

Conferências sobre a Vocação do Sábio



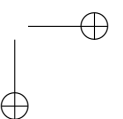
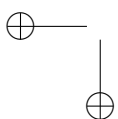
Johann G. Fichte

Tradutor: Artur Morão

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)



LUSO Sofia: PRESS





# Conferências sobre a Vocação do Sábio

Johann G. Fichte

## Índice

Proémio	1
Primeira Conferência: A vocação do homem em si	4
Segunda Conferência: A vocação do homem na sociedade	11
Terceira Conferência: A Diferença das ordens na sociedade	20
Quarta Conferência: O destino do sábio	30
Quinta Conferência: Exame das teses de Rousseau acerca da influência das artes e das ciências sobre a bondade da humanidade	41

## Proémio

Estas preleções foram feitas no semestre do Verão transacto perante um número considerável de jovens estudantes nossos. São o ingresso num todo que o autor quer completar e, a seu tempo, apresentar ao público. Uma ocasião externa, que em nada pode contribuir quer para a correcta apreciação, quer para a justa compreensão destas páginas, induziu-o a deixar imprimir à parte estas cinco primeiras preleções e, claro está, exactamente como foram pronunciadas, sem nelas alterar uma palavra. Possa isto desculpá-lo de alguma negligência na expressão. – Embrenhado noutros trabalhos seus, não podia, logo de início, dar a estes ensaios aquela perfeição que lhes desejava. A exposição oral é subsidiada pela declamação. Modificá-los para a impressão opunha-se a um propósito secundário do autor.

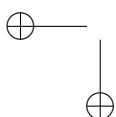


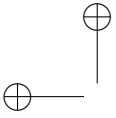


Ocorrem nestas conferências várias declarações que não agradarão a todos os leitores. Disso não há que fazer qualquer censura ao autor, pois, nas suas investigações, não atendeu a se algo agradaria ou desagradaria, mas se tal poderia ser verdadeiro, e afirmou, tanto quanto conseguiu, o que tinha por verdadeiro segundo o seu melhor saber.

Mas, fora da espécie de leitores que têm as suas razões para se desgostarem com o que é dito, poderia ainda haver outros que, pelo menos, o qualificam de inútil por não se poder realizar e por nada lhe corresponder no mundo real, tal como agora é; mais ainda, é de temer que a maior parte das pessoas, de resto honestas, ordeiras e sensatas, haja assim de julgar. Com efeito, embora em todas as épocas fosse mínimo o número dos que foram capazes de se elevar às ideias, no entanto, por motivos que aqui com razão se podem silenciar, esse número nunca foi mais pequeno do que justamente agora. Enquanto no círculo que a experiência habitual delineou à nossa volta se pensa mais universalmente e se julga com mais correcção do que talvez outrora, a maioria fica de todo confusa e cega logo que tem de abandonar esse âmbito, ainda que seja só por um instante. Se é impossível acender de novo nestas pessoas a centelha agora extinta do génio supremo, há que deixá-las tranquilas nesse âmbito e, na medida em que nele são úteis e indispensáveis, conceder-lhes o seu valor no e para o mesmo círculo. Mas se pretendem, inclusive, rebaixar a si tudo aquilo a que elas se não podem elevar, se, por exemplo, exigem que toda a publicação se tenha de utilizar como um livro de cozinha, como um livro de contas ou um regulamento de serviço, e se desacreditam tudo o que assim se não deixa utilizar, então estão enganadas quanto a algo de essencial.

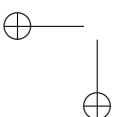
Que os ideais se não podem apresentar no mundo real sabemos-lo talvez tão bem como elas, porventura melhor. Afirmamos apenas que a realidade efectiva se deve por eles avaliar, e ser modificada por quem para tal em si sentir a força. Se, por suposição, nem sequer disso se puderem convencer, perdem então muito pouco, porque são o que são de uma vez por todas; e a humanidade nada aí perde. Torna-se simplesmente claro que apenas se não contou com elas no plano do enobreci-





mento da humanidade. Esta continuará, sem dúvida, o seu caminho; oxalá a natureza benévola queira sobre elas reinar e proporcionar-lhes, na devida altura, a chuva e o bom tempo, o alimento salutar e a pacata circulação dos humores, e ao mesmo tempo – sagazes pensamentos!

Iena, na Feira de S. Miguel 1794





### **Primeira Conferência: A vocação do homem em si**

O propósito das prelecções que hoje inauguro é, em parte, de Vós conhecido. Gostaria de responder, ou antes, gostaria, meus Senhores, de Vos incitar a responder às seguintes questões: Qual a vocação do sábio? Qual a sua relação quer com o conjunto da humanidade quer com as ordens singulares nesta? Com que meios pode ele alcançar o seu destino com a máxima segurança?

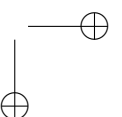
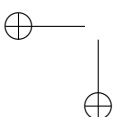
O sábio só é sábio enquanto se contrapõe a outros homens que o não são; o seu conceito surge mediante a comparação e a relação com a sociedade: por esta não se entende apenas o Estado, mas em geral toda a agregação de homens racionais que vivem no espaço uns ao lado dos outros e, deste modo, se encontram situados em relações recíprocas.

A vocação do douto, enquanto ele tal é, só se pode, pois, pensar na sociedade; e, por isso, a resposta à pergunta – Qual é a vocação do sábio? – pressupõe a resposta a uma outra, a seguinte: Qual o destino do homem na sociedade?

A réplica a esta questão pressupõe, por seu turno, que se responda a outra ainda mais elevada, a saber: Qual a vocação do homem em si, isto é, do homem enquanto é pensado apenas como homem, simplesmente segundo o conceito do homem em geral – isolado e fora de toda a vinculação que não está necessariamente contida no seu conceito?

Posso agora, sem dúvida, dizer sem prova o que já há muito está demonstrado para vários dentre Vós e que outros obscuramente sentem, mas nem por isso com menos força, a saber, que toda a filosofia, todo o humano pensar e ensinar, todo o vosso estudar, tudo o que agora eu poderia em particular expor, nada mais pode ter em vista do que a resposta às questões lançadas e, de modo inteiramente particular, à última e suprema questão: Qual o destino do homem em geral, e com que meios pode ele, com a máxima segurança, alcançá-lo?

Não é decerto para a possibilidade do sentimento desta vocação, mas antes para o seu discernimento nítido, claro e completo, que se pressupõe toda a filosofia e, como é de ver, uma filosofia sólida e exaustiva. – A vocação do homem em si é ao mesmo tempo o objecto da mi-





nha prelecção de hoje. Estais a ver, Senhores, que o que a tal respeito tenho para dizer se não pode, nesta hora, deduzir inteiramente dos seus fundamentos, se nesta hora não abordar a filosofia inteira. Mas posso construir sobre a base do vosso sentimento. – Vedes ao mesmo tempo que a questão a que pretendo responder nas minhas prelecções públicas – qual o destino do douto, ou o equivalente, como se demonstrará na altura própria, o destino do homem mais sublime e verdadeiro – é a tarefa *derradeira* de toda a indagação filosófica; tal como a questão – qual o destino do homem em geral, cuja resposta tenho em mente fundamentar nos meus cursos privados, mas hoje indicar só de modo breve – é a *primeira* tarefa do filosofar. Vou agora responder à questão proposta.

O que será o genuinamente espiritual no homem, o Eu puro – absolutamente em si – isolado – e fora de toda a referência a algo de exterior ao mesmo? Tal questão é insolúvel e, olhada com rigor, encerra uma contradição consigo mesma. Não é certamente verdade que o Eu puro seja um produto do não – Eu – assim chamo a tudo o que é pensado como fora do Eu, o que do Eu é diferente e a ele contraposto – que o Eu puro, advirto, seja um produto do não – Eu: – semelhante proposição expressaria um materialismo transcendental que é de todo antagónico à razão – mas é seguramente verdade, e rigorosamente se demonstrará no seu lugar, que o Eu nunca se torna nem se poderá tornar consciente de si mesmo excepto nas suas determinações empíricas, e que estas determinações empíricas pressupõem necessariamente um algo fora do Eu. Já o corpo do homem, que ele chama o *seu* corpo, é algo fora do Eu. Fora desta conexão ele nem sequer seria um homem, mas, para nós, algo de puramente impensável; se é que se pode chamar ainda algo ao que nem sequer é uma quimera. – Considerar o homem em si e isolado não significa, pois, considerá-lo nem aqui nem em parte alguma simplesmente como Eu puro, sem qualquer relação seja a que for fora do seu Eu puro, mas é pensá-lo fora de toda a referência a seres racionais iguais a si.

E, se assim se pensar, qual é a sua missão? Que lhe cabe enquanto





homem, segundo o seu conceito, que não pertença ao que não é homem entre os seres de nós conhecidos? E devido ao qual se distingue de tudo o que não chamamos homem entre os seres que conhecemos?

Devo partir de algo de positivo e, visto que aqui não posso partir da proposição positiva absoluta, da proposição “Eu sou”, devo ao menos pôr como hipótese uma proposição que reside inextirpavelmente no sentimento do homem - proposição que é o resultado de toda a filosofia, que se pode demonstrar de modo estrito – e que demonstrarei rigorosamente nos meus cursos privados. Eis a proposição: Tão certo é o homem ter razão como ser o seu próprio fim, ou seja, ele não é porque deve ser algo de diverso, mas é pura e simplesmente porque *Ele* deve ser: o seu simples ser é o fim último do seu ser ou, o que vem dar ao mesmo, não pode buscar-se sem contradição um fim do seu ser. Ele é *porque é*. Este carácter do ser absoluto, do ser por mor de si mesmo, é o seu carácter ou a sua vocação, enquanto ele se olha apenas e simplesmente como ser racional.

Mas ao homem não cabe somente o ser absoluto, o ser pura e simplesmente; pertencem-lhe também ainda determinações particulares deste ser; ele não é simplesmente, mas é *também qualquer coisa*; não diz apenas “Eu sou”, mas acrescenta ainda “Sou isto ou aquilo”. Enquanto é em geral é um ser racional; enquanto é qualquer coisa, que é ele então? – Eis a pergunta a que temos de responder.

*O que ele é não é, antes de mais, por ele ser, mas sim porque há algo fora dele.* – A autoconsciência empírica, isto é, a consciência de qualquer determinação em nós, não é possível sem o pressuposto de um não-Eu, como já acima o dissemos e o demonstraremos no seu lugar. Este não-Eu deve agir sobre a sua faculdade receptiva, que denominamos sensibilidade. Por isso, enquanto algo, o homem é um ser sensível. Ora, segundo o que antes se afirmou, ele é ao mesmo tempo um ser racional e a sua razão não deve ser ab-rogada pela sua sensibilidade, mas ambas devem subsistir lado a lado. Nesta conexão, a proposição supra mencionada “O homem é porque é” transforma-se na seguinte: *O homem deve ser o que é, absolutamente porque é*, ou seja, tudo o que ele







é deve referir-se ao seu Eu puro, à sua simples egoidade. Deve ser pura e simplesmente tudo o que é, porque é um Eu; e o que ele não pode ser, porque é um Eu, não o deve em geral ser. Esta fórmula, até agora ainda obscura, vai de imediato ser esclarecida.

O Eu puro só negativamente se deixa representar; enquanto contrário do não-Eu, cujo carácter é a diversidade – por consequência, enquanto plena e absoluta unicidade –, ele é sempre um e o mesmo, e jamais outro. Portanto, a fórmula antes citada pode assim expressar-se: O homem deve continuamente estar de acordo consigo mesmo; jamais deve contradizer-se. – A saber, o Eu puro nunca pode estar em contração consigo mesmo, pois não há nele diferença alguma, mas é sempre um e o mesmo. O Eu empírico, porém, determinado e determinável pelas coisas exteriores, pode contradizer-se; – e sempre que se contradiz é um sinal seguro de que ele não é determinado segundo a forma do Eu puro, por si mesmo, mas mediante as coisas exteriores. E não deve ser assim; pois o homem é o seu próprio fim; deve determinar-se a si mesmo e nunca se deixar determinar por algo de estranho; deve ser o que é, porque o quer ser e o deve querer ser. O Eu empírico deve dispor-se de modo como eternamente poderia estar disposto. Por isso, expressarei – o que simplesmente acrescento de passagem e para esclarecimento – o princípio fundamental da doutrina ética na fórmula seguinte: Age de maneira tal que possas pensar a máxima da tua vontade como lei eterna para ti.

