de completa rudeza e animalidade, até o estado presente de civilização e cultura. O que confere plausibilidade à história conjectural, distinguido-a da mera ficção em que resultaria uma história inteiramente baseada em conjecturas, é o fato de ela partir de um primeiro começo que, segundo Kant, “não precisa ser inventado, mas pode ser extraído da experiência quando se pressupõe que em seu começo ela não era nem melhor nem pior do que a encontramos agora” (p. 109 [VIII 109]). Esse algo que não precisa ser inventado, e que servirá como ponto de partida da história conjectural, não é outra coisa senão a própria natureza humana, ou melhor, o conjunto das disposições naturais humanas. Kant defende a tese de que as disposições naturais humanas são invariáveis no tempo, isto é, de que em seu começo a natureza humana não era nem pior nem melhor do que hoje a experiência nos revela. O que explicaria

que hoje o homem seja mais cultivado e civilizado do que no começo de sua história não é um progresso da natureza humana, mas sim um *maior grau de desenvolvimento* das suas disposições naturais – tanto é que Kant insiste, por exemplo, em que a cada nova geração a humanidade tem de percorrer novamente todo o desenvolvimento cultural e civilizatório trilhado pelas gerações anteriores (cf. p. 117, nota [VIII 117]). Daí a definição da história conjectural como a “história do primeiro desenvolvimento da liberdade a partir das disposições originais na natureza do homem”, distinta da “história da liberdade em sua progressão, que apenas pode basear-se em relatos” (p. 109 [VIII 109]).

A tentativa de circunscrever um discurso sobre a história, que não se confunde com a história dos historiadores mas pretende ser mais do que mera ficção, retoma o projeto de constituição de uma história filosófica esboçado por Kant na *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Ali Kant já distinguia a “história propriamente dita, composta apenas empiricamente” (cuja origem remonta à Tucídides) da “história universal do mundo” ou “história do gênero humano”,² ressaltando que esta última resulta em algo mais do que um mero romance por basear-se numa certa concepção do desenvolvimento teleológico das disposições naturais humanas.³

Nas primeiras proposições que compõem a *Idéia de uma história universal* Kant expõe o que lá recebe o nome de “doutrina teleológica da natureza”⁴ e que podemos caracterizar brevemente nos seguintes termos: todos os seres vivos têm disposições naturais destinadas a desenvolver-se conforme a um fim; no homem essas disposições não são apenas disposições animais, ligadas aos instintos e partilhadas com os demais seres da natureza, mas também disposições voltadas para o uso da razão; seu desenvolvimento exige prática, exercícios e ensinamentos, o que só pode realizar-se na espécie como um todo, ao longo de uma série indefinida de gera-

2. Cf. Kant, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, pp. 19-22 [VIII 29-30].

3. Cf. idem, proposições I a III e IX.

4. Cf. idem, pp. 5-8 [VIII 18-20].

ções. Quando no *Começo Conjetural* Kant define a história conjetural como a “história do primeiro desenvolvimento da liberdade a partir das disposições originais na natureza do homem”, é com essa mesma “doutrina teleológica”⁵ que ele está operando.⁶

-
5. No *Começo Conjetural* Kant não usa a expressão “doutrina teleológica da natureza” – que aliás, segundo nosso conhecimento, só ocorre na *Idéia* –, mas sim “filosofia da natureza”: a história conjetural “não pode ser comparada àquela história que é sempre de novo estabelecida e acreditada como relato real dos mesmos acontecimentos e cuja prova se baseia em razões totalmente outras que as de uma mera *filosofia da natureza*” (pp. 109-10, grifo meu [VIII 109]).
6. Cumpre notar, no entanto, que o fato de a “doutrina teleológica” servir de ponto de partida para a história kantiana não torna menos problemática a sua circunscrição epistemológica, afinal a representação teleológica da natureza (ou, se quisermos, a “doutrina teleológica da natureza”) não encontra lugar no conhecimento da natureza tal qual fundamentado pela *Análítica Transcendental* da *Crítica da razão pura*: a idéia de conformidade a fins (*Zweckmäßigkeit*) não é constitutiva do campo da experiência possível (cf. Nadai, B. *Teleologia e História em Kant: a idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 2006, cap. I). Para Kant, é apenas num registro hipotético que o discurso filosófico sobre a história pode pretender legitimidade; que ele o chame de “idéia” – lembremos que para Kant as idéias são representações cujo objeto transcende o campo da experiência possível mas que, apesar disso, têm um uso heurístico adequado como reguladoras do conhecimento empírico (cf. Kant, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 1989, pp. 307-8 e 533-5 [B367-368 e B671-673]) – ou de “conjetural” não é senão indício desta preocupação em diferenciá-lo do conhecimento teórico da natureza. Não é por acaso, portanto, que o conteúdo da história filosófica exposta na *Idéia* e no *Começo* seja retomado na *Crítica da faculdade do juízo*, onde se consolida um “conhecimento” teleológico da natureza autônomo em relação à estrutura judicativa posta em marcha na ciência da natureza *strictu sensu*, produto não mais de um “uso hipotético da razão”, mas sim do que se passa a chamar de “juízo reflexionante teleológico”. Como mostra a “Crítica da faculdade do juízo reflexionante teleológico”, a experiência nos põe diante de certos produtos da natureza cuja possibilidade não conseguimos compreender senão quando os julgamos segundo um conceito de fim, conceito que não é constitutivo da experiência, mas sem o qual esses objetos restariam para nós ininteligíveis (cf. Kant, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Antônio Marques e Valério Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, §63). Uma vez que o conceito de fim natural foi justificado em sua validade subjetiva e heurística enquanto um princípio transcendental da faculdade de julgar reflexionante, abre-se a possibilidade de considerar a natureza em seu todo

No entanto, se os dois textos têm em sua base a mesma doutrina das disposições originárias da humanidade, é preciso salientar um elemento fundamental que os distingue em sua articulação interna. Enquanto a *Idéia* tem uma orientação prospectiva, e procura delinear a direção para a qual podemos supor que a história humana se encaminha na medida em que o homem desenvolve as suas disposições naturais, o *Começo* tem uma orientação retrospectiva e busca esboçar o percurso que se pode supor ter trilhado o desenvolvimento dessas mesmas disposições naturais.

Nessa orientação retrospectiva, destaca-se no *Começo Conjetural* um recurso literário aparentemente estranho ao Kant “demole tudo”. O mesmo autor que, como lembramos acima, caracteriza a sua época como a “época da crítica”, ressaltando que nem mesmo a religião pode pretender escapar a esse crivo,⁷ recorrerá agora à Bíblia como “mapa” para orientar o exercício de pensar como teria sido o desenvolvimento das disposições humanas a partir de seu primeiro começo. Como veremos, Kant fará coincidir passagens do *Gênese* (livros II ao VI) com os momentos mais importantes de sua história conjetural. Assim, o pecado original e a expulsão do jardim do Éden corresponderão à “passagem da tutela da natureza para o estado de liberdade” (p. 116 [VIII 115]). A história de Caim e Abel corresponderá ao momento do surgimento da agricultura e do pastoreio, passagem “do período da comodidade e da paz para o do *trabalho* e *discórdia* [...], prelúdio da união em sociedade” (p. 119 [VIII 118]). O período que se segue ao assassinato de Abel por Caim corresponderá ao da dispersão do gênero humano pela Terra, o surgimento da “*cultura* e [...] a instituição de alguma constituição civil e justiça pública” (p. 120 [VIII 119]).