A vocação última de todos os seres racionais e finitos é, por conseguinte, a unidade absoluta, a identidade incessante, a consonância racional consigo mesmo. Esta identidade absoluta é a forma do Eu puro e a sua única forma verdadeira; ou antes, a expressão desta forma *reconhece-se* na cogitabilidade da identidade. Mas o destino que se pode pensar como eternamente duradoiro é o conforme à pura forma do Eu. - Não se compreenda isto a meias, nem de um modo unilateral. Não é apenas a vontade que deve estar sempre de acordo consigo mesma – desta só se falará na Doutrina ética – mas todas as forças do homem, que em si constituem uma só força, e se tornam diversas





apenas na sua aplicação a objectos diferentes – todas elas se devem harmonizar em perfeita identidade e acordar-se entre si.

Ora as determinações empíricas do nosso Eu, pelo menos na sua maior parte, não dependem de nós mesmos, mas de algo a nós exterior. Sem dúvida, a vontade, no seu círculo, isto é, no âmbito dos objectos a que se pode referir, após eles se terem tornado conhecidos do homem, é absolutamente livre, como a seu tempo com rigor se demonstrará. O sentimento e a representação que o pressupõe não são, porém, livres, mas dependem das coisas fora do Eu, e cujo carácter não é a identidade, mas a diversidade. Se, no entanto, o Eu, sob este ponto de vista, deve estar sempre de acordo consigo próprio, deve então esforçar-se por agir imediatamente sobre as próprias coisas, de que dependem o sentimento e a representação do homem; este deve tentar modificar tais coisas e trazê-las à consonância com a pura forma do seu Eu, para que também a representação delas, enquanto depende da sua estrutura, se concilie com aquela forma. – Ora a modificação das coisas, como elas devem ser segundo os nossos conceitos necessários a seu respeito, não é possível mediante a simples vontade, mas requer-se para tal igualmente uma certa habilidade, que é adquirida e aumentada pelo exercício.

Além disso, o que ainda é mais importante, graças à influência não obstruída das coisas sobre ele, a que nos abandonamos ingenuamente enquanto a nossa razão ainda não está desperta, o nosso Eu, empiricamente determinável, admite certas flexões que é impossível harmonizar com a forma do nosso Eu puro, já que promanam das coisas a nós exteriores. Para as extirpar e a nós restituir a pura configuração originária não basta igualmente a simples vontade, mas precisamos também da habilidade que se adquire e intensifica mediante o exercício.

A aquisição da habilidade de em parte suprimir e extirpar as nossas próprias inclinações deficientes, surgidas antes do despertar da razão e do sentimento da nossa auto-actividade, e de em parte modificar as coisas fora de nós e de as alterar segundo os nossos conceitos – a aquisição de tal habilidade, digo eu, chama-se *cultura*; e assim se designa igualmente o grau determinado desta habilidade que se adquiriu. A cultura





é diversa apenas segundo graus; mas é susceptível de graus infinitamente numerosos. é o derradeiro e supremo meio para o fim último do homem, a plena consonância consigo mesmo – se o homem se considerar como ser sensível racional; ela é, inclusive, o derradeiro fim, se ele se considerar como ser simplesmente sensível. A sensibilidade deve cultivar-se: eis o que de mais elevado e de postremo se pode com ela empreender. – O resultado final de tudo o que se disse é o seguinte: a perfeita consonância do homem consigo próprio e – para que ele se possa harmonizar consigo mesmo – a consonância de todas as coisas fora dele com os seus conceitos práticos necessários a seu respeito – conceitos que as determinam como elas *devem ser* - é a derradeira e suprema meta do homem. Esta consonância em geral é, para me expressar de acordo com a terminologia da filosofia crítica, o que Kant chama *o bem supremo*: bem supremo que em si, como se desprende do que antes se afirmou, não tem duas partes, mas é plenamente simples: é a *perfeita consonância de um ser racional consigo mesmo*. Em relação a um ser racional que é dependente das coisas a si exteriores, pode o mesmo considerar-se como duplo: - como harmonia *da vontade* com a ideia de uma vontade eternamente vigente, ou *bondade moral*, e como consonância *das coisas fora de nós* com a nossa vontade (evidentemente, com a nossa vontade racional) ou *felicidade*. Portanto – lembre-se de passagem – é tão pouco verdadeiro que o homem seja determinado à bondade moral pela ânsia de felicidade que, pelo contrário, o próprio conceito de felicidade e a ânsia dela nascem primeiro da natureza moral do homem. – Não se diga “*é bom o que torna feliz*”, mas “*só torna feliz o que é bom*”. Sem moralidade nenhuma felicidade é possível. São decerto possíveis sentimentos *agradáveis* sem ela, e até em oposição a ela, e no seu lugar veremos porquê, mas eles não são a felicidade e, muitas vezes, até com ela estão em contradição

Submeter a si tudo o que é desprovido de razão, dominá-lo livremente e segundo a sua própria lei, é o derradeiro fim último do homem; fim último que é totalmente inacessível e deve permanecer eternamente inacessível, se o homem não houver de deixar de ser homem





e tornar-se Deus. O conceito de homem implica que o seu postremo fito é inatingível, que o seu caminho para o mesmo deve ser infinito. Por conseguinte, o destino do homem não é atingir semelhante meta. Mas ele pode e deve aproximar-se sempre mais deste fito e, por isso, *acercar-se indefinidamente desta meta* constitui a sua verdadeira vocação como *homem*, isto é, como ser racional mas finito, sensível mas livre. – Se agora à plena consonância consigo mesmo se der o nome de perfeição, no sentido mais elevado da palavra, como certamente se pode denominar, então a *perfeição* é a meta suprema e inacessível do homem; mas o *aperfeiçoamento até ao infinito* é a sua vocação. Ele está aí para se tornar sempre moralmente melhor, e tornar tudo melhor, à sua volta, do ponto de vista *sensível*, e se ele se olhar na sociedade, também *moralmente* melhor, tornando-se deste modo a si mesmo cada vez mais feliz.

Tal é o destino do homem, enquanto se considera como isolado, isto é, fora de toda a referência a seres racionais seus iguais. – Não estamos isolados, e embora eu não possa hoje orientar as minhas considerações para a conexão universal dos seres racionais entre si, devo, contudo, lançar um olhar para o nexos em que convosco, meus Senhores, hoje ingresso. A sublime vocação que hoje com brevidade Vos assinalei é a que devo elevar ao claro discernimento em muitos e esperançosos homens jovens; é a que, para Vós, desejo transformar no fim mais premeditado e no fio condutor incessante de toda a vossa vida – em homens jovens destinados a ter, por seu turno, no seu domínio, uma poderosa acção sobre a humanidade, a propagar um dia amplamente, em âmbitos mais restritos ou mais espaçosos, pelo ensino ou pela acção, ou por ambos, a formação que eles próprios receberam e a elevar, por fim, beneficentemente a nossa comum fraternidade humana a um estádio superior da cultura – em homens jovens, em cuja formação educo muito provavelmente milhões de homens ainda por nascer. Se alguns dentre Vós houvessem de ter o preconceito, para mim benévolo, de que sinto a dignidade desta minha particular vocação, que dela farei o fim supremo na minha reflexão e ensino, de contribuir para o fomento da cultura e a





elevação da humanidade em Vós, meus Senhores, e em todos aqueles com que algum dia tereis em comum um ponto de contacto; e que tenho por nula toda a filosofia e toda a ciência que não vise semelhante meta – se assim julgardes a meu respeito, julgais – posso porventura afirmar – de um modo inteiramente correcto acerca da minha vontade. Até que ponto as minhas forças devem corresponder a este desejo não depende totalmente de mim próprio; depende, em parte, de circunstâncias que não estão em nosso poder. Depende em parte também de Vós, meus Senhores, da vossa atenção, que solicito, do vosso zelo pessoal, com que conto em plena e alegre ousadia, da Vossa confiança em mim, a que presto homenagem e que pela acção procurarei honrar.

### **Segunda Conferência: A vocação do homem na sociedade**

Há uma mole de questões a que a filosofia tem de responder, antes de se poder tornar ciência e doutrina da ciência: questões esquecidas pelos dogmáticos que tudo decidem, e que o céptico, só com o risco de ser acusado de insensatez ou de maldade, se atreve a insinuar.

é destino meu, a não ser que queira ser superficial e tratar com futilidade aquilo a cujo respeito julgo saber algo de fundamental – a não ser que queira ocultar e passar em silêncio as dificuldades que muito bem vejo – é destino meu, afirmo, nestas prelecções públicas, ter de aludir a várias destas questões ainda quase de todo não afloradas, sem as poder inteiramente esgotar – com o risco de ser mal compreendido ou mal interpretado, podendo fornecer apenas *indicações* para uma ulterior reflexão, somente *instruções* para um ensino ulterior, em que gostaria de esgotar o assunto desde o fundamento. Se entre vós, meus Senhores, pressentisse muitos filósofos populares que, sem qualquer esforço e sem nenhuma reflexão, resolvem facilmente todas as dificuldades graças apenas ao seu senso comum, que eles apelidam de *são*, então não me instalaria amiúde nesta cátedra sem tremor.

Entre estas questões há em particular as duas seguintes, antes de

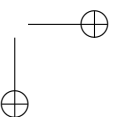
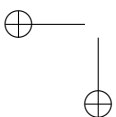




cuja resposta entre outras, também não pode ser possível nenhum direito natural sólido. Em primeiro lugar, esta: com que autorização chama o homem a uma determinada parte do mundo corpóreo o seu corpo? De que modo chega ele a olhar este seu corpo como pertencente ao seu Eu, já que ele é justamente oposto ao mesmo? E, em seguida, a segunda questão: como é que o homem chega a admitir e a reconhecer, fora de si, seres racionais seus iguais, já que semelhantes seres não são imediatamente dados na sua pura autoconsciência?

Devo, hoje, estabelecer o destino do homem na sociedade, e a solução deste problema pressupõe a resposta à última questão. – Chamo sociedade à relação dos seres racionais entre si. O conceito da sociedade não é possível sem o pressuposto de que há efectivamente fora de nós seres racionais, e sem notas características pelas quais conseguimos distinguir os mesmos de todos os outros seres que não são racionais e, por conseguinte, não pertencem à sociedade. Como chegamos a tal pressuposto? E quais são essas notas? Eis a questão a que, antes de mais, responderei.

“Fomos à experiência buscar estes dois [dados]: a existência, fora de nós, de seres racionais da nossa espécie, e os sinais que os distinguem dos seres desprovidos de razão” – assim poderiam decerto responder os que ainda se não habituaram à indagação filosófica rigorosa; semelhante réplica, porém, seria fútil e insatisfatória, não constituiria resposta alguma à nossa questão, mas pertenceria a uma questão de todo diversa. As experiências a que eles se reportariam foram também feitas pelos egoístas que, por isso, ainda não foram até agora fundamentalmente refutadas. A experiência ensina apenas que a *representação* de seres racionais fora de nós está contida na nossa consciência empírica; a este respeito não há qualquer discussão, e ainda nenhum egoísta a contestou. A questão é: corresponde a esta representação algo *fora dela própria*? Haverá, independentemente da nossa representação – e mesmo se não os representarmos – seres racionais fora de nós? E a este propósito nada nos pode ensinar a experiência, tão seguramente como ela é experiência, isto é, o sistema das nossas representações.





Quando muito, a experiência pode ensinar que se produzem efeitos, os quais são semelhantes aos efeitos das causas racionais; mas jamais pode ensinar que as causas desses efeitos existam em si realmente como seres racionais, pois um ser em si mesmo não constitui objecto algum da experiência.

Nós próprios é que introduzimos semelhantes seres na experiência; somos *nós* que explicamos certas experiências a partir da existência de seres racionais fora de nós. Mas – *com que competência* propomos tal explicação? Importa, antes de fazer uso dessa *competência*, começar por demonstrá-la, porque a sua validade assenta nesta demonstração, e não pode fundar-se simplesmente no uso efectivo. E assim não teríamos avançado um passo e encontrar-nos-íamos de novo em face da questão que acima levantámos: como chegamos a admitir e a reconhecer, fora de nós, seres racionais?

O âmbito teórico da filosofia foi indiscutivelmente esgotado pelas inquirições fundamentais dos críticos; todas as questões até agora ainda sem resposta devem ser respondidas a partir de princípios práticos, como, entretanto, aqui indico apenas no plano histórico. Devemos indagar se, a partir de semelhantes princípios, podemos realmente responder à questão lançada.

O impulso mais elevado no homem é, segundo a nossa última conferência, o impulso para a identidade, para a perfeita consonância consigo mesmo; e para poder acordar-se continuamente consigo, para a consonância de tudo o que lhe é exterior com os conceitos necessários que ele a tal respeito faz. Não só importa que *não haja contradição* relativamente aos seus conceitos, de modo que a existência ou a não-existência de um objecto *correspondente* fosse, aliás, indiferente ao homem, mas deve também proporcionar-se efectivamente algo que ao mesmo corresponda. A todos os conceitos que residem no seu Eu se deve dar, no não-Eu, uma expressão, uma contrapartida. é assim que o seu impulso é determinado.