Entretanto, o leitor não deve precipitar-se e interpretar as referências à Bíblia como se a religião estivesse entrando pela porta dos fundos da filosofia crítica. Esse recurso literário não deve

como um sistema de fins (cf. idem, §67). O homem, ou melhor, o *cultivar-se* da humanidade, pode então ser ajuizado como o último fim desse sistema teleológico da natureza, para o qual toda ela se orienta (cf. idem, §83).

7. Cf. Kant, I. *Crítica da razão pura*, p. 5 [A XI].

levar-nos a confundir a proposta kantiana com algo como uma interpretação religiosa da história humana. Trata-se, antes, da utilização do texto sagrado dos cristãos como um mapa para orientar uma construção discursiva cujo caráter é eminentemente conceitual, ainda que não pretenda a certeza de um conhecimento apodítico ou determinante⁸ e se apresente como um mero “exercício da imaginação, em companhia da razão, concedido para o recreio e saúde do ânimo” (p. 109 [VIII 109]). Como diz Kant:

Posto que aqui me aventuro em uma mera viagem prazerosa, posso conceder-me a permissão de utilizar um documento sagrado como mapa e, ao mesmo tempo, imaginar que minha jornada, que realizo nas asas da imaginação mas não sem um fio condutor que se liga à experiência por meio da razão, siga exatamente a mesma linha que aquele documento sagrado contém esboçada na forma de história. O leitor abrirá as páginas desse documento (1. *Moisés* Cap. II-VI) e, passo a passo, verificará se o caminho que a filosofia toma segundo conceitos coincide com aquele que a história indica (p. 110 [VIII 109-10]).

Se podemos nos servir do *Gênese* como de um mapa a orientar-nos nessa “viagem prazerosa”, é apenas para verificar se ele confere com “o caminho que a filosofia toma segundo conceitos”. É a *filosofia* – ou, se se quiser, são as conjecturas formuladas quando consideramos a história pregressa da humanidade a partir do fio condutor do desenvolvimento de suas disposições naturais – que indica o percurso a ser seguido. A *Bíblia* serve de mapa, mas aquilo que o mapa representa é produto da razão.

8. A pretensão meramente *conjetural* desta reflexão kantiana sobre o começo da história humana permite-nos aproximá-la do tipo de discurso oriundo ou do *uso hipotético da razão* – que o “Apêndice à dialética transcendental” da primeira *Crítica* justifica a partir do interesse da razão pela unidade sistemática dos conhecimentos da natureza, uso que se opõe ao *uso apodítico* que caracteriza o conhecimento teórico da natureza (cf., Kant, I. *Crítica da razão pura*, pp. 535-6 [B674-675]) – ou dos juízos reflexionantes telológicos – que a “Crítica da faculdade de juízo teleológica” da terceira *Crítica* justifica a partir da validade subjetiva do conceito de conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*) enquanto um princípio transcendental próprio da faculdade do juízo.

Feitas essas ponderações metodológicas, Kant passa a enumerar as condições iniciais de que as conjecturas terão de partir e que não podem ser derivadas pela razão de causas naturais precedentes. São elas: a existência de um casal de seres humanos em idade adulta; a existência de apenas um único casal; a presença desse casal em um lugar assegurado contra o ataque de animais selvagens e provido pela natureza com os meios de subsistência necessários; e, por fim, que esse primeiro casal de seres humanos seja capaz de andar, comunicar-se e pensar (pp. 110-1 [VIII 110]). Não é difícil notar o paralelo com a situação de Adão e Eva no Éden. Seja como for, as razões para tais condições iniciais são as seguintes: os seres humanos tem de existir em idade adulta para que não seja preciso pressupor uma mãe a cuidar deles, o que levaria a um regresso infinito, e é preciso que haja desde o início um casal para que a humanidade seja capaz de se reproduzir; tem de existir apenas um único casal porque ainda não há estado jurídico e, havendo mais de um casal, surgiria de pronto a guerra; o casal tem de estar presente num lugar protegido dos animais e provido de alimentos para que possa sobreviver mesmo antes da invenção da agricultura e da criação das cidades.

Diferentemente das três primeiras das condições enumeradas, todas elas relacionadas com a manutenção do homem no sentido fisiológico (reprodução, conservação e alimentação), a pressuposição de que mesmo nesse primeiro começo o homem seja capaz de se comunicar e pensar já implica, segundo Kant, algum desenvolvimento das suas disposições naturais. Em conformidade com o que afirma na terceira proposição da *Idéia*,⁹ Kant nota que essas capacidades tiveram de ser *adquiridas* pelo homem, isto é, que elas não são inatas e, por isso mesmo, são resultado de um primeiro desenvolvimento das suas disposições originais. Segundo Kant, duas razões justificam que não inicie-

9. “A natureza quis que o homem tirasse *inteiramente de si* tudo o que ultrapassa a ordenação de sua existência animal. [...] Ele não deveria ser guiado pelo instinto, ou ser provido e ensinado pelo conhecimento inato; ele deveria, antes, tirar tudo de si mesmo”. Kant, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 6 [VIII, 19].

mos a história conjectural a partir da completa rudeza da natureza humana. Primeiro, o fato de o intervalo correspondente a esse desenvolvimento presumivelmente compreender um grande espaço de tempo, razão pela qual as conjecturas a seu respeito se tornariam excessivas e a sua verossimilhança, muito pouca. Segundo, porque, uma vez que se parte do homem já com esse grau mínimo de desenvolvimento de suas habilidades, fica aberto o caminho para “tomar em consideração apenas o desenvolvimento do que há de moral em seu fazer e não fazer, o qual pressupõe necessariamente aquelas habilidades” (p. 111 [VIII 110]).

Chegamos assim a um ponto que nos parece fundamental e com o qual pretendemos concluir esta nossa apresentação. Como fica sugerido no trecho citado acima, o processo de desenvolvimento das disposições naturais humanas revela também um aspecto moral, ou melhor, é possível destacar algo de moral no cultivar-se da humanidade. Isso ficará mais claro no momento posterior do texto, quando Kant descreve os quatro passos por meio dos quais a razão se torna ativa no homem. Os passos são:

1) Ao notar que não precisa restringir sua alimentação àquilo que o instinto lhe recomenda, o homem torna-se consciente de que a razão lhe possibilita estender-se muito além dos limites em que a natureza o confina (p. 112 [VIII 111-2]) – o paralelo aqui é o provar do fruto proibido.

2) Ao perceber que por meio de sua imaginação, afastando dos sentidos o objeto do desejo, é possível prolongar e aumentar o estímulo sexual, que nos animais é sempre passageiro, o homem torna-se consciente de que a razão pode ter supremacia sobre os impulsos (e não apenas permite escolher entre diferentes objetos da inclinação, como no primeiro passo) (pp. 113-4 [VIII 112-3])¹⁰ – o paralelo aqui é a folha da figueira sobre os genitais.

10. É interessante notar que esse momento já anuncia a *destinação moral* da humanidade. Comentando esse passo, Kant afirma que com ele se desenvolve no homem uma certa propensão para, “por meio das boas maneiras (ocultando aquilo que poderia causar desprezo), insuflar nos outros o respeito para conosco” – o qual “ofereceu, enquanto verdadeira base de toda sociabi-

3) Ao dar-se conta de que a sua sobrevivência depende de seu trabalho, que sua vida é repleta de sacrifícios e de que, ao final, o que lhe advém é a morte, o homem desenvolve a capacidade racional de projetar no futuro uma existência melhor, isto é, ele se torna consciente da sua capacidade de gozar não meramente os momentos presentes da vida, mas também de tornar presentes os momentos futuros¹¹ (pp. 114-5 [VIII 113-4]) – o paralelo são os “castigos” que Deus impõe ao homem quando descobre que eles comeram do fruto proibido, em especial o anúncio de que agora o homem terá de comer o pão no suor de seu rosto.