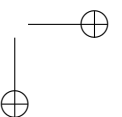
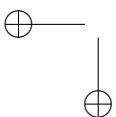
O conceito de razão, do agir conforme à razão e do pensar é também dado no homem, e ele quer necessariamente não só realizar este





conceito em si mesmo, mas vê-lo de igual modo realizado fora de si. Uma das suas necessidades é a de que, fora dele, existam seres racionais da sua espécie. Ele não pode produzir tais seres; mas põe o conceito dos mesmos na base da sua observação do não-Eu, e espera encontrar algo que lhe corresponda. – O primeiro carácter, que antes de mais se oferece, mas simplesmente negativo, da racionalidade é a eficácia segundo conceitos, a actividade segundo fins. O que apresenta o carácter da finalidade pode ter um autor racional; aquilo a que o conceito da finalidade se não pode aplicar não tem nenhum autor racional. – Mas esta característica é ambígua; a consonância do múltiplo desembocando na unidade é o carácter da finalidade; mas há várias espécies desta consonância, que podem explicar-se a partir de simples leis da natureza – não justamente de leis *mecânicas*, mas sim *orgânicas*; por conseguinte, precisamos de um indício para, de uma experiência certa, podermos inferir com convicção para uma sua causa racional. – A natureza, mesmo onde actua em conformidade com um fim, age segundo *leis necessárias*; a razão age sempre com *liberdade*. Por consequência, a consonância do múltiplo em prol da unidade, que seria operada pela liberdade, seria o carácter seguro e infalível da racionalidade no fenómeno. Unicamente se pergunta: como é que na experiência um efeito produzido mediante a necessidade se há-de distinguir de outro igualmente dado na experiência, suscitado pela liberdade?

Não posso em geral tornar-me imediatamente consciente de uma liberdade fora de mim; não posso sequer tornar-me consciente de uma liberdade em mim ou da minha própria liberdade; com efeito, a liberdade em si é o último princípio de explicação de toda a consciência e, por isso, não pode pertencer ao âmbito da consciência. Mas posso tornar-me consciente de que, numa certa determinação do meu Eu empírico mediante a minha vontade, não sou consciente de nenhuma outra causa além desta própria vontade; e a não-consciência da causa poderia, sem dúvida, denominar-se também uma consciência da liberdade, contanto que antes se tenha fornecido uma explicação conveniente; e







queremos aqui dar-lhe tal nome. é possível, neste sentido, tornar-se consciente de uma acção própria mediante a liberdade.

Ora, se pela nossa livre acção, de que somos conscientes no sentido apontado, o modo de acção da substância que nos é dada no fenómeno é tão alterado que esta acção não mais se deve já explicar pela lei segundo a qual antes se regulava, mas apenas por aquilo que colocámos na base da nossa livre acção, e que se opõe à lei precedente, então não podemos elucidar de outro modo semelhante determinação modificada a não ser pelo pressuposto de que a causa daquele efeito é igualmente racional e livre. Daqui brota, apoderando-me da terminologia kantiana, uma *acção recíproca segundo conceitos*; uma comunidade em vista de um fim; e tal é o que denomino sociedade. O conceito de sociedade está agora inteiramente determinado.

Entre os impulsos fundamentais do homem, depara-se com a exigência de admitir, fora de si, seres racionais da sua espécie; só pode admiti-los sob a condição de com eles ingressar em sociedade, segundo o significado da palavra acima definido. – O impulso social pertence, pois, às tendências fundamentais do homem. Este está destinado a viver na sociedade; deve viver na sociedade; não é um homem inteiro e perfeito e contradiz-se a si próprio, se viver isolado.

Vedes, meus Senhores, como é importante não confundir a sociedade em geral com o tipo particular de sociedade empiricamente condicionado, que se chama Estado. A vida no Estado não se conta entre os fins absolutos do homem, diga lá o que disser a tal respeito um homem muito notável; mas é um meio, que só tem lugar em certas condições, para a fundação de uma sociedade perfeita. O Estado, bem como todas as instituições humanas que são simples meios, visa a sua própria aniquilação: o fim de todo o governo é tornar supérfluo o governo. Ainda não é certamente agora o momento – e não sei quantas miríades de anos ou miríades de miríades de anos haverá até então – e não se fala aqui em geral de uma aplicação na vida, mas da justificação de uma proposição especulativa – esse momento ainda não é agora; mas é certo que, no decurso do género humano prescrito *a priori*, se encontra semelhante

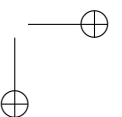
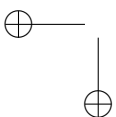




ponto em que todos os laços estatais serão supérfluos. é o ponto em que em vez da força ou da astúcia se reconhecerá universalmente a simples razão como juiz supremo. Se reconhecerá, digo eu, pois os homens também ainda então podem errar e, em virtude do erro, lesar os seus próximos; mas devem todos apenas ter a boa vontade de se deixar convencer do seu erro e, como dele são persuadidos, o revogam e reparam o dano. – Antes de tal momento chegar, ainda não somos sequer, em geral, homens verdadeiros.

De acordo com o que se disse, a interacção pela liberdade é o carácter positivo da sociedade. – Esta – é o próprio fim; e, portanto, age-se pura e simplesmente por se agir. – Mas mediante a afirmação de que a sociedade é o seu fim peculiar não se nega que o tipo da actuação possa ter ainda uma lei particular, que propõe à acção uma meta ainda mais determinada.

O impulso básico era descobrir seres racionais a nós idênticos, ou homens. – O conceito de homem é um conceito ideal, porque o fim do homem, enquanto tal, é inatingível. Cada indivíduo tem o seu ideal particular do homem em geral, ideais que são diversos, não decerto na matéria, mas nos graus; cada qual examina segundo o seu ideal próprio o que ele reconhece como um homem. Cada qual deseja, em virtude daquele impulso fundamental, achar todo o outro a si semelhante; investiga-o, observa-o de todos os modos e, ao descobri-lo abaixo de semelhante ideal, procura elevá-lo a ele. Nesta luta dos espíritos com os espíritos, vence sempre quem é o homem superior e melhor; assim desponta, graças à sociedade, o aperfeiçoamento da espécie, e ao mesmo tempo descobrimos assim também o destino de toda a sociedade enquanto tal. Embora se afigure que o homem superior e melhor não tem qualquer influência sobre os inferiores e incultos, contudo, o nosso juízo engana-nos aqui, em parte porque, muitas vezes, aguardamos sem demora o fruto antes de a semente poder germinar e desenvolver-se; em parte porque o melhor se encontra talvez muitos graus acima do inculto; que tenham entre si escassíssimos pontos de contacto, que possam demasiado pouco actuar um sobre o outro – eis uma situação que trava a





cultura de um modo inacreditável, e cujo antídoto mostraremos a seu tempo. Mas, em conjunto, vence certamente o melhor; é uma consolação apaziguadora para o amigo dos homens e da verdade, quando assiste à luta aberta da luz com as trevas. A luz acaba por vencer – não pode determinar-se o tempo, mas é já um penhor da vitória, e da vitória próxima, se a obscuridade é forçada a travar um combate público. Esta gosta da escuridão; já perdeu, se for compelida a entrar na luz.

Por isso – eis o resultado de toda a nossa consideração até agora feita – o homem está destinado à sociedade; entre as habilidades que, na sua vocação, analisada na conferência anterior, em si deve aperfeiçoar, encontra-se também a sociabilidade.

Esta determinação para a sociedade em geral, embora dimane igualmente do mais íntimo e do mais puro do ser humano, contudo, enquanto simples impulso, está sujeita à suprema lei da incessante concordância conosco próprios, ou à lei moral, e deve por esta mesma ser ulteriormente determinada e sujeita a uma regra firme; ao descobirmos esta regra, deparamos com a vocação do homem na sociedade, que é o fim da nossa presente indagação e de todas as considerações até agora encetadas.

Em primeiro lugar, o impulso social é negativamente determinado por meio da lei da consonância absoluta; não deve contradizer-se a si mesmo. O impulso leva à interacção, à influência recíproca, ao dar e ao receber mútuos, à mútua acção e paixão: não à simples causalidade nem à simples actividade, a cujo respeito o outro só passivamente se poderia comportar. O impulso leva a encontrar seres livres racionais fora de nós e a entrar com eles em comunidade; não leva à subordinação, como no mundo dos corpos, mas à coordenação. Se alguém não quer deixar ser livres os seres racionais procurados fora de si é porque, porventura, conta somente com a sua habilidade teórica, e não com a sua livre racionalidade prática: não se quer com eles entrar em sociedade, mas dominá-los como animais mais lesto e, em seguida, faz-se entrar a sua tendência social em contradição consigo própria. – No entanto, que digo eu, faz-se entrar esta tendência em contradição

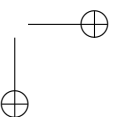
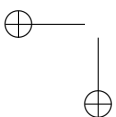




consigo própria? Pelo contrário, ela ainda não se tem – esta tendência mais nobre: a humanidade ainda não se formou em nós de modo tão amplo, encontramos-nos ainda no estádio inferior da semi-humanidade, ou da escravidão. Ainda não nos encontramos amadurecidos para o sentimento da nossa liberdade e auto-actividade; pois, de outro modo, deveríamos necessariamente querer contemplar à nossa volta seres a nós semelhantes, i. e., seres livres. Somos escravos e queremos permanecer escravos. Rousseau afirma: muitos consideram-se senhores de outros, mas são mais escravos do que eles; teria podido dizer ainda mais correctamente: todo o que se considera senhor de outros é ele próprio um escravo. Se ele nem sempre assim é de facto, tem, contudo, uma alma de escravo e, perante o primeiro mais forte que o subjuga, rastejará na vileza. – Livre é somente aquele que tudo quer tornar livre à sua volta, e torna-o efectivamente livre mediante uma certa influência cuja causa nem sempre se assinalou. Sob o seu olhar, respiramos mais livremente; por nada nos sentimos forçados, reprimidos e constrangidos; sentimos um prazer inabitual em ser e fazer tudo o que o respeito por nós próprios nos não proíbe.

O homem utilizará as coisas desprovidas de razão como meios para os seus fins, mas não os seres racionais: nem sequer deve utilizar os mesmos como meio para os seus fins próprios; não deve agir sobre eles como sobre a matéria inerte ou o animal, de modo a realizar com eles somente o seu fim, sem ter em conta a sua liberdade. – Não tem o direito de tornar um ser racional virtuoso, sábio ou feliz, contra a sua vontade. Além de que tal esforço seria em vão, e que ninguém se pode tornar virtuoso, sábio ou feliz a não ser pelo seu trabalho e esforço próprio – além de que, igualmente, o homem nem sequer o pode, e deve querer – ainda que pudesse ou julgasse poder; com efeito, é ilegítimo, e ele põe-se assim em contradição consigo próprio.

Pela lei da consonância formal e plena consigo mesma, o impulso social é também positivamente determinado, e obtemos assim a destinação genuína do homem na sociedade. – Todos os indivíduos que pertencem ao género humano são entre si diferentes; há apenas uma



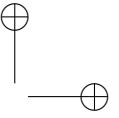


coisa em que eles de todo concordam, a sua meta última, a perfeição. Só de um modo é que a perfeição é determinada: é totalmente idêntica a si mesma; se todos os homens pudessem tornar-se perfeitos, poderiam alcançar o seu objectivo supremo e último, e seriam assim plenamente idênticos entre si, seriam apenas um só, um único sujeito. Mas, na sociedade, cada um esforça-se por fazer o outro mais perfeito, pelo menos segundo os seus conceitos; por elevá-lo ao seu ideal, que ele do homem para si estabeleceu. Por conseguinte, a meta derradeira e suprema da sociedade é a plena unidade e unanimidade com todos os membros possíveis da mesma sociedade. Mas a consecução de tal meta, a consecução da vocação do homem em geral é impossível – pressupõe a obtenção da perfeição absoluta: meta igualmente inatingível – enquanto o homem não tiver de deixar de ser homem, e não houver de se tornar Deus. Por conseguinte, a plena união entre todos os indivíduos é, sem dúvida, a meta derradeira, mas não a vocação do homem na sociedade.

Acercar-se e aproximar-se indefinidamente desta meta – eis o que ele pode e deve. A este acercamento da união plena e da unanimidade entre todos os indivíduos podemos chamar associação. Por conseguinte, a verdadeira vocação do homem na sociedade é uma associação que, quanto à intimidade, se torna sempre mais sólida e, quanto à extensão, mais ampla: mas esta associação só é possível mediante o aperfeiçoamento – pois os homens só são concordes e podem unir-se a propósito da sua destinação última. Por conseguinte, poderíamos igualmente dizer: aperfeiçoamento comum, aperfeiçoamento de si mesmo por meio da influência livremente utilizada dos outros sobre nós, e aperfeiçoamento dos outros por efeito retroactivo sobre eles enquanto seres livres – eis a nossa vocação na sociedade.

Para alcançar tal destino, e o alcançar cada vez mais, precisamos de uma habilidade que só pela cultura é obtida e intensificada e, claro está, de uma habilidade de duplo carácter: habilidade para dar, ou para agir sobre os outros enquanto seres livres, e capacidade para receber, ou tirar o melhor partido das acções dos outros sobre nós. Falaremos de ambas em particular no seu lugar. Importa sobretudo tentar preservar em si



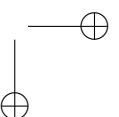


a última, mesmo ao lado de um elevado grau da primeira; ou se está parado e, deste modo, se recua. Raramente alguém é tão perfeito que não possa ser cultivado quase por todos os outros, pelo menos numa vertente talvez fútil na aparência ou passada por alto.

Conheço poucas ideias mais sublimes, meus senhores, do que a ideia desta influência universal de todo o género humano sobre si mesmo, desta vida e deste esforço incessantes, desta emulação ardente para dar e receber o que de mais nobre pode caber ao homem, desta engrenagem universal de inúmeras rodas entre si, cuja mola comum é a liberdade, e da bela harmonia que daí promana. Quem quer que sejas, pode cada um dizer, tu, que tens apenas um rosto humano, és no entanto um membro desta grande comunidade; por inumeráveis que sejam os membros através dos quais se propague a acção – também eu ajo sobre ti, e tu ages igualmente sobre mim; ninguém que traga no seu rosto apenas a marca da razão, ainda que grosseiramente expressa, está aí em vão para mim. Mas não te conheço, nem tu me conheces: – Oh, tão seguramente temos o apelo recíproco para sermos bons e nos tornarmos sempre melhores – tão seguramente – e isso duraria milhões e biliões de anos, pois que é o tempo? – tão seguramente virá um dia em que te transportarei para a minha esfera de acção, onde também te farei bem e de ti poderei receber benefícios, onde também o teu coração estará ligado ao meu pelo mais belo vínculo do livre dar e receber recíproco.

### **Terceira Conferência: A Diferença das ordens na sociedade**

Expôs-se já a vocação do homem em si, bem como a vocação do homem na sociedade. O sábio só é sábio enquanto se considera na sociedade. Poderíamos, pois, passar agora a indagar a questão seguinte: qual é em particular a vocação do homem na sociedade? – Mas o sábio não é apenas um membro na sociedade; é ao mesmo tempo membro de uma sua classe particular. Pelo menos, fala-se de uma ordem dos sábios; com que direito ou não, a seu tempo se mostrará.





A nossa principal inquirição – sobre a vocação do sábio – pressupõe, pois, além das duas já terminadas, ainda uma terceira, o exame da importante questão: qual a origem em geral da diferença das classes entre os homens? Ou ainda, donde provém a desigualdade entre os homens?

Mesmo sem a investigação antes realizada, percebe-se já que a palavra classe não pode significar algo originado por acaso e sem a nossa ajuda, mas algo estabelecido e ordenado por livre escolha segundo um conceito de fim. Pela igualdade que nasceu do acaso e sem a nossa intervenção, a desigualdade física, pode a natureza responder: a desigualdade das classes parece ser uma desigualdade moral; a seu respeito surge, pois, a questão inteiramente natural: com que direito há classes diferentes?

Já muitas vezes se tentou responder a esta questão; partiu-se dos princípios da experiência, enumeraram-se rapsodicamente, tal como se apreenderam, os vários fins que se podem alcançar por meio de semelhante diferença – as vantagens de toda a espécie que assim se podem ganhar; mas deste modo respondia-se antes a uma outra questão, e não à proposta. A vantagem de uma certa instituição para estes ou aqueles não prova a sua legitimidade; e a questão proposta não é a histórica – que fim se pode ter tido nesta instituição? – mas a moral, se foi permitido deparar com semelhante instituição, e qual poderá ter sido também sempre o seu fim. A questão deveria ser respondida a partir dos princípios da razão pura, sobretudo da razão prática, e semelhante resposta, tanto quanto sei, ainda nem sequer alguma vez foi tentada. – Devo apresentar, antes de tal réplica, algumas proposições gerais tiradas da Doutrina da Ciência.

Todas as leis da razão estão fundadas na essência do nosso espírito; mas só através de uma experiência, a que elas são aplicáveis, chegam à consciência empírica, e quanto mais vezes tem lugar a sua aplicação tanto mais intimamente elas se entrosam com esta consciência. Assim acontece com todas as leis da razão – assim ocorre em particular também com as leis da razão prática – que não visam um simples juízo,





como as leis teóricas, mas uma actividade fora de nós, e que se anunciam à consciência sob a forma de impulsos. – O fundamento de todos os impulsos reside no nosso ser; mas também nada mais do que como fundamento. Cada impulso tem de ser despertado pela experiência, se houver de chegar à consciência. E deve desenvolver-se graças a frequentes experiências do mesmo género, se houver de se transformar em inclinação – e a sua satisfação em necessidade. Mas a experiência não depende de nós mesmos, por conseguinte, também não o despertar e o desenvolvimento dos nossos impulsos em geral.

O não-Eu independente, como fundamento da experiência, ou a *natureza*, é múltiplo; nenhuma parte sua é perfeitamente igual a outra, proposição esta que também é asserida na filosofia kantiana e nela se pode rigorosamente demonstrar; depreende-se assim que a natureza actua de modos muitos diversos no espírito humano, e que em nenhum lado desdobra da mesma maneira as suas capacidades e disposições. Graças a este diverso modo de acção da natureza são determinados os indivíduos e o que se denomina a sua particular natureza individual empírica; e podemos a este respeito dizer: nenhum indivíduo é perfeitamente idêntico a outro sob o ponto de vista do despertar e do desdobramento das suas capacidades. – Daqui promana uma desigualdade física, para a qual não só nada contribuimos, mas que também não podemos suprimir por meio da nossa liberdade: pois, antes de nos podermos opor pela liberdade ao influxo da natureza sobre nós, devemos ter chegado à consciência e ao uso desta liberdade; mas a tal não podemos chegar de outro modo a não ser por meio do despertar e do desenvolvimento dos nossos impulsos, que não dependem de nós.

Mas a lei suprema da humanidade e de todos os seres racionais, a lei da plena consonância connosco mesmos, da absoluta identidade, na medida em que se torna positiva e material pela aplicação a uma natureza, exige que no indivíduo todas as disposições se desenvolvam uniformemente, que todas as capacidades sejam cultivadas até à máxima perfeição possível – exigência cujo objecto a simples lei não consegue realizar, porque o seu cumprimento, de acordo com o que agora se







disse, não depende da simples lei, nem da nossa vontade por ela decerto determinável, mas da livre operação da natureza .

Se esta lei se referir à sociedade, se se pressupuser que existem vários seres racionais, então encontra-se ao mesmo tempo implicada na exigência de que todas as disposições se devem uniformemente cultivar em cada qual, a exigência de que todos os diferentes seres racionais se devem igualmente educar entre si de modo uniforme. – Se as disposições de todos são em si semelhantes, como são, pois se fundam apenas na razão pura, se devem cultivar-se em todos de modo análogo – o que constitui o conteúdo daquela exigência –, então o resultado de semelhante formação de disposições semelhantes será em toda a parte similar; e de novo chegamos aqui, por outro caminho, ao fim último de toda a sociedade, proposto na conferência precedente: a igualdade plena de todos os membros .

A simples lei, como já se mostrou por uma outra via na conferência anterior, tão pouco pode realizar o objecto desta exigência como o da precedente, na qual esta agora se funda. Mas a liberdade da vontade deve e pode esforçar-se por se aproximar sempre mais de tal fim.

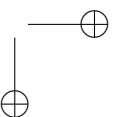
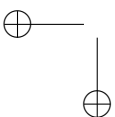
E aqui intervém então a actividade do impulso social, que visa o mesmo fim e se torna o meio para o acercamento exigido até ao infinito. O impulso social, ou o impulso para estabelecer uma interacção com seres racionais livres – enquanto tais –, compreende em si os dois impulsos seguintes: o impulso para a comunicação , isto é, o impulso a cultivar cada um no domínio em que nós próprios somos em especial educados, o impulso a tornar cada um dos outros semelhante a nós mesmos, ao melhor Si mesmo em nós, tanto quanto possível; e, em seguida, o impulso a receber, isto é, o impulso para se deixar educar por cada qual no domínio em que ele é de preferência cultivado e nós incultos. – O defeito que a natureza suscitou é assim compensado pela razão e pela liberdade; o treino unilateral que a natureza deu ao indivíduo torna-se propriedade de toda a espécie e, em contrapartida, a espécie inteira dá a sua cultura ao indivíduo; facultá-lhe, se pressupusermos que todos os indivíduos possíveis existem em condições naturais determinadas, toda





a cultura possível nestas determinações. A natureza formou cada qual apenas de um modo unilateral, mas formou-o, no entanto, em todos os pontos em que ela se encontrava em contacto com seres racionais. A razão une estes pontos, oferece à natureza um lado solidamente condensado e extenso, e força a mesma a educar pelo menos a espécie em todas as suas disposições singulares, já que assim não quis cultivar o indivíduo. A própria razão, graças a tais impulsos, providenciou a repartição igual da cultura entre os membros individuais da sociedade, e de igual modo ela por tal ulteriormente velará; pois o domínio da natureza não chega aí.

Providenciará que todo o indivíduo *receba mediatamente das mãos da sociedade* toda a cultura na sua integralidade, que da natureza não conseguiu imediatamente obter. A sociedade acumulará as vantagens de todos os particulares, como um bem comum, para livre uso de todos, a fim de assim multiplicar o número dos indivíduos; suportará em comum a deficiência dos singulares e reduzi-la-á deste modo a uma soma infinitamente pequena. – Ou, como expresso isto numa outra fórmula mais cómoda para a aplicação a vários objectos, o fim de toda a educação da habilidade é submeter a natureza – tal como justamente determinei esta expressão – à razão, harmonizar a experiência, porquanto ela não depende das leis da nossa faculdade de representação, com os nossos conceitos práticos e necessários. Por conseguinte, a razão encontra-se sempre numa luta perpétua com a natureza; esta guerra jamais pode acabar, se é que havemos de nos tornar deuses; mas a influência da natureza deve e pode tornar-se cada vez mais fraca, e a dominação da razão sempre mais poderosa; a última deve, sobre a primeira, alcançar vitória após vitória. Ora um único indivíduo talvez consiga, com êxito, guerrear a natureza nos seus particulares pontos de contacto; mas, em contrapartida, ele é irresistivelmente dominado por ela em todos os outros pontos. Agora, porém, a sociedade está reunida, surge como um só homem; o que o indivíduo não conseguia, conseguem-no todos pela união das forças. Cada qual, sem dúvida, combate sozinho, mas o enfraquecimento da natureza graças à luta comum e a vitória, que cada

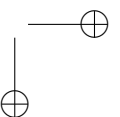
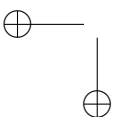




qual por seu lado sozinho obtém, cabe a todos. – Surge assim, precisamente graças à desigualdade física dos indivíduos, uma nova solidez para o vínculo que os une a todos num só corpo; a pressão da necessidade e a pressão ainda muito mais doce de satisfazer as necessidades congrega-os reciprocamente de um modo mais íntimo, e a natureza reforçou o poder da razão, ao pretender enfraquecê-la.

Até aqui, tudo segue o seu curso natural: temos caracteres altamente diferentes, diversos segundo a índole e o grau da sua formação, mas ainda não pudemos mostrar nenhuma vocação particular mediante a liberdade, nenhuma escolha facultativa de um tipo particular de formação. – Afirmei: não pudemos ainda mostrar nenhuma vocação particular através da liberdade; e não se entenda tal de um modo incorrecto ou a meias. - O impulso social em geral refere-se decerto à liberdade; apenas impele, não força. é possível resistir-lhe e oprimi-lo. é possível, por egoísmo misantrópico, dele separar-se, recusar-se a receber algo da sociedade para nada ter de lhe dar; pode, por animalidade grosseira, esquecer-se a liberdade da sociedade e olhá-la como algo que está sujeito ao nosso simples arbítrio; porque alguém de nenhum outro modo se considera a não ser como sujeito ao arbítrio da natureza. – Mas não é de tal que aqui se trata. Se, por suposição, se obedecer apenas geralmente ao impulso social, então é necessário, sob a sua direcção, comunicar o que se tem de bom àquele que dele precisa – e receber o que nos falta daquele que dele dispõe; – e para tal não se carece de nenhuma determinação ou modificação particular do impulso social mediante um novo acto da liberdade: foi apenas isto que quis dizer.