4) Ao notar que pode usar todas as outras criaturas da natureza como meio para a realização de seus fins, o homem torna-se consciente de que é o verdadeiro *fin da natureza* (p. 115 [VIII 114]) – o paralelo aqui é o momento em que Deus dá a Adão e Eva peles para que se vistam e, afirmando que eles agora se igualam a ele no conhecimento do bem e do mal, os expulsa do Éden. O fundamental nesse quarto passo, no entanto, reside em que ele traz consigo a idéia de que se por um lado o homem pode usar toda a natureza como meio para a realização de seus fins, por outro lado “ele não deve dirigir-se de tal modo a nenhum *homem*, mas tem de considerá-lo como participante igual nas dádivas da natureza” (p. 115 [VIII 114]), com o que se põe “em pé de *igualdade* com *todos os seres racionais* [...] em relação à pretensão de *ser seu próprio fim*, de ser aceito como tal por todos os outros e de não ser usado por ninguém como simples meio para outros fins” (p. 115 [VIII 114]).

Ora, pretender “ser seu próprio fim” e “não ser usado por ninguém como simples meio para outros fins” é o que caracteriza a idéia de *dignidade humana* em Kant, afirmada, por exemplo, na seguinte formulação do imperativo categórico: “age de tal maneira

lidade, o primeiro indício da formação do homem como uma criatura moral” (p. 114, grifo nosso [VIII 113]).

11. Cf. Também esse passo anuncia a destinação moral da humanidade, pois a capacidade de esperar por um futuro melhor “é o mais decisivo sinal da *prerrogativa humana* de, em conformidade com sua *destinação*, *preparar-se para fins mais distantes*” (Idem, *ibidem*, grifo nosso [VIII 113]).

que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.¹² Ou seja, os quatro passos terminam por trazer à consciência do homem a dimensão moral inscrita na sua racionalidade, à qual Kant dá o nome de destinação moral.

Esse acento na relação entre história e destinação moral da espécie humana, que, como vimos, dá a tônica do *Começo conjectural*, é um ponto importante que devemos reter quando buscamos compreender o desenvolvimento da filosofia da história kantiana desde as suas primeiras formulações do período crítico. Embora o possível significado moral do desenvolvimento da cultura não esteja ausente de um texto como a *Idéia de uma história universal*,¹³ é inegável que nele o acento recai sobre o significado *político* desse desenvolvimento – a ponto de um comentador como Otfried Höffe chegar a afirmar que em sua filosofia da história “Kant limita o progresso à justiça política, a relações jurídicas no âmbito nacional e internacional”,¹⁴ ou que o fim terminal (*Endzweck*) da humanidade se restringe ao Estado de Direito.¹⁵ No entanto, como Kant mostra no §83 da *Crítica da faculdade do juízo*, desenvolvendo *insights* do *Começo conjectural*, o sentido moral do progresso político é inseparável do processo de desenvolvimento da cultura. Mais do

12. Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 69 [IV 429].

13. Com a entrada no estado civil, afirma Kant, “dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se, a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*” (Kant, I. *Idéia de uma história universal*, p.9 [VIII 21]).

14. Höffe, O. *Immanuel Kant*. Trad. de Christian Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 275.

15. Cf. Idem, *ibidem*. Além disso, como insiste Kant no §84 da terceira *Crítica*, o fim terminal (*Endzweck*) da criação é o homem enquanto ser capaz de determinar a si próprio segundo o princípio da moralidade. Cf. Kant, I. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 276 [V 435].

que isso, é este sentido moral que permite a Kant admitir uma orientação teleológica para o desenvolvimento da cultura.¹⁶

O §83 da terceira *Crítica* articula a relação entre história e moral por meio dos conceitos de *fim último* e *fim terminal* (*Endzweck*). O homem só pode ser considerado o fim último do sistema teleológico da natureza na medida em que é capaz de determinar moralmente a sua vontade, e a história humana se apresenta como o desenvolvimento da “habilidade para toda a espécie de fins, para o que a natureza [...] pode ser por ele utilizada”¹⁷, a qual prepara o homem para que ele venha a determinar-se segundo um fim específico posto pela sua razão pura prática, o princípio da moral.¹⁸

Publicado dois anos depois da *Idéia de uma história universal* e quatro anos antes da *Crítica da faculdade do juízo*, o *Começo conjectural da história humana* é o lugar onde Kant introduz pela primeira vez uma certa diferenciação no conceito de fim que culminará na disjunção entre fim último e fim terminal (*Endzweck*)¹⁹

16. É o que Kant expressa por meio da formulação, por certo abstrata, segundo a qual o homem (ou o desenvolvimento da cultura) é o último fim do sistema teleológico da natureza somente se fizer de si mesmo fim terminal (*Endzweck*) da criação – o que seria o mesmo que dizer que só podemos tomar o desenvolvimento da cultura e da civilização como um fim da natureza porque o homem é capaz de dar um sentido à sua existência que transcende a natureza, ao determinar-se segundo a idéia de liberdade, isto é, ao determinar-se segundo lhe ordena a sua razão pura prática. Cf. idem, p. 271 [V 431].

17. Idem, p. 270 [V 430].

18. É o que Kant resume na seguinte formulação: “Enquanto único ser na Terra que possui entendimento, por conseguinte uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, ele é corretamente denominado senhor da natureza e, se considerarmos esta como um sistema teleológico, o último fim da natureza segundo a sua destinação; mas sempre só sob a condição – isto é, na medida em que o compreenda e queira – de conferir àquela e a si mesmo uma tal relação a fins que possa ser suficientemente independente da própria natureza, por consquência possa ser fim terminal (*Endzweck*), o qual, contudo não pode de modo nenhum ser procurado na natureza” (Idem, *ibidem*).

19. Como nota Weyand, “a diferenciação no conceito de fim em ‘fim terminal’ (*Endzweck*) e ‘fim último’ se dá somente na *Crítica da faculdade de julgar*”, mas “quando, na citação introduzida acima [isto é, em VIII 114],

que orienta toda a reflexão sobre a história tal qual exposta na terceira *Crítica*. Explicitando de que modo, com o desenvolvimento da cultura, o homem se torna consciente da sua dignidade enquanto pessoa moral – idéia central na filosofia moral kantiana desde a *Fundamentação* –, no *Começo conjectural* Kant ressalta que sua divergência com Rousseau, quanto à visão negativa deste em relação à saída do estado de natureza, não reside tanto numa discordância quanto aos aspectos negativos da vida em sociedade (pp. 118-9 [VIII 116-7]), mas muito mais no fato de Rousseau não ter percebido o sentido moral que se pode destacar no processo de desenvolvimento cultural e civilizatório da humanidade.

Bibliografia:

- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. de Christian Hamm e Valério Rohden. São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- KANT, I. *Kants Werke*. Akademie Textausgabe. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Ed. Fundação Calouste-Gulbenkian, 1989.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. Ricardo Ribeiro Terra. Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- NADAI, B. *Teleologia e História em Kant: a idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 2006.
- WEYAND, K. *Kant Geschichtsphilosophie, ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln: Kölner Universitätsverlag, 1964.

Kant fala que o homem se torna *fim da natureza* [...] se menciona com isso a segunda e importante nova idéia da filosofia da história: a problemática do fim (*Zweck*), que Kant esclarecerá na *Crítica da faculdade do juízo*⁷. Weyand, K. *Kants Geschichtsphilosophie, ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln: Kölner Universitätsverlag, 1964, pp. 130-1.

Começo conjectural da história humana*

IMMANUEL KANT

Certamente é permitido *intercalar* conjecturas na *progressão* de uma história para preencher lacunas nos relatos: pois o que vem antes, enquanto causa longínqua, e o que vem depois, enquanto efeito, pode nos oferecer uma direção bastante segura para a descoberta das causas intermediárias, tornando compreensível essa passagem. Mas criar uma história apenas a partir de conjecturas não parece muito melhor do que fazer o esboço de um romance. Essa história não poderia trazer o nome de uma *história conjectural*, mas apenas o de uma mera *ficção*. – Entretanto, aquilo que não se pode ousar na progressão da história das ações humanas, a saber, investigá-la por meio de conjecturas, pode muito bem ser feito em relação a seu *primeiro começo*, na medida em que é a *natureza* quem o produz. Pois esse começo não precisa ser inventado, mas pode ser extraído da experiência quando se pressupõe que em seu começo ela não era nem melhor nem pior do que a encontramos agora: uma pressuposição que é conforme à analogia da natureza e não traz consigo nenhum risco. Uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade a partir de suas disposições originárias na natureza do homem é, portanto, algo totalmente diferente de uma história da liberdade em sua progressão, que apenas pode basear-se em relatos.

No entanto, posto que conjecturas não devem elevar excessivamente as suas pretensões de assentimento, mas têm de se proclamar, em todo o caso, não como uma empresa séria, mas como um exercício da imaginação em companhia da razão concedido para o recreio e saúde do ânimo, então elas não podem ser comparadas

* Texto publicado por Kant na *Berlinische Monatsschrift* em janeiro de 1786, disponível em Kant, I. *Kants Werke*, Akademie Textausgabe. Berlin: Walter de Gruyter & Co, vol. VIII, pp.109-23. O tradutor agradece às sugestões e correções de Fernando Costa Mattos e Monique Hulshof.

àquela história que é sempre novamente estabelecida e acreditada como relato real do mesmo acontecimento e cuja prova se baseia em razões totalmente outras que não as de uma mera filosofia da natureza. Por isso mesmo, e posto que aqui me aventuro em uma mera viagem prazerosa, posso conceder-me a permissão de utilizar um documento sagrado como mapa e, ao mesmo tempo, imaginar que minha jornada, que realizo nas asas da imaginação mas não sem um fio condutor que se liga à experiência por meio da razão, siga exatamente a mesma linha que aquele documento sagrado contém esboçada na forma de história. O leitor abrirá as páginas desse documento (1. *Moisés* Cap. II-VI)¹ e, passo a passo, verificará se o caminho que a filosofia toma segundo conceitos coincide com aquele que a história indica.

Se não queremos vaguear em conjeturas, então temos de tomar por começo aquilo que por meio da razão humana não se pode derivar de causas naturais precedentes: a *existência do homem*; e, para ser preciso, em sua *idade adulta*, porque ele tem de passar sem o auxílio materno; e como um *casal*, para que ele reproduza sua espécie; e, ainda, como apenas *um único* casal, para que não surja de pronto a guerra entre homens que estariam próximos uns dos outros e, no entanto, seriam estranhos uns aos outros, ou também para que com isso a natureza não seja acusada de, por meio da diversidade de ascendências, falhar na organização mais adequada à sociabilidade, o maior fim da destinação humana; pois a unidade da família, de onde todos os homens descendem, foi sem dúvida a melhor ordenação para tanto. Eu situo este casal em um lugar assegurado contra o ataque de animais selvagens e provido ricamente pela natureza com todos os meios de alimentação, portanto, por assim dizer, em um *jardim* sob um clima ameno constante.

1. Em vários momentos do texto Kant remete o leitor para passagens do *Gênesis*. Muitas vezes ele indica o capítulo e o versículo correspondente a tais passagens: nestes casos o capítulo vem indicado em algarismos romanos, seguido pelo versículo indicado em algarismos arábicos após uma vírgula (por ex.: III, 1). Outras vezes Kant omite o capítulo e indica apenas o versículo: o algarismo arábico é então antecedido por um “v” seguido de ponto (por ex.: v. 7). Nestes casos, o versículo indicado se encontra no capítulo referido imediatamente antes [N. do T.].

E, mais ainda, eu o considero apenas após ele ter dado um passo importante quanto à habilidade de servir-se de suas forças, e não começo, portanto, da completa rudeza de sua natureza; pois se eu quisesse preencher essa lacuna, que presumivelmente compreende um grande espaço de tempo, as conjecturas poderiam facilmente tornar-se excessivas para o leitor, enquanto as verossimilhanças muito poucas. Portanto, o primeiro homem podia *levantar-se* e *andar*, ele podia *falar* (1.B. *Moisés* Cap. II, v. 20), *conversar*², isto é, falar a partir de conceitos coerentes (v. 23), portanto *pensar*. Tais habilidades ele teve de adquirir inteiramente por si mesmo (pois se fossem inatas seriam também hereditárias, o que a experiência contradiz); mas eu já o suponho delas dotado, de modo a tomar em consideração apenas o desenvolvimento do que há de moral em seu fazer e deixar de fazer, o qual pressupõe necessariamente aquelas habilidades.

O instinto, esta *voz de Deus* a que todos os animais obedecem, teve inicialmente de conduzir esse novato. O instinto lhe concedia algumas coisas para alimentação, outras lhe proibia (III, 2.3). – Para esse propósito, porém, não é necessário supor um instinto particular hoje perdido; pode ter sido meramente o sentido do olfato e seu parentesco com o órgão do gosto, a conhecida simpatia deste último pelos instrumentos da digestão e também, por assim dizer, a capacidade de sentir antecipadamente se uma comida está apta ou não para o consumo, a qual podemos perceber até hoje. Tampouco se tem de supor que esse sentido fosse mais acurado no primeiro casal do que é hoje; pois é suficientemente conhecida a diferença que existe entre a faculdade perceptiva dos homens que se ocupam apenas com seus sentidos e a daqueles que

2. O *impulso para comunicar-se* deve ter primeiramente movido o homem, que ainda está só, a anunciar sua existência a seres vivos exteriores a ele, principalmente àqueles que emitem sons que ele pode imitar e, em seguida, usar como nome. Vê-se ainda, também, um efeito semelhante desse impulso em crianças e pessoas desprovidas de pensamento, as quais, por meio de rugidos, gritos, apitos, cantos e outros comportamentos barulhentos (freqüentemente também rituais semelhantes), perturbam a parte pensante da comunidade. Pois eu não vejo nenhum outro motivo para isso senão que eles querem anunciar sua existência a todos à sua volta [N. do A.].

se ocupam igualmente com seus pensamentos e que, por isso, são desviados de suas sensações.