A diferença característica é esta: sob as condições até agora analisadas é que eu, como indivíduo, me entrego à natureza para um desdobramento unilateral de qualquer disposição particular em mim, porque devo; não tenho aqui qualquer escolha, mas sigo involuntariamente a direcção da natureza; acato tudo o que ela me dá, mas não posso tomar o que não me quer dar; não descuro nenhuma ocasião de me educar de um modo tão multilateral como puder; apenas não crio ocasião alguma, porque não consigo. – Se, pelo contrário, escolho uma classe,

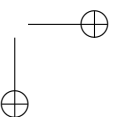
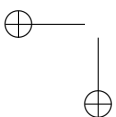




se é que somente uma classe será algo escolhido pelo livre arbítrio, como decerto tem de ser, segundo o uso linguístico – se escolho uma classe, então devo antes entregar-me à natureza para unicamente poder escolher – pois importa que diferentes impulsos já em mim suscitados, diversas disposições, sejam em mim elevados à consciência; mas, na própria escolha, decido não ter doravante em consideração alguma certas instigações que a natureza gostaria porventura de me propor, a fim de aplicar exclusivamente todas as minhas forças e todos os apoios da natureza ao desenvolvimento de uma única ou de várias aptidões determinadas; e pela aptidão particular a cujo desenvolvimento me consagro por livre escolha é que a minha classe é determinada.

Surge a questão: devo escolher uma determinada classe ou, se não devo, ser-me-á permitido votar-me exclusivamente a uma classe determinada, isto é, a uma educação unilateral? Se devo, se é dever incondicionado escolher uma determinada ordem, devo então derivar da suprema lei da razão um impulso que induza à escolha de uma classe; importa que semelhante impulso se possa depreender no propósito da sociedade em geral; mas se tal me for somente permitido, então não se poderá deduzir desta lei semelhante impulso, mas apenas uma permissão; e para a determinação da vontade à escolha efectiva do que é simplesmente permitido pela lei deve desvendar-se um dado empírico pelo qual se determina, não uma lei, mas simplesmente uma regra de prudência. A inquirição mostrará que isso acontece.

Diz a lei: cultiva todas as tuas disposições integral e uniformemente apenas tanto quanto puderes; mas, a tal respeito, ela nada determina se devo exercê-las imediatamente na natureza ou, mediamente, em comunhão com outros. Por conseguinte, a escolha, quanto a este ponto, é inteiramente deixada à minha própria prudência. Afirmo a lei: submete a natureza aos teus fins; mas não diz que, se eu a viesse a encontrar já suficientemente cultivada por outros em vista de certos fins, a deveria cultivar ainda mais para todos os fins possíveis da humanidade. Por conseguinte, a lei não proíbe escolher uma posição social particular; também não o ordena, justamente porque não o proíbe. Encontro-me





no campo do livre arbítrio; posso escolher uma classe e tenho de buscar motivos de determinação de todo diversos dos que são imediatamente derivados da lei para decidir, não se devo escolher esta ou aquela classe específica – disso falaremos ainda outra vez –, mas se em geral devo ou não escolher uma classe.

O homem, tal como as coisas agora estão, nasceu na sociedade; não mais depara com uma natureza grosseira, mas preparada já de múltiplos modos para os seus fins possíveis. Encontra uma multidão de homens ocupados, em ramos diversos, a trabalhar esta natureza, segundo todas as suas vertentes, para o uso de seres racionais. Encontra já feito muito do que, ademais, ele próprio deveria ter de fazer. Poderia talvez ter uma existência muito agradável sem, em geral, aplicar imediatamente as suas próprias forças à natureza; poderia porventura conseguir uma certa perfeição, com a simples fruição do que a sociedade já fez e do que ela em particular realizou para a sua formação peculiar. Mas tal não lhe é permitido: ele deve ao menos tentar pagar a sua dívida à sociedade; deve ocupar o seu lugar; deve ao menos esforçar-se por elevar de qualquer modo a perfeição da espécie, que tanto fez por ele.

Para aqui tem dois caminhos: ou se propõe trabalhar a natureza segundo todas as vertentes; mas então deveria talvez aplicar toda a sua vida, e várias vidas, se as tivesse, a adquirir apenas o conhecimento do que antes dele já foi obtido por outros e do que resta fazer; e a sua vida perder-se-ia para o género humano, não decerto por culpa da sua má vontade, mas por lapso da sua imprudência. Ou pega em qualquer ramo particular cuja plena exaustão provisória tem mais a peito: para a sua elaboração, já estava, sem dúvida, antes mais cultivado pela natureza e pela sociedade, e dedica-se exclusivamente ao mesmo. A sua cultura peculiar para as restantes disposições deixa-a à sociedade, que ele tem o propósito, a aspiração e a vontade de cultivar no ramo que escolheu. Optou assim por uma classe, e esta escolha é em si de todo legítima. Todavia, o acto de liberdade, como todos os outros, está submetido à lei moral em geral, na medida em que ela é a regra das nossas acções ou, se se quiser, ao imperativo categórico que eu expresse assim: nunca





estejas em contradição contigo, mesmo no tocante às determinações da tua vontade – lei que, expressa nesta fórmula, pode ser satisfeita por cada qual, pois a determinação da nossa vontade não depende da natureza, mas somente de nós mesmos.

A escolha de uma classe é levada a cabo pela liberdade; por conseguinte, não é permitido que um homem qualquer seja constrangido a uma posição ou excluído de qualquer outra. Toda a acção particular, como toda a organização universal, que deriva de semelhante constrangimento é ilegítima; sem contar que é imprudente forçar um homem a uma posição social e excluí-lo de outra, porque ninguém pode conhecer perfeitamente os talentos particulares do outro, perdendo-se assim, muitas vezes, para a sociedade um membro, em virtude de ele estar colocado num lugar injusto. – Mesmo sem a tal atender, este constrangimento é ilegítimo em si, porque põe a nossa acção em contradição com o nosso conceito prático de tal acção. Pretendíamos um membro da sociedade, e fazemos um utensílio seu; desejávamos um livre colaborador no nosso grande plano, e fazemos um instrumento passivo e servil deste plano; através da nossa instituição matamos nele o homem, tanto quanto isso de nós depende e somos culpados para com ele e para com a sociedade.

Escolheu-se uma classe determinada, a cultura mais ampla de um talento determinado, para poder retribuir à sociedade o que ela por nós fez; por conseguinte, cada um é obrigado a aplicar efectivamente também a sua formação em prol da sociedade. Ninguém tem o direito de trabalhar só para seu gozo pessoal, de se separar dos seus semelhantes e de para eles tornar inútil a sua formação; pois foi justamente pelos trabalhos da sociedade que ele se capacitou para adquirir esta formação, ela é, num certo sentido, o produto, a propriedade da sociedade; e ele priva-a da sua propriedade, se não quiser dela servir-se para tal efeito. Cada um tem a obrigação, não só de querer ser útil em geral à sociedade, mas ainda de dirigir todos os seus esforços, segundo o que melhor souber, para o fim último da sociedade, fim que consiste em melhorar cada vez mais o género humano, isto é, em libertá-lo cada vez



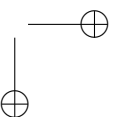
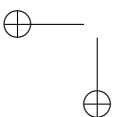


mais do constrangimento da natureza, em dar-lhe cada vez mais autonomia e actividade independente – e assim surge efectivamente, graças a esta nova desigualdade, uma nova igualdade, ou seja, um progresso uniforme da cultura em todos os indivíduos.

Não digo que as coisas se passem sempre assim, como agora descrevi; mas assim deveria ser, segundo os nossos conceitos práticos da sociedade e das diferentes classes nesta; podemos e devemos trabalhar para fazer que tal assim aconteça. – Veremos na altura própria qual pode ser a força de acção da classe sábia em vista deste fim, e quais os meios que para tal estão em seu poder.

Se considerarmos a ideia analisada só em si, sem a referência a nós próprios, apercebemos pelo menos fora de nós um laço que faz que ninguém possa trabalhar para si mesmo, sem trabalhar para todos os outros, nem trabalhar para todos os outros sem, ao mesmo tempo, trabalhar para si mesmo – pois o progresso de um só membro é um progresso para todos, e a perda de um só é uma perda para todos: perspectiva que nos faz já um bem profundo e nos eleva o espírito, graças à harmonia que todos percebemos na mais extrema diversidade.

O interesse aumenta quando alguém lança um olhar sobre si mesmo e se considera como um membro desta vasto e íntimo nexos. O sentimento da nossa dignidade e da nossa força cresce, se a nós dissermos o que cada qual dentre nós a si mesmo pode dizer: A minha existência não é vã e sem objectivo; sou um elo necessário da grande cadeia que se estende desde a chegada do primeiro homem à plena consciência da sua existência até à eternidade; tudo o que alguma vez existiu de grande, de sábio e de nobre entre os homens – os benfeitores do género humano cujos nomes leio gravados na história do mundo, e os homens mais numerosos que prestaram serviços reais sem deixar nome - todos eles trabalharam para mim; – vim para recolher os seus frutos; – na terra que habitaram, piso os vestígios dos seus passos que espalham as suas bênçãos. Posso, logo que quiser, abraçar a sublime tarefa que tomaram a seu cargo: tornar cada vez mais sábia e feliz a nossa comum raça de irmãos; posso prosseguir na construção onde eles se detiveram;





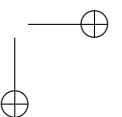
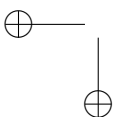
posso aproximar do seu termo o templo sagrado que tiveram de deixar inacabado.

“Mas – poderia alguém dizer – também eu, como eles, terei de me deter!” Ah, eis o mais sublime de todos os pensamentos: se empreendo esta tarefa sublime, jamais acabarei; se é meu destino certo empreendê-la, jamais poderei cessar de agir e, por conseguinte, jamais cessarei de ser. O que se denomina morte não pode interromper a minha obra; pois a minha obra deve ser acabada, e como nunca em tempo algum pode ser acabada, não há tempo fixo para a minha existência – e sou eterno. Ao empreender esta grande tarefa, obtive ao mesmo tempo para mim a eternidade. Levanto ousadamente a minha cabeça para os cumes ameaçadores, para as tempestades devastadoras, para as nuvens que trovejam e vogam num mar de fogo, e digo, sou eterno, e desafio o vosso poder! Derrubai tudo sobre mim, e tu, Terra, e tu, Céu, misturai-vos num tumulto selvagem, e vós, elementos todos, espumai, devastai e triturai num combate selvagem a última partícula do corpo que digo meu; – sozinha, a minha vontade, com o seu plano determinado, flutuará, ousada e fria, sobre as ruínas do universo; pois alcancei o meu destino, e este é mais duradouro do que vós; é eterno, e eu, como ele, sou eterno.

### **Quarta Conferência: O destino do sábio**

Devo, hoje, falar do destino do sábio.

Com este tema, acho-me numa situação particular. Todos vós, meus Senhores, ou pelo menos a maioria dentre vós, escolhestes as ciências como ocupação da vossa vida, e – como vós – também eu. Todos – pode admitir-se – aplicais toda a vossa força para, com honra, poderdes ser contados na ordem dos sábios; e eu fiz, e faço, a mesma coisa. Como sábio, e perante os que o começam a ser, falarei do destino do douto. Devo a este respeito fazer uma indagação séria, e se de tal for capaz, que a leve a bom termo; nada devo descurar na apresentação da verdade. E, se para esta classe descubro um destino muito honroso, muito sublime, com toda a clareza situada acima de todas as outras or-







dens, como poderia eu clarificá-la sem ofender a modéstia, desprezar as outras ordens e parecer cego pela vaidade? – Falo, porém, como filósofo, a quem incumbe determinar com acuidade cada conceito. Que posso eu contra o facto de também este conceito existir justamente no sistema? Nada posso omitir da verdade reconhecida. Ela é sempre a verdade, e até a modéstia lhe está subordinada, e é uma falsa modéstia, onde ela age contra a verdade. Pesquisemos, pois, este objecto permanecendo, primeiro, frios e como se ele não tivesse relação connosco; estudemo-lo como um conceito de um mundo que nos é inteiramente estranho. Apuremos tanto mais as nossas provas. Não esqueçamos o que tenciono apresentar a seu tempo com a mais forte insistência: que cada classe é necessária; que cada qual merece o nosso respeito; que não é a classe, mas o modo como se cumpre que honra o indivíduo, e que cada uma só é digna de honra na medida em que, por sua vez, mais se aproxima do perfeito cumprimento do seu papel; – que, justamente por este motivo, o sábio tem razões para ser o mais modesto de todos, porque lhe está assinalado uma meta da qual permanecerá sempre muito afastado, – porque deve alcançar um ideal muito elevado do qual, só a uma grande distância, dele habitualmente se acerca.