Enquanto obedecia a este chamado da natureza o homem inexperiente se encontrava bem. Mas logo a *razão* se fez notar e, por meio da comparação do já experimentado com aquilo que um outro sentido que não aquele ligado ao instinto – tal como o sentido da visão – apresenta-lhe como semelhante, tentou alargar o seu conhecimento dos alimentos para além das barreiras do instinto (III, 6). Ainda que o instinto não recomendasse, essa tentativa poderia talvez ser bem sucedida, desde que ela não o contradissesse. Entretanto, é uma característica da *razão* ser capaz de, com a contribuição da imaginação, inventar desejos não só *sem* um impulso natural a eles voltado, como até mesmo *opostos* a este último – no início eles recebem o nome de *lascívia* –, mas através dos quais são engendradas, pouco a pouco, toda uma multidão de inclinações supérfluas e até mesmo antinaturais – as quais recebem o nome de *luxúria*. A ocasião para renegar o impulso natural pode ter sido apenas uma trivialidade; porém, o sucesso da primeira tentativa, a saber, tornar-se consciente de sua *razão* enquanto uma capacidade de estender-se para além dos limites aos quais todos os animais estão confinados, foi muito importante e decisivo para o seu modo de vida. Que tenha sido, pois, um fruto cujo aspecto, por meio de sua semelhança com outros frutos agradáveis já experimentados, convidou para a tentativa; que para isso tenha servido de exemplo um animal cuja natureza se adequasse a esse desfrute, ainda que este fosse prejudicial ao homem e, conseqüentemente, um instinto natural a ele se opusesse: isso pôde dar à *razão* a primeira ocasião para zombar da voz da natureza (III, 1) e, a despeito do protesto da última, fazer a primeira tentativa de uma escolha livre, a qual, por ser a primeira, provavelmente não se deu conforme à expectativa. O dano pode ter sido tão insignificante quanto se queira, mas abriu os olhos do homem (v. 7). Este descobriu em si uma capacidade de escolher por si mesmo um modo de vida e não, como os outros animais, estar ligado a um único. Ao prazer momentâneo que essa descoberta possa ter-lhe causado devem-se ter seguido imediatamente medo e apreensão em relação a como ele, que ainda não conhecia as coisas segundo suas propriedades la-

tentes e efeitos longínquos, deveria pôr em obra a sua capacidade recém descoberta. Ele se deteve, como que à beira de um abismo; pois, a partir dos únicos objetos de seu desejo, para os quais até agora o instinto lhe havia conduzido, abriu-se-lhe uma infinidade de objetos a cuja escolha ele não sabia como chegar; ao mesmo tempo, uma vez experimentado esse custoso estado de liberdade, tornou-se-lhe então impossível retornar ao estado de servidão (sob o domínio do instinto).

Depois do instinto de alimentação, por meio do qual a natureza preserva cada indivíduo, o mais relevante é o *instinto para o sexo*, por meio do qual ela cuida da conservação de cada espécie. Uma vez tornada ativa, a razão não tardou em provar sua influência também sobre este último. O homem descobriu em seguida que o estímulo sexual, que nos animais se baseia em um impulso passageiro e em grande parte periódico, nele é capaz de ser prolongado e até mesmo aumentado por meio da imaginação, a qual de fato exerce sua função com mais moderação, mas ao mesmo tempo o impulsiona de modo tanto mais duradouro e uniforme quanto mais o objeto é *afastado dos sentidos*. Assim ele descobriu também que através disso se pode evitar o fastio a que conduz a satisfação de um desejo meramente animal. A folha de figo (v. 7) foi, portanto, o produto de uma manifestação da razão muito maior do que ela mostrara nos primeiros estágios do seu desenvolvimento. Pois tornar uma inclinação mais intensa e duradoura afastando-se dos sentidos o seu objeto mostra já a consciência de algum domínio da razão sobre os impulsos e não simplesmente, como no primeiro passo, a capacidade de estar a serviço delas em maior ou menor extensão. A *recusa* foi o artifício para conduzir do mero estímulo sensual ao estímulo ideal, para conduzir gradualmente do desejo meramente animal ao amor e, com este, do sentimento do meramente agradável ao gosto pela beleza, inicialmente apenas pela beleza dos *homens* mas em seguida também pela da natureza. O recato,³ uma inclinação para, por meio das boas ma-

3. O termo alemão é *Sittsamkeit* e há uma certa controvérsia a respeito de como traduzi-lo. Na sua tradução portuguesa da *Crítica da razão pura* (B 776), Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão optam por

neiras (ocultando aquilo que poderia causar desprezo), insuflar nos outros o respeito para conosco, ofereceu, enquanto verdadeira base de toda sociabilidade, o primeiro indício da formação do *homem* como uma criatura moral. – Um pequeno começo que no entanto fez época, pois deu uma direção totalmente nova ao modo de pensar e é mais importante do que toda a série indeterminada dos desenvolvimentos posteriores da cultura.

O terceiro passo da razão, depois que ela se misturou às primeiras necessidades básicas imediatas, foi a *espera* refletida *do futuro*. Esta capacidade de gozar não meramente os momentos presentes da vida, mas também de tornar presente o tempo futuro, freqüentemente muito afastado, é o mais decisivo sinal da prerrogativa humana de, em conformidade com sua destinação, preparar-se para fins mais distantes. Mas ela é, ao mesmo tempo, a mais inesgotável fonte de preocupações e cuidados, evocados pelo futuro incerto e dos quais todos os animais estão dispensados (v. 13-19). O homem, que tinha de alimentar a si mesmo, a uma esposa e às futuras crianças, anteviu o caráter penoso, sempre crescente, de seu trabalho; a mulher anteviu as dificuldades às quais a natureza sujeitou seu sexo e também aquelas que o homem, mais poderoso, lhe infligiria. No cenário desse quadro, ambos anteviram com medo aquilo que, após uma vida penosa, atinge inevitavelmente a todos os animais sem que estes se preocupem, a saber, a morte, e pareceram reprovar a si mesmos pelo uso da razão, que lhe causou tantos males, considerando-o um crime. Viver em sua descendência, que talvez tivesse uma melhor sorte, ou então como

traduzir por “moralidade”. Essa é a mesma opção de Foucault na sua versão da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (VII 151). Na tradução em língua inglesa do *Começo Conjetural* feita por Michal W. Doyle encontramos o termo *decency*, mesma opção de Piobetta na tradução em língua francesa (*decence*). “Moralidade” não me parece ser uma opção muito acertada pois em todas essas passagens (tanto na primeira *Crítica* quanto na *Antropologia* e no *Começo Conjetural*) Kant se refere a uma *inclinação* para afetar certo comportamento tido como moral por quem observa. Essa inclinação é importante na promoção da sociabilidade, civiliza o homem e, assim, é uma condição inicial do seu desenvolvimento enquanto criatura cuja destinação é, em última instância, moral. Mas, por isso mesmo, a *Sittsamkeit* não é ainda a própria moralidade [N. do T.].

membros de uma família poder aliviar o seu fardo, era talvez a única perspectiva consoladora que os animava (v. 16-20).

O quarto e último passo dado pela razão, elevando o *homem* completamente acima da sociedade com os animais, foi ter concebido (ainda que apenas obscuramente) que ele é verdadeiramente o *fim da natureza* e que nada que vive sobre a Terra pode competir com ele nesse aspecto. A primeira vez que ele disse à ovelha “*a pele que você carrega a natureza não deu a você, mas a mim*”, tomou a pele para si e vestiu-a (v. 21), ele se deu conta do privilégio que, em virtude de sua natureza, possui sobre todos os animais, os quais ele passou a considerar não mais como seus companheiros na criação, mas sim como meios e instrumentos disponíveis à sua vontade para a realização de suas intenções, quaisquer que sejam elas. Esta representação implica (ainda que obscuramente) a idéia do seu oposto: ele não deve dirigir-se de tal modo a nenhum *homem*, mas tem de considerá-lo como participante igual nas dádivas da natureza; uma preparação distante para as limitações que a razão deve impor futuramente à vontade em relação a seus próximos, e que é muito mais necessária para o estabelecimento da sociedade do que a simpatia e o amor.

E assim o *homem* pôs-se em pé de *igualdade* com *todos os seres racionais*, qualquer que seja a sua posição (III, 22): isto é, em relação à pretensão de *ser seu próprio fim*, de ser aceito como tal por todos os outros e de não ser usado por ninguém como simples meio para outros fins. Aqui, e não na razão considerada meramente como instrumento para a satisfação das várias necessidades, encontra-se o fundamento da tão ilimitada igualdade do próprio *homem* com os seres superiores, os quais podem, para além de toda comparação possível, ultrapassá-lo em relação aos dotes naturais, mas nem por isso têm o direito de dele dispor a seu bel-prazer. Portanto, este passo está ao mesmo tempo ligado ao *abandono* do seio materno da natureza: uma mudança honrosa, mas ao mesmo tempo perigosa, na medida em que o impeliu para fora da situação inofensiva e segura de uma infância sob proteção, como que para fora de um jardim a ele provido sem seu esforço, e lançou-o no vasto mundo onde tantas preocupações, esforço e males desconhecidos o aguardam (v. 23). Futuramente, as dificuldades da vida lhe

despertarão muitas vezes o desejo por um paraíso, criação de sua imaginação, onde em calma ociosidade e paz duradoura ele possa sonhar ou passar sua existência. Mas a incansável razão, posicionando-se entre ele e esse lugar imaginário de delícias, impulsiona irresistivelmente o desenvolvimento das capacidades nele postas e não permite o retorno ao estado de rudeza e simplicidade de que o arrancou (v. 24). Ela o impulsiona a aceitar pacientemente o esforço odiado por ele, a perseguir as falsas jóias que ele despreza e, diante de todas aquelas trivialidades cuja perda ele teme ainda mais, a esquecer a própria morte que o apavora.

Nota

Dessa exposição da primeira história humana resulta o seguinte: a saída do homem do paraíso, representado pela razão como a primeira morada da espécie, não foi outra coisa senão a passagem da rudeza de uma mera criatura animal para a humanidade, da muleta do instinto para a condução da razão, em uma palavra, a passagem da tutela da natureza para o estado da liberdade. Se o homem ganhou ou perdeu com essa mudança deixa de ser uma questão quando consideramos a destinação de sua espécie, que consiste em nada mais do que no *progredir* para a perfeição, por mais que as primeiras tentativas de alcançar essa meta, mesmo em uma longa série de membros sucessivos, tenham sido errôneas e mal sucedidas. – Entretanto, se para a espécie esse curso é um *progresso* do pior para o melhor, para o indivíduo não é exatamente o mesmo. Antes de a razão despertar não havia ainda mandamento ou proibição e, portanto, nenhuma transgressão; mas tão logo ela começa sua empreitada e, por fraca que seja, entra em conflito com a animalidade em toda a sua força, surgem males e, o que é pior, na razão mais cultivada surgem vícios que eram completamente estranhos ao estado de ignorância e, portanto, de inocência. O primeiro passo para fora desse estado foi, portanto, do lado da moral uma *queda*; do lado físico, a conseqüência dessa queda foi uma quantidade de males jamais conhecida, logo, uma punição. Assim, a história da *natureza* começa do bem, pois é uma *obra de Deus*; a história da *liberdade* começa do mal, pois é uma *obra do homem*. Para o indivíduo, que no uso de sua liberdade olha apenas

para si mesmo, tal mudança foi uma perda; para a natureza, que no caso do homem direciona o seu fim à espécie, foi um ganho. Por isso o indivíduo tem motivos para atribuir a si mesmo a culpa por todos os males que o afligem e por todo mal que perpetra. Ao mesmo tempo, porém, enquanto membro do todo (de uma espécie), ele tem também motivos para admirar e exaltar a sabedoria e conformidade a fins da ordenação. – Desse modo, pode-se também fazer concordarem entre si, e com a razão, as tão frequentemente mal-entendidas e aparentemente contraditórias afirmações do famoso *J. J. Rousseau*. Em seu escrito *Sobre a Influência das Ciências* e em *Sobre a Desigualdade entre os Homens*, ele mostra muito corretamente o inevitável conflito entre a cultura e a natureza do gênero humano enquanto uma espécie *física* em que cada indivíduo deve alcançar completamente sua destinação; mas em seu *Emílio*, em seu *Do Contrato Social* e em outros escritos, ele busca novamente resolver o problema mais difícil de como a cultura tem de avançar de modo a desenvolver as disposições da humanidade pertencentes à sua destinação enquanto uma espécie *moral*, de tal modo que estas não mais entrem em conflito com aquelas disposições da humanidade enquanto espécie física. A partir desse conflito (já que a cultura, de acordo com os verdadeiros princípios *da educação* do homem e, ao mesmo tempo, do cidadão, talvez não tenha ainda começado corretamente, muito menos atingido a completude) surgem todos os verdadeiros males que pesam sobre a vida humana e todos os vícios que a desonram.⁴ Entretanto, os

4. Apenas para introduzir alguns exemplos desse conflito entre o esforço da humanidade com vistas à sua destinação moral, de um lado, e a imutável obediência às leis postas em sua natureza com vistas ao estado rude e animal, de outro, menciono o seguinte.

A natureza fixou por volta dos 16 aos 17 anos a época da maioridade, isto é, do impulso e da capacidade para reproduzir a espécie: uma idade na qual, no estado de natureza, o jovem torna-se literalmente um adulto; pois esse homem então dispõe da capacidade de manter a si mesmo, reproduzir sua espécie e, junto com sua mulher, manter a esta última. A simplicidade das necessidades lhe facilita essa tarefa. No estado cultivado, entretanto, pertencem a esta última muitos outros meios, tanto em termos de habilidade quanto de circunstâncias favoráveis, de tal modo que, ao menos civilmente, a época da maioridade é postergada em 10 anos na média. A natureza, entretanto, não

estímulos para os vícios, aos quais nesse caso se atribui a culpa, são em si bons e, enquanto disposições naturais, são conformes a fins,

alterou seu momento da maturidade para fazê-lo concordar com os progressos do refinamento social, mas observa obstinadamente sua lei, estabelecida para a conservação da espécie humana enquanto espécie animal. Ora, surge daí um inevitável dano para o fim natural causado pelos costumes, e para estes causado por aquele. Pois numa certa idade o homem natural já é adulto, enquanto o homem no estado civil (que, entretanto, não deixou de ser homem natural) é apenas um jovem, ou mesmo apenas uma criança; pois assim podemos muito bem chamar aquele que, em função de sua idade (no estado civil), não pode manter sequer a si mesmo, muito menos sua espécie, ainda que em razão do chamado da natureza tenha o impulso e a capacidade de reproduzir a espécie. Pois a natureza certamente não dotou as criaturas vivas de instintos e capacidades que elas devessem combater e reprimir. Assim, a disposição da natureza não foi de modo algum talhada para o estado cultivado, mas para a sobrevivência da humanidade como espécie animal; e o estado civilizado, portanto, inevitavelmente entra em conflito com o último, conflito que apenas uma constituição civil perfeita (a meta suprema da cultura) poderia resolver, já que hoje o espaço entre eles é ocupado usualmente pelos vícios e suas conseqüências, a diversidade da miséria humana.