“Há no homem tendências e disposições várias, e o destino de cada indivíduo é cultivar todas as suas disposições apenas o mais que puder. Há nele, entre outros, o impulso para a sociedade; esta proporciona-lhe uma cultura nova e particular – a cultura social – e uma extraordinária facilidade da cultura em geral. Nada há, a este respeito, prescrito ao homem – queira ele cultivar todas as suas disposições conjuntamente e de imediato na natureza, ou queira cultivá-las com a mediação da sociedade. A primeira [alternativa] é difícil e não faz progredir a sociedade; por isso, cada indivíduo tem razão em escolher para si um ramo determinado da instrução geral, em deixar os outros ramos aos membros da sociedade, e em esperar que eles lhe permitirão ter parte no benefício da formação deles, como ele os fez participar na sua; tal é a origem e o argumento legal da diferença das ordens na sociedade.”

Tais são os resultados das minhas conferências anteriores. Uma

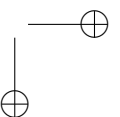
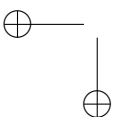




divisão das diferentes ordens segundo conceitos puros da razão, que é justamente possível, deveria ter por fundamento uma enumeração exhaustiva de todas as disposições e necessidades naturais do homem (não, decerto, das suas necessidades artificiais). – Uma classe particular pode votar-se à cultura de cada disposição ou – o que é a mesma coisa – à satisfação de cada precisão natural que se baseia num impulso originariamente inscrito no homem. Reservamos esta inquirição para outra altura, a fim de empreender uma mais próxima de nós, na hora presente.

Se se levantasse a questão da perfeição ou da imperfeição de uma sociedade instituída segundo os princípios que acabámos de indicar – e cada sociedade institui-se, graças aos impulsos naturais do homem, sem qualquer guia e inteiramente por ela mesma, como se depreende da nossa investigação sobre a origem da sociedade – se, digo eu, se levantasse tal questão, seria preciso, para lhe responder, examinar primeiro a questão seguinte: em que sociedade determinada há a preocupação pelo desenvolvimento e pela satisfação de todas as necessidades, e sobretudo do desenvolvimento e da satisfação uniforme de todas elas? Se com elas se preocupasse, a sociedade seria perfeita enquanto sociedade, isto é, não que ela alcançasse o seu fim, coisa impossível, segundo as nossas precedentes considerações; mas estaria de tal modo instituída que se aproximaria necessariamente, cada vez mais, desse objectivo; se não se preocupasse, poderia decerto, por um acaso feliz, progredir na senda da cultura, mas, com toda a certeza, não se poderia a tal respeito confiar; um acaso infeliz poderia também fazê-la regredir.

A preocupação por este desenvolvimento uniforme de todas as disposições do homem supõe, em primeiro lugar, o conhecimento do conjunto das suas disposições, a ciência de todos os seus impulsos e de todas as suas necessidades, o rastreio de todo o seu ser. Mas o conhecimento completo do homem inteiro baseia-se numa disposição que se deve desenvolver; é que existe no homem uma tendência para o saber, e para saber em particular o que lhe é necessário. Mas o desenvolvimento desta disposição exige todo o tempo e todas as forças de um homem; se





há uma necessidade comum que exige com insistência que uma classe particular se vote à sua satisfação é esta.

Ora o simples conhecimento das disposições e necessidades do homem, sem a ciência de as desenvolver e satisfazer, não seria apenas um conhecimento extremamente triste e acabrunhante, seria ao mesmo tempo um conhecimento vazio e de todo inútil. – Age contra mim de um modo muito malévolo quem me mostra a minha deficiência sem, ao mesmo tempo, me revelar o meio de poder suprir essa minha carência; quem me induz ao sentimento das minhas necessidades, sem me pôr na situação de as satisfazer. Teria feito melhor em deixar-me na minha ignorância animal! – Em suma, tal conhecimento não seria o conhecimento que a sociedade exigia e por causa da qual ela deveria ter uma classe particular, que estivesse na posse dos conhecimentos; com efeito, não intentaria o aperfeiçoamento da espécie e, graças a tal aperfeiçoamento, a sua união – como no entanto era seu dever. – A este conhecimento das necessidades deve, pois, estar ao mesmo tempo associado o conhecimento dos meios necessários para a sua satisfação; e este conhecimento incumbe com razão à mesma classe, porque nenhum sem o outro pode ser perfeito e menos ainda tornar-se activo e vivo. O conhecimento do primeiro tipo funda-se em princípios puros da razão, e é filosófico; o do segundo tipo baseia-se em parte na experiência e é nesta medida filosófico-histórico (não simplesmente histórico); tenho, pois, de referir os fins que se podem reconhecer só filosoficamente aos objectos dados na experiência para poder julgar os últimos como meios de alcançar os primeiros). – Este conhecimento deve tornar-se útil à sociedade; por conseguinte, não basta a este respeito saber em geral que disposições o homem em si tem e por que meios as poderá desenvolver; semelhante conhecimento permaneceria ainda inteiramente estéril. Terei ainda de avançar mais um passo para garantir realmente a utilidade desejada. Importa saber em que estádio definido da cultura, num instante preciso, se encontra a sociedade de que se é membro – que graus determinados, a partir deste, tem ela de subir e de que meios para tal se deve servir. Pode agora, a partir de princípios da razão, sob o





pressuposto de uma experiência em geral, antes de toda a experiência determinada, calcular-se o curso do género humano; podem, sem correr risco, indicar-se os estádios singulares pelos quais ele tem de passar para, num estádio determinado, chegar à cultura; mas indicar o estádio em que efectivamente se encontra num instante preciso, é de todo impossível a partir de simples princípios da razão; há que interrogar a este respeito a experiência; importa indagar os acontecimentos do mundo antecedente – mas com um olhar purificado pela filosofia; há que olhar à sua volta e observar os seus contemporâneos. Esta última parte do conhecimento necessário à sociedade é, pois, simplesmente histórico.

Os três tipos de conhecimento mencionados, unidos pelo pensamento – e fora desta união proporcionam apenas escassa utilidade – constituem o que se chama, ou pelo menos se deveria exclusivamente chamar, erudição, e quem devota a sua vida à aquisição de tal conhecimento diz-se um sábio.

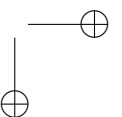
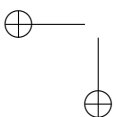
Cada um não deve, segundo os três tipos de conhecimento, abraçar o inteiro âmbito do saber humano - seria quase sempre impossível e, justamente porque é impossível, o esforço seria infrutífero, e a vida inteira de um membro – que se poderia ter tornado útil à sociedade – dispender-se-ia sem proveito algum. Os indivíduos podem delimitar para si partes singulares daquele domínio; mas cada um deveria trabalhar a sua parte, segundo três pontos de vista: filosófico, filosófico-histórico e simplesmente histórico. – Esboço assim, só de modo provisório, o que noutra altura desenvolverei com maior extensão; a fim de, por agora, afirmar ao menos por meio do meu testemunho que o estudo de uma filosofia séria não torna supérflua a aquisição de conhecimentos empíricos, contanto que sejam sólidos, mas que ela expõe antes de modo convincente a sua indispensabilidade. – Ora a meta de todos os conhecimentos é a que foi acima indicada: zelar, por meio deles, que todas as disposições da humanidade se desenvolvam uniformemente, mas num contínuo progresso; e dali deriva, pois, a verdadeira vocação da ordem dos sábios: é a inspecção suprema do progresso efectivo do género humano em geral e o fomento incessante de tal progresso. –





Violento-me a mim próprio, meus senhores, para não deixar que a minha emoção se arrebate perante a ideia sublime que agora é exposta: o caminho da fria indagação ainda não terminou. Mas deve indicar de passagem o que fariam exactamente os que procuram impedir o livre progresso das ciências. Digo: fariam; pois, como posso saber se há ou não pessoas assim? Do progresso das ciências depende imediatamente todo o progresso da humanidade. Quem trava um detém o outro. E quem o trava, que carácter tomará abertamente aos olhos da sua época e da posteridade? Pelas suas acções, que falam mais alto do que mil vozes, grita ao mundo e à posteridade de ouvidos ensurdecidos: pelo menos enquanto viver, os homens à minha volta não se tornarão mais sábios nem melhores; pois, no seu curso violento, também eu terei sido arrastado ao menos para algum domínio, não obstante toda a minha resistência; e é disso que tenho horror: não quero tornar-me mais esclarecido ou mais nobre: a obscuridade e a corrupção são o meu elemento, e envidarei todas as minhas forças para não as deixar arrancar de mim.— A humanidade pode dispensar tudo; pode arrebatarse-lhe tudo, sem amachucar a sua dignidade; mas não a possibilidade de se aperfeiçoar. Frios e mais astuciosos do que o ser hostil aos homens que a Bíblia nos pinta, estes misantropos reflectiram, calcularam e escolheram, do fundo do abismo mais sagrado, o recinto onde poderiam ferir a humanidade para a espezinhar em germe — e encontraram tal meio. — A humanidade desvia-se indignada dos seus olhares. — Retornaremos à nossa inquirição.

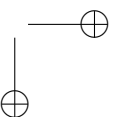
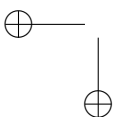
A ciência é apenas um ramo da cultura humana; cada ramo desta deve crescer, se é verdade que todas as disposições da humanidade devem crescer em instrução; cabe, pois, ao sábio, e a cada homem, que escolheu uma ordem particular, esforçar-se por aumentar a ciência e, em especial, a parte da ciência que escolheu; é esse o seu dever, como também o de cada homem, na sua disciplina; é até para ele mais um dever do que para os outros. Deve velar pelos progressos das restantes classes, fazê-las avançar; e não gostaria ele próprio de progredir? Do seu progresso dependem os progressos da cultura humana em todos





os outros domínios; deve sempre preceder os outros para lhes abrir o caminho, para indagar esse caminho e dirigi-los por ele; e gostaria ele de ficar para trás? Deixaria então de ser o que deveria ser; e como de nenhum modo se tornaria outro, nada seria. – Não afirmo que todo o sábio deve fazer crescer efectivamente o seu domínio; e se não conseguir? Digo que se deve esforçar por fazê-lo crescer; não deve descansar nem pensar que já cumpriu assaz o seu dever, enquanto o não fez crescer. Enquanto vive, poderia, todavia, fazê-lo crescer sem cessar; se a morte o arrebatava antes de ter alcançado o seu objectivo – pois bem, desligou-se dos seus deveres para com o mundo dos fenómenos, e regista-se a sua séria vontade como se a tivesse cumprido. Se a regra seguinte vale para todo o homem, vale sobretudo para o sábio: o sábio esqueça o que fez, desde o momento em que o fez, e que pense sem cessar apenas naquilo que ainda tem por fazer. Não avançou ainda muito quem não viu o seu campo alargar-se a cada passo que nele dá.

O sábio é, de modo muito particular, determinado para a sociedade: enquanto sábio, e mais do que qualquer outra classe, só existe graças à sociedade e para a sociedade; tem, pois, em particular, o dever de nele cultivar eminentemente e ao mais alto grau possível os talentos de sociabilidade, a arte de receber e de comunicar. A arte de receber deve nele encontrar-se já sobremaneira desenvolvida, se, como convém, adquiriu os conhecimentos empíricos apropriados. Deve conhecer o que, na sua ciência, já antes dele existia: não pode tê-lo aprendido sem ensino – seja o ensino oral ou livresco – nem tê-lo extraído por reflexão apenas dos princípios da razão. Mas deve conservar a arte de receber por um estudo prolongado com continuidade; deve abster-se do que muitas vezes acontece, e às vezes a pensadores eminentemente independentes, isto é, ser hermeticamente fechado perante as opiniões dos outros e da sua maneira de as apresentar; porque ninguém é instruído ao ponto de não poder prolongar sem cessar os estudos, e não tenha às vezes de aprender ainda algo de muito necessário; é raro que alguém seja assaz ignorante para que não deva poder dizer, inclusive ao mais sábio, algo que este não conhece.





Quanto à arte de comunicar, o sábio carece sempre dela; pois não possui o seu conhecimento para si mesmo, mas antes para a sociedade. Deve, desde a juventude, exercer tal arte, deve mantê-la em perpétua actividade – por que meios, indagaremos na altura própria.

O conhecimento que adquiriu para a sociedade deve ele agora aplicá-lo realmente em prol da sociedade; deve levar os homens ao sentimento das suas verdadeiras necessidades e fazer-lhes conhecer os meios de as satisfazer. Não quer isto dizer que se deva empenhar com eles nas profundas inquirições que teve de empreender sozinho para encontrar algo certo e seguro. Tentaria então fazer de todos os homens tão grandes sábios como só ele pode ser – o que é impossível e inoportuno. As outras tarefas devem também ser cumpridas; e é para elas que há outras classes; e se estas houvessem de consagrar o seu tempo às pesquisas sábias, requerer-se-ia também que os sábios depressa deixassem de ser sábios. Mas como deve e pode ele propagar os seus conhecimentos? A sociedade não poderia existir sem confiança na honestidade e na habilidade dos outros, e esta confiança está, pois, profundamente arreigada no nosso coração; graças a um benefício particular da natureza, só temos esta confiança num grau muito elevado onde sentimos a mais premente necessidade da honestidade e da habilidade de outrem. – Além disso, há em todos os homens um sentimento do verdadeiro que, decerto, não chega só por si, mas que deve ser analisado, posto à prova e purificado; e tal é justamente a tarefa do sábio. Para quem não é sábio, este sentimento não chegaria para o encaminhar para todas as verdades de que poderia ter necessidade; mas com a única condição de, por outro lado, não ter sido falsificado de um modo bastante artificial – e é o que muitas vezes sucede, graças a pessoas que passam por sábios - este sentimento bastará sempre ao homem para reconhecer a verdade pela verdade, mesmo sem profundas bases, se outrem para ela o guia. O sábio pode igualmente confiar no sentimento da verdade. – Assim o sábio, cujo conceito até aqui analisámos, tem por destino ser o mestre da humanidade.

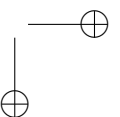
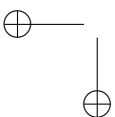
Mas não é só em geral que ele deve fazer conhecer aos homens





as suas necessidades e os meios de as satisfazer: deve, em particular, orientá-los em cada época e em cada lugar acerca das necessidades que surgem justamente no interior destas esferas determinadas, e a propósito dos meios determinados de alcançar os fins agora propostos. Não olha só para o presente, vê também o futuro; não encara só o ponto de vista actual, vê igualmente em que direcção importa que, doravante, a humanidade avance, se é que ela deve permanecer no caminho que a leva à sua derradeira meta, e não se desviar dele, ou então, dele se afastar. Não pode exigir que ela seja arrastada até ao ponto que porventura ofusca os seus olhos; ela não pode saltar o seu caminho: o sábio deve somente zelar que ela persista e não recue; o sábio é, deste ponto de vista, o educador da humanidade. – Advirto expressamente a este respeito que o sábio, neste afazer como em todas as suas outras tarefas, se encontra sujeito à jurisdição da lei moral e ao acordo consigo mesmo por ela prescrito. Ele influencia a sociedade; esta funda-se no conceito de liberdade; é livre, e também cada membro seu; e o sábio não pode lidar com ela a não ser por meios morais. O sábio não deve cair na tentação de levar os homens a admitir as suas convicções mediante o constrangimento, pelo uso da força física; contra esta loucura não deveria, contudo, no nosso século, perder-se mais palavra alguma; mas o sábio não deve iludir os homens. Descontando que ele comete assim uma ofensa contra si próprio, e que os deveres do homem seriam em cada caso mais elevados do que os deveres do sábio; comete, deste modo, ao mesmo tempo uma ofensa contra a sociedade. Cada indivíduo deve, nesta, agir por livre escolha e por uma convicção que ele mesmo julgou suficiente; deve poder considerar-se a si mesmo como fim em cada uma das suas acções, e ser considerado como tal por cada membro. Quem é enganado é tratado como simples meio.

O fim último de cada ser humano singular, e também de toda a sociedade, por conseguinte, também de todos os trabalhos do sábio relativamente à sociedade, é o enobrecimento moral do homem inteiro. O dever do sábio consiste em edificar sempre este fim último e em tê-lo diante dos olhos em tudo o que ele faz na sociedade. Mas quem não

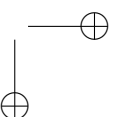






for um homem bom jamais pode trabalhar com felicidade no enobrecimento moral. Não ensinamos apenas por meio de palavras; ensinamos ainda, e muito mais profundamente, através do nosso exemplo; e todo aquele que vive na sociedade deve-lhe um bom exemplo, porque a força do exemplo brota primeiro da nossa vida na sociedade. Quanto maior não é esta obrigação do sábio, que se deve avantajá-la às restantes ordens em todas as partes da cultura! Se ele fica atrás aquilo que é mais importante e mais elevado, naquilo que toda a cultura intenta, como poderá ele ser um modelo que, todavia, deve ser? E como poderá pensar que os outros seguirão os seus ensinamentos que, aos olhos de todos, ele contradiz em cada acção da sua vida? (As palavras que o fundador da religião cristã dirigiu aos seus discípulos valem, de modo particular, para o sábio: Sois o sal da terra; se o sal perde a sua força, com que se salgará ela? Se o escol dos homens está corrompido, onde se deverá ir buscar ainda o bem moral?) – Por isso, considerado neste último ponto de vista, o sábio deve ser um homem do mais elevado valor moral da sua época, deve apresentar em si o grau mais alto da formação moral possível até ele.

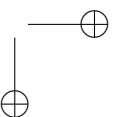
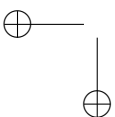
Tal é, meus Senhores, a nossa determinação comum, o nosso comum destino. é um destino feliz estar, graças à sua vocação particular, votado a fazer o que, já em virtude da sua vocação geral, enquanto homem, se deveria fazer – consagrar o seu tempo e as suas forças exclusivamente àquilo em vista do qual, com prudente avareza, se deveriam poupar o tempo e as forças - ter por trabalho, por ocupação, por única obra quotidiana da sua vida, o que para outros seria um doce alívio do trabalho! é um pensamento que dá força e eleva a alma, que cada qual entre vós, e digno do seu destino, pode ter: também em mim, da minha parte, me está confiada a cultura da minha época e das épocas ulteriores; também a partir dos meus trabalhos se desenrolará o curso das gerações futuras, a história universal das nações que ainda estão por surgir. Sou chamado a dar testemunho da verdade; o que depende da minha vida e do meu destino é nada; o que depende das acções da minha vida é uma multiplicidade infinita. Sou um sacerdote da verdade;





estou ao seu soldo; obriguei-me a tudo fazer, ousar e sofrer por ela. Se por causa dela sou perseguido e odiado, se tenho de morrer ao seu serviço – que faria eu então de extraordinário, que faria a mais do que aquilo que deveria simplesmente fazer?

Sei, meus Senhores, o preço daquilo que agora disse; sei também que uma época desvirilizada e sem nervo não suporta este sentimento e a sua expressão; que tudo aquilo a que ela já não é capaz de se alçar o denomina, com uma voz tímida, na qual se trai a vergonha interior, “entusiasmo místico”, que ela desvia com receio os seus olhos de um quadro em que nada divisa a não ser o seu enervamento e a sua vergonha; que tudo o que é forte e estimulante exerce sobre ela a mesma impressão que cada impulso sobre um homem paralisado em todos os seus membros; sei tudo isso; mas sei também onde estou a falar. Falo diante de homens jovens que, graças aos seus anos, já estão precitados contra esta total ausência de nervo, e gostaria também, ao lado e por meio de uma ética viril, semear ao mesmo tempo na sua alma sentimentos que dela os possam preservar no futuro. Confesso de bom grado que, deste ponto, onde a Providência me colocou, gostaria de contribuir um pouco para propagar em todas as direcções onde se fala a língua alemã, e mais longe, se eu pudesse, um modo de pensar mais viril, um sentimento mais forte para a sublimidade e a dignidade, um ardor mais inflamado de cumprir a todo o custo o seu destino; a fim de que um dia, depois de abandonardes estas regiões, e vos terdes dispersado por todas as fronteiras, eu saiba que, nos confins onde viverdes, há em vós homens que têm a verdade por amiga de eleição; que lhe são dedicados na vida e na morte, que a recebem, se for proscrita de todo o universo; que abertamente a defendem, se for caluniada e difamada; que alegremente suportam por ela o ódio astutamente dissimulado dos grandes, o sorriso insípido do louco ou o abanar de ombros compassivo do pequeno espírito. Com este intuito, disse o que disse e, com este objectivo final, direi o que, entre vós, tenho para dizer.





### **Quinta Conferência: Exame das teses de Rousseau acerca da influência das artes e das ciências sobre a bondade da humanidade**

Para a descoberta da verdade não é de grande proveito a luta contra os erros que se lhe opõem. Se alguma vez a verdade for deduzida do seu princípio próprio mediante justas consequências, então tudo o que a contradiz deve necessariamente ser falso, mesmo sem uma refutação explícita: e assim como com o olhar se abarca todo o caminho que se deveria percorrer para chegar a um conhecimento certo, também facilmente se divisam os desvios que, a partir deste, conduzem a opiniões erróneas; e será fácil indicar, de modo inteiramente determinado, a todo o que se engana o ponto a partir do qual se transviou. Pois cada verdade só pode deduzir-se de um único princípio. Cabe a uma doutrina fundamental da ciência mostrar qual deve ser esse princípio para cada problema determinado. Pela lógica geral prescrever-se-á como desse princípio se hão-de tirar consequências ulteriores; e assim com facilidade se deixa descobrir tanto o verdadeiro caminho como o falso.

Mas a menção das opiniões erróneas é de grande proveito para a apresentação inteligível e clara da verdade que se encontrou. Cotejar a verdade com os erros obriga-nos a advertir melhor as características distintivas de ambas e a pensá-las com uma precisão mais acutilante e com uma maior claridade. – Sirvo-me deste método para hoje vos fornecer uma breve e clara sinopse do que até agora expus nestas lições.

Situei o destino da humanidade no progresso constante da cultura e no desenvolvimento uniforme e contínuo de todas as suas disposições e de todas as suas necessidades; e assinalei um lugar muito honroso na sociedade humana à classe que deve velar pelo progresso e pela uniformidade de tal desenvolvimento.

Ninguém contradiz esta verdade com razões mais manifestas e com uma eloquência mais vigorosa do que Rousseau. Para ele, a progressão da cultura é a única causa fundamental de toda a corrupção. Só há salvação para os homens no estado de natureza: e – o que decorre muito





justamente dos seus princípios – a classe que mais concorre para o progresso da civilização, a ordem dos doutos, é, na sua opinião, tanto a fonte como o centro de toda a miséria e de toda a corrupção humana.

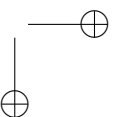
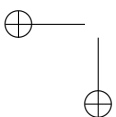
Semelhante doutrina é exposta por um homem que cultivara as suas próprias disposições espirituais até alcançar um grau muito elevado. Com toda a superioridade que lhe dava a sua eminente cultura, esforça-se por convencer, se possível, a humanidade no seu conjunto da justeza da sua tese, por persuadi-la a regressar ao estado de natureza, por ele enaltecido.

Para ele, o retorno é um progresso; para ele, o estado da natureza abandonado é a meta derradeira a que, finalmente, deve chegar a humanidade hoje estragada pela corrupção e pela cultura. Ele faz, pois, justamente o que nós fazemos; esforça-se por fazer avançar a humanidade à sua maneira, por orientar os seus progressos para um fim supremo e último. Faz, pois, justamente o que ele próprio com tanta severidade censura; as suas acções entram em contradição com os seus princípios.

Esta contradição é a mesma que reina também nos seus próprios princípios. O que é que o levava, todavia, a agir, senão algum impulso no seu coração? Se ele tivesse examinado tal impulso e o tivesse posto ao lado daquele que o impelia ao erro, haveria unidade e harmonia ao mesmo tempo no seu modo de agir e no seu modo de inferir.

Se resolvemos a primeira contradição, resolvemos simultaneamente a segunda; o ponto de unificação de uma é o ponto de unificação da outra. – Encontraremos este ponto; resolveremos a contradição; compreenderemos Rousseau melhor do que ele a si mesmo se compreendeu, e instalar-nos-emos numa consonância mais perfeita com ele e connosco.

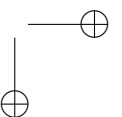
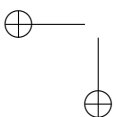
O que é que poderia ter levado Rousseau a este singular princípio que, decerto antes dele, outros já em parte enunciaram, mas que na sua generalidade se opõe totalmente à opinião comum? Inferiu-o ele talvez mediante um puro raciocínio a partir de um princípio ainda mais elevado? Oh, não! Rousseau não chegou de modo algum aos princípios de todo o saber humano; nem sequer parece ter-se posto alguma vez apenas a questão. O que Rousseau tem de verdadeiro funda-se imedi-





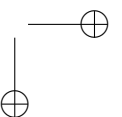
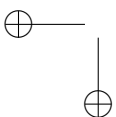
atamente no seu sentimento; e o seu conhecimento tem, pois, a deficiência de todo o conhecimento baseado num simples sentimento não analisado, que é ser, por um lado, incerto, porque não é possível explicar totalmente o seu sentimento; e, por outro lado, o verdadeiro está aí mesclado com o falso, porque um juízo baseado num sentimento não analisado propõe sempre como equivalente o que, todavia, não é equivalente. O sentimento, decerto, nunca se engana, mas a faculdade de julgar quando interpreta incorrectamente o sentimento, e toma um sentimento misto por um sentimento puro. – Dos sentimentos não analisados que põe na base das suas reflexões, Rousseau tira consequências inteiramente correctas; chegado, porém, à região da inferência racional, está na unidade consigo mesmo e arrasta assim irresistivelmente os leitores que podem pensar com ele. Se ele, na via da dedução, tivesse permitido que o sentimento o influenciasse, este tê-lo-ia reconduzido ao bom caminho, de que antes se afastou. Para errar menos, Rousseau deveria ter sido um pensador ou ainda mais penetrante ou menos subtil; de igual modo, para não se deixar induzir em erro por ele, importa que se esteja ou num grau de penetração muito elevado, ou num muito baixo; que se seja ou inteiramente pensador, ou não.