Um outro exemplo que prova a verdade da afirmação de que a natureza nos dotou de duas disposições para dois fins distintos, a saber, para a humanidade como espécie animal e para a mesma como espécie moral, é a *Ars longa, vita brevis* de Hipócrates. Uma cabeça feita para as ciências e as artes, desde que, através de longa prática e conhecimento adquirido, tenha alcançado a justa maturidade do juízo, poderia levá-las muito mais longe do que o fariam gerações sucessivas inteiras de doutos, bastando para isso que ela atravessasse o tempo com a mesma jovial força de espírito que se empresta a essas gerações. Ora, a natureza tomou sua decisão em relação à duração da vida do homem abertamente a partir de um outro ponto de vista que não o da promoção das ciências. Pois, quando a cabeça bem afortunada está diante das grandes descobertas que sua habilidade e experiência permitiriam esperar, chega-lhe então a idade; ela se torna gasta e deve deixar que uma segunda geração (que começa novamente do ABC e tem de atravessar toda a distância já percorrida) acrescente mais um palmo no progresso da cultura. O caminho da espécie humana para atingir a completude de sua destinação parece ser continuamente interrompido e estar sob ameaça contínua de regredir para a antiga rudeza; e o filósofo grego não reclamava sem razão: *é uma pena que se tenha de morrer quando se começou a perceber como se deveria verdadeiramente ter vivido.*

Um terceiro exemplo pode ser a *desigualdade* entre os os homens, e, de fato, não aquela dos dons naturais ou dos bens de fortuna, mas a do *direito* universal *do homem*: uma desigualdade sobre a qual *Rousseau* reclama com muita razão – mas que não pode ser separada da cultura enquanto ela avançar como

mas essas disposições, posto que foram talhadas para o estado de natureza, são prejudicadas pelo avanço da cultura e, inversamente, prejudicam a esta, até que a arte completa se torne novamente natureza: enquanto tal, ela é a última meta da destinação moral da espécie humana.

Conclusão da história

O início do período seguinte foi: o homem passou do período da comodidade e da paz para o do *trabalho* e da *discórdia* enquanto prelúdio da união em sociedade. Aqui temos de dar novamente um grande salto e colocá-lo de súbito em posse dos animais domesticados e dos vegetais que, semeando e plantando, ele mesmo podia produzir para a sua alimentação (IV, 2), mesmo que a passagem da selvagem vida de caçador para a posse de animais domesticados, e da inconstante coleta de raízes ou frutas para a posse dos vegetais que ele produzia, tenha se transcorrido de maneira consideravelmente lenta. Aqui devem ter-se iniciado as rugas entre homens que, até então, viviam pacificamente uns ao lado dos outros, e a conseqüência disso foi a sua separação segundo os diferentes modos de vida e sua dispersão pela terra. A *vida pastoril* é não apenas agradável, mas oferece também o sustento mais seguro, pois não falta pasto em um solo inabitado, vasto e distante. Inversamente, a *agricultura*, ou plantio, é muito trabalhosa e dependente da inconstância do clima, portanto incerta. Ela exige também residência permanente, propriedade do solo e poder suficiente para defendê-lo. O pastor, entretanto, detesta essa propriedade, que limita sua liberdade de apascentar. No que se refere à vida pastoril, pode parecer que o agricultor inveja o pastor

que sem plano (o que é, em todo caso, inevitável por um longo tempo) – e para a qual a natureza não destinou o homem, já que lhe dotou de liberdade e razão para não limitar esta liberdade senão por sua própria legalidade universal e, para ser preciso, exterior, a qual se chama *direito civil*. O homem teve de trabalhar por si mesmo para libertar-se da rudeza de suas disposições naturais e, ao mesmo tempo em que se elevava sobre si, manter o cuidado de não contrariá-las; uma habilidade que ele só pode esperar obter tardiamente e depois de muitas tentativas frustradas. Nesse ínterim a humanidade geme sob os males que, por inexperiência, causa a si mesma [N. do A.].

como mais bem aquinhado pelos céus (v. 4); de fato, porém, este lhe é bastante incômodo, pois o gado não poupa suas plantações quando pasta. Ora, posto que é fácil para o pastor, junto com seu rebanho, afastar-se para longe depois que causou o estrago, escapando de qualquer ressarcimento – já que ele não deixa para trás nada que não encontraria de modo igualmente fácil em qualquer outro lugar –, então foi certamente o agricultor quem teve de usar da força contra tais prejuízos, que o outro não considera como não permitidos, e quem, se não quisesse perder os frutos de seu longo labor (dado que a ocasião para tais incidentes não poderia ser totalmente eliminada), teve também de *afastar-se* o mais que podia daquele que leva a vida pastoril (v. 16). Essa separação inicia a terceira época.

Um terreno de cujo trabalho e plantio (especialmente de árvores) depende o sustento exige residência permanente, e a defesa do mesmo contra todas violações carece de um grande número de homens dispostos a prestar auxílio uns aos outros. Conseqüentemente, nesse modo de vida os homens não podiam mais se dispersar em famílias, mas tinham de se manter unidos e construir aldeias (imprecisamente chamadas cidades) de modo a proteger sua propriedade contra caçadores selvagens ou hordas de pastores nômades. As primeiras necessidades da vida, cuja aquisição exige um *modo de vida diferente* (v. 20), podiam agora ser *trocadas* entre si. A partir daí teve de surgir a *cultura* e o começo da *arte*, do passatempo assim como do labor (v. 21.22); mas o mais importante é que teve também de surgir a instituição de alguma constituição civil e justiça pública, primeiro decerto em relação apenas aos maiores atos de violência, cuja vingança não mais era deixada aos indivíduos, como no estado selvagem, mas a um poder legal que unifica o todo, isto é, a uma forma de governo contra a qual nenhum exercício da violência tinha lugar (v. 23, 24). – A partir dessas primeiras e rudes disposições puderam desenvolver-se gradualmente todas as artes humanas – dentre as quais a mais vantajosa é arte da *sociabilidade e segurança civil* –, o gênero humano pôde multiplicar-se e, a partir de um ponto central, espalhar-se como colméias, por meio do envio para todos os lados de colonos já formados. Com essa época começou também, e daí em diante

creceu, a *desigualdade* entre os homens, essa rica fonte de tanto mal, mas também de todo bem.

Enquanto os povos de pastores nômades, que reconhecem apenas Deus como seu senhor, cercavam os agricultores e habitantes das cidades, os quais têm um homem (autoridade) por senhor (VI, 4)⁵, e, como inimigos declarados de toda propriedade da terra, maltratavam aqueles e, inversamente, eram por eles odiados, houve guerra contínua entre ambos, ou ao menos ameaça de guerra. Assim, os povos de ambos os lados podiam ao menos gozar do inestimável bem da liberdade interior – (a ameaça de guerra é ainda hoje a única coisa que modera o despotismo, porque exige-se riqueza para que um Estado seja uma potência, mas sem *liberdade* não há indústria que possa produzir riqueza. Em vez disso, em um povo pobre tem de encontrar-se grande participação na conservação da comunidade, a qual, por seu turno, não é possível senão quando nela o povo se sente livre). – Com o tempo, entretanto, o luxo crescente dos moradores da cidade, e sobretudo a arte de agradar, por meio da qual as mulheres das cidades ofuscam as sujas meretrizes dos desertos, deve ter sido um poderoso chamariz para que aqueles pastores (v.2) estabelecessem relação com os primeiros e se transferissem para a reluzente miséria das cidades. Aí, então, por meio da mistura de dois povos que de outro modo seriam inimigos, com o fim de toda ameaça de guerra e ao mesmo tempo de toda liberdade, o despotismo de tiranos poderosos, de um lado, e uma cultura recém começada, de outro, – misturada a todos os vícios do estado de rudeza, imersa em opulência sem alma e na mais abjeta escravidão –, desviaram irresistivelmente o gênero humano da progressão do desenvolvimento de suas disposições para o bem tal como a natureza lhe traçara; e com isso ele mesmo se tornou indigno de sua existência como uma espécie destinada não a viver bestialmente e servir como escrava, mas a ser senhora sobre a Terra (v. 17).

5. Os *beduínos* árabes ainda se chamam a si mesmos de filhos de um *sheikh* ancestral, instituidor de sua tribo (como *Beni Haled* e que tais). Este não é de modo algum senhor deles, nem pode a partir de sua cabeça exercer poder algum sobre eles. Pois, em um povo de pastores, já que ninguém tem propriedade fixa que tenha de abandonar, qualquer família que esteja descontente com sua tribo pode muito facilmente separar-se dela e engrossar uma outra [N. do A.].

Nota de conclusão

O homem pensante sente uma aflição, desconhecida pelo não pensante, que pode muito bem tornar-se corrupção moral: trata-se da insatisfação com a Providência, que rege o curso do mundo em seu todo, sentida por ele quando considera os males que, sem esperança de melhora (como parece), tanto oprimem o gênero humano. Mas é da maior importância *estar satisfeito com a Providência* (mesmo que ela tenha traçado uma via tão penosa para nosso mundo terreno), em parte para sempre manter coragem diante das dificuldades, em parte para que não atribuamos ao destino a culpa por aquilo que é nossa própria falta – talvez a única causa de todos esses males –, e, dela desviando os olhos, deixemos de buscar ajuda contra eles no melhoramento de nós mesmos.

É preciso reconhecer que os maiores males que oprimem os povos civilizados nos são causados pela *guerra* e, de fato, não tanto por aquela que efetivamente acontece ou aconteceu, mas mais pela crescente e incessante *preparação* para guerras futuras. Todas as forças do Estado, todos os frutos de sua cultura, que poderiam ser usados para aumentar ainda mais a cultura, são empregados com este fim; enorme prejuízo é causado à liberdade em tantos lugares, e o cuidado materno do Estado em relação a seus membros individuais transforma-se em um rigor implacável em termos de exigências, ainda que este cuidado se justifique pelo medo da ameaça exterior. Mas essa cultura, a estreita união dos estamentos da comunidade para a promoção recíproca de seu bem-estar, a população, e mesmo o grau de liberdade que ainda resta mesmo sob leis tão limitadoras, seria isso tudo encontrado se essa mesma guerra, sempre temida, não coagisse os soberanos dos Estados a esse *respeito pela humanidade*? Basta apenas considerar a *China*, que segundo sua posição pode sofrer subitamente algum ataque inesperado, mas não tem de temer nenhum inimigo poderoso: lá, por isso, todo vestígio de liberdade foi exterminado. – No estágio da cultura em que o gênero humano ainda se encontra, portanto, a guerra é um meio indispensável para levá-la mais adiante; uma paz duradoura seria salutar para nós apenas depois de a cultura atingir seu desenvolvimento completo (Deus sabe quando) e

também apenas por meio desta cultura ela seria possível. No que se refere a esse ponto, pois, nós somos os próprios culpados pelos males pelos quais tanto lamentamos; e, posto que a cultura dos povos se iniciara recentemente, a sagrada escritura tem toda razão em representar a mistura deles em uma sociedade, e sua completa libertação da ameaça externa, como um obstáculo para toda cultura posterior e uma submersão em uma corrupção incurável.

A *segunda insatisfação* do homem diz respeito à ordem da natureza em relação à *brevidade da vida*. Estima-se mesmo mal o valor da vida se se deseja que ela deveria ser mais longa do que ela efetivamente é; pois isso seria apenas o prolongamento de um jogo constante repleto de dificuldades. Mas, em todo caso, pode-se compreender a infantil faculdade de julgar daquele que teme a morte sem amar a vida e para quem se torna difícil atravessar a existência a cada dia com satisfação razoável, mesmo que ele nunca mais tenha dias suficientes para repetir esse tormento. Mas se apenas refletirmos sobre quanta preocupação nos aflige em relação aos meios para conduzir uma vida tão curta, sobre quanta injustiça é causada pela esperança de um gozo futuro, ainda que tão pouco durável, então temos de crer de modo racional que, se os homens pudessem ver-se em uma vida de 800 anos ou mais, ninguém mais estaria seguro de sua vida – o pai em relação ao filho, um irmão em relação ao outro, um amigo em relação ao outro –, e que os vícios de um gênero humano que vivesse tão longamente alcançariam tal altura que os homens não seriam dignos de nenhum outro destino se não o de serem exterminados da terra em uma inundação universal (v.12-13).

O *terceiro* desejo, ou melhor, a nostalgia vazia (pois se tem consciência de que aquilo que é desejado nunca será alcançado), é o fantasma da *idade do ouro*, tão louvada pelos poetas: nela haveria uma libertação de todas as necessidades imaginárias que o luxo nos impõe, uma satisfação com a simples exigência da natureza, uma igualdade generalizada entre os homens, uma paz duradoura entre eles, em uma palavra, o puro gozo de uma vida sem preocupação, absorta na preguiça ou desperdiçada em jogos infantis – uma nostalgia que torna tão atraentes os Robinsons e as viagens às ilhas dos mares do sul, mas que prova sobretudo o tédio que o

homem pensante sente na vida civilizada quando busca o valor desta apenas no *gozo* e a razão, opondo-se à preguiça, o lembra de dar valor à vida por meio de ações. A vacuidade desse desejo de regresso a um tal tempo de simplicidade e inocência foi suficientemente mostrada quando, na apresentação acima, tratou-se do estado originário: o homem não pode manter-se nele porque ele não lhe basta, e ele é ainda menos inclinado a retornar ao mesmo; de tal modo que, portanto, tem sempre de atribuir a si mesmo e à sua escolha o presente estado de dificuldades.

Portanto, para o homem, para a sua instrução e melhoramento, uma tal apresentação de sua história é proveitosa e útil. Ela lhe mostra: que ele não tem de atribuir à Providência a culpa pelos males que o oprimem; que ele também não está autorizado a atribuir suas próprias infrações a um pecado originário de seus ancestrais, por meio do qual algo como uma tendência a transgressões semelhantes tivesse sido herdada pelos descendentes (pois ações voluntárias não podem trazer consigo nada de hereditário); que ele tem de reconhecer com todo o direito, isto sim, o que seus descendentes fizeram como feito por ele mesmo, atribuindo inteiramente a si mesmo, portanto, a culpa por todos os males que surgem do mau uso de sua razão – pois ele pode muito bem tornar-se consciente de que se comportaria exatamente do mesmo modo nas mesmas circunstâncias, e que o primeiro uso que teria feito da razão, portanto, seria um mau uso (mesmo contra a indicação da natureza). Os verdadeiros males físicos, mesmo que nesse ponto, por causa dos morais, estejam corretamente atribuídos, dificilmente podem decidir a nosso favor o saldo da verificação de méritos e culpas.

E esse é o resultado da mais antiga história humana, tal como investigada pela filosofia: a satisfação com a Providência e o curso das coisas humanas em seu todo, o qual não se inicia no bem e avança para o mal, mas se desenvolve gradualmente do pior para o melhor; para tal progresso, pois, contribui cada um com sua parte, na medida de sua força, por meio do chamado da natureza.