Retirado do grande mundo, levado pelo seu sentimento puro e pela sua imaginação viva, Rousseau formara para si uma imagem do mundo e, em particular, da classe sábia, cujos trabalhos o ocupavam sobretudo, imagem que os mostrava tais como deveriam ser, que importava que fossem e que necessariamente seriam, se seguissem o sentimento comum. Veio para o grande mundo; lançou os olhos à sua volta; e que lhe aconteceu, ao ver o mundo e os sábios como eles realmente eram! Viu, levado a um excesso temível, o que pode ver em toda a parte quem quer se sirva dos seus olhos para ver – homens sem o pressentimento da sua alta dignidade, da centelha de Deus neles, curvados para a terra como animais, e presos na poeira; viu as suas alegrias e as suas penas e todo o seu destino depender da satisfação da sua grosseira sensualidade, cujas necessidades se elevavam ainda a um grau mais doloroso graças a tal satisfação; viu que na satisfação da grosseira sensualidade,





eles não respeitavam nem o justo nem o injusto, nem o sagrado nem o profano; estavam sempre prontos a sacrificar a humanidade inteira à primeira ocasião; viu, por fim, que roubavam todo o sentido ao justo e ao injusto, e que colocavam a sabedoria na habilidade em alcançar o seu lucro, e o dever na satisfação dos seus prazeres; – viu, finalmente, que buscavam a sua elevação neste abaixamento, a sua honra nesta vergonha; que olhavam com desprezo os que não eram tão sábios nem tão virtuosos como eles: – viu – espectáculo que também hoje se pode ver na Alemanha – viu os que deveriam ser os preceptores e os educadores da nação reduzidos ao estado de escravos complacentes da sua corrupção, os que deveriam dar à sua época o tom da sabedoria e da seriedade obedecer escrupulosamente ao tom imposto pela loucura e pelo vício mais dominantes; – ouviu-os, na prossecução das suas pesquisas, perguntar não – é isto verdade e torna bom e nobre? – mas: será ele ouvido com prazer? Não: que proveito tirará daí a humanidade? mas: que ganho tirarei eu? Quanto dinheiro? O sinal de favor de que príncipe? O sorriso de que bela mulher? – Viu-os também pôr a sua honra nesta maneira de pensar; viu-os rir com compaixão do imbecil que não anuí a seguir o espírito do tempo tão bem como eles; – viu o talento, a arte e o saber unidos no fito miserável de obter, para nervos gastos por todos os prazeres, ainda um prazer mais refinado; ou no fito abominável de desculpar a corrupção humana, de a justificar, de dela fazer uma virtude, de extirpar inteiramente tudo o que lhe opunha ainda um obstáculo no seu caminho; – viu, por fim, e soube-o através da sua própria experiência desagradável – que esses indignos tinham mergulhado tão fundo que perderam não só as últimas centelhas do pressentimento de que aí poderia haver ainda alguma verdade, mas também o último respeito perante ela, e se tornaram de todo incapazes de simplesmente raciocinar, e que, ao gritar-lhes aos ouvidos esta exigência, diziam: chega, não é verdade, e não queremos que seja verdade – porque nada temos aí a ganhar. Viu tudo isso, e o seu sentimento muito tenso e, por isso enganado, revoltou-se. E, numa profunda indignação, verberou a sua época.





Não lhe censuremos esta susceptibilidade! é o sinal de uma alma nobre: quem em si sente o divino eleva muitas vezes os seus suspiros para a eterna Providência: eis, pois, os meus irmãos! Eis, pois, os companheiros que me deste no caminho da vida terrestre! Sim! Têm a minha figura; mas o nosso espírito e o nosso coração não se assemelham; as minhas palavras são uma língua estranha para as suas palavras, e as suas para mim; oiço o som dos seus acentos, mas nada há no meu coração que lhes possa dar um sentido! ó eterna Providência, porque me fizeste nascer entre tais homens? Ou, se eu tinha de nascer no meio deles, porque me deste este sentimento e este anelo constringente de algo melhor e mais elevado? Porque não me fizeste semelhante a eles? Porque não fizeste de mim um homem vil como eles são? Poderia assim viver contente com eles. – Podeis, decerto, censurar o seu mau humor e lamentar o seu descontentamento – vós, para quem tudo é bom; podeis gabar-lhe a satisfação, com que deixais que tudo vos agrade e a mediania com que encarais os homens como eles são! Ele seria tão medíocre como vós, se tivesse também tão poucas exigências nobres. Não podeis sequer elevar-vos à representação de um estado melhor e, para vós, tudo o que realmente existe é assaz bom.

Cheio deste amargo sentimento, Rousseau não conseguia ver outra coisa excepto o objecto que o provocara. Reinava a sensualidade; era a fonte do mal; a sua única vontade era ver suprimido o reino da sensualidade, fosse com que risco fosse, custasse o que custasse. – Como espantar-se de ele ter caído no extremo oposto? – A sensualidade não deve reinar; não reina decerto, quando foi morta, quando já não existe ou não se desenvolveu nem fortificou. — Daí o estado de natureza de Rousseau. No seu estado de natureza, as disposições próprias da humanidade não devem ainda ser cultivadas, não devem sequer mencionarse. O homem não terá nenhuma outra necessidade excepto as da sua natureza animal; viverá como o animal na pastagem a seu lado. – é verdade que, nesta situação, não surgiriam os vícios que tão fortemente irritaram o sentimento de Rousseau; o homem, se tiver fome, comerá e, se tiver sede, beberá do que encontrar diante dele; e uma vez saciado,

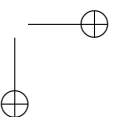
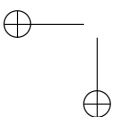




já não terá interesse algum em arrancar aos outros o alimento de que ele já não pode ter necessidade. Se estiver cheio, qualquer um poderá comer e beber tranquilamente diante dele o que quiser e tanto quanto quiser; pois, por agora, ele precisa de repouso e não tem tempo de incomodar os outros. O verdadeiro carácter da humanidade é ter o futuro em perspectiva; é ao mesmo tempo a fonte de todos os vícios humanos. Desvie-se a fonte, e já não haverá vício algum; e, de facto, Rousseau desvia-a, graças ao seu estado de natureza.

Mas é ao mesmo tempo verdade que o homem, tão certo ele é homem e não animal – não está destinado a permanecer em semelhante situação. Graças a ela, o vício é decerto suprimido, mas também a virtude e a razão em geral. O homem torna-se um animal sem razão; há uma nova espécie de animais: e deixa de haver homens.

Rousseau agia, sem dúvida, de boa fé para com os homens e aspirava a viver neste estado de natureza que com tanto ardor punha acima dos outros – e esta nostalgia manifesta-se em todos os seus propósitos. Poderíamos dirigir-lhe a questão: que é que Rousseau buscava de específico no estado de natureza? – Ele próprio se sentia esmagado e rodeado por uma chusma de necessidades e - mal menor para os homens normais, mas que causa a mais amarga impressão num homem como ele – fora muitas vezes transviado por estas mesmas necessidades do caminho da probidade e da virtude. Ao viver no estado de natureza, pensava ele, já não teria todas estas necessidades, ser-lhe-ia poupada a dor da sua insatisfação, e ainda a dor maior e mais amarga da satisfação das mesmas à custa da honra. E, perante si mesmo, teria permanecido em repouso. – Viu-se em toda a parte repellido pelos outros, porque se opunha à satisfação das suas necessidades. A humanidade não é má por nada e em vão, pensava Rousseau – e concordamos com ele: nenhum dos que o fizeram sofrer o teria feito, se não sentisse tais necessidades. Se tudo à sua volta tivesse vivido no estado de natureza, teria permanecido em repouso diante dos outros. – Pretendia, pois, Rousseau um descanso sem tréguas em privado e em público? – Bem! Perguntemos-lhe agora mais profundamente: em que é que empregaria este repouso

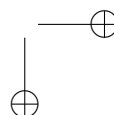
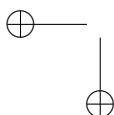






sem tréguas? – Sem dúvida, naquilo em que empregou efectivamente o descanso que, não obstante, lhe coube em sorte: em reflectir sobre o seu destino e os seus deveres, em vista de se melhorar a si mesmo e também aos seus irmãos? Mas como teria ele conseguido reflectir assim no estado de bestialidade que adoptou – como o teria feito sem educação prévia, que unicamente podia receber no estado de cultura? Portanto, sem se dar conta, punha-se a si e à sociedade inteira no estado de natureza, com toda a formação que ela só podia alcançar saindo dele, e admitia, sem advertir, que ela já devia ter saído deste estado e ter percorrido todo o caminho da cultura; e que, todavia, dele não devia ter saído nem ser cultivado: sem nos darmos conta, chegámos assim à conclusão errónea de Rousseau e podemos agora resolver o seu paradoxo de um modo completo e mais fácil.

Rousseau queria reconduzir o homem ao estado de natureza, não em vista da formação espiritual, mas apenas em vista da independência relativamente às necessidades da sensibilidade. E é verdade que quanto mais o homem se acerca do seu fim supremo tanto mais lhe será fácil satisfazer as suas necessidades sensuais; que terá cada vez menos penas e preocupações para prosseguir a sua vida no mundo; que a fecundidade do solo aumentará, o clima suavizar-se-á cada vez mais, que se fará uma multidão inumerável de descobertas e de investigações novas para diversificar e facilitar a subsistência; que quanto mais a razão estender o seu império tanto menos o homem terá necessidades – não como no grosseiro estado de natureza, porque não conhece a comodidade deste – mas porque pode dispensá-lo; estará sempre pronto tanto a fruir com gosto o que é melhor, se o puder fazer sem violar os seus deveres, como a dispensar tudo o que não pode ter permanecendo na honra. Se tal estado é pensado como ideal – ponto de vista que é inacessível, como todo o ideal – é então a idade de oiro da fruição sensível sem trabalho físico, que os antigos poetas descreveram. Ora é diante de nós que reside o que Rousseau, sob o nome de estado de natureza e estes poetas sob o vocábulo de idade de oiro, situaram atrás de nós. (Eis – recorde-se de passagem – um fenómeno que aconteceu muitas

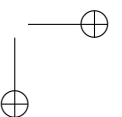
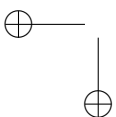




vezes no tempo passado: aquilo em que devemos transformar-nos foi pintado como algo que já fomos, e o que devemos alcançar foi representado como algo perdido; fenómeno que tem o seu fundamento na natureza humana, e que explicarei um dia a partir dela, numa altura conveniente.)

Rousseau esquece-se de que a humanidade não pode e não deve apropriar-se deste estado a não ser pela preocupação, pelo esforço e pelo trabalho. A natureza é grosseira e selvagem sem a mão do homem, e assim devia ser para que o homem fosse obrigado a sair do inerte estado de natureza, e a modelá-la – a fim de se converter, de simples produto natural que era, num ser livre e racional. – Sai dela certamente; corre o risco de colher a maçã do conhecimento porque nele está implantada, sem ser possível erradicá-la, o impulso para ser semelhante a Deus. O primeiro passo para fora deste estado condu-lo à miséria e ao sofrimento. As suas necessidades desenvolveram-se; exigem com acuidade a sua satisfação; mas, por natureza, o homem é preguiçoso e indolente, à maneira da matéria donde saiu. Surge então o rude combate entre a necessidade e a indolência; vence o primeiro, mas o segundo lamenta-se amargamente. Trabalha então a terra com o suor do seu rosto, e fica descontente por aí brotarem ainda espinhos e cardos que deve arrancar. – Não é a necessidade que é a fonte do vício; ela é incitação à actividade e à virtude; a preguiça é que é a fonte de todos os vícios. Gozar tanto quanto possível, agir sempre tão pouco quanto possível – eis a tarefa da natureza corrompida; e as múltiplas tentativas feitas para a levar a cabo são os vícios desta natureza. Não há salvação para o homem enquanto ele não combateu com êxito a indolência natural, e enquanto o homem não encontrar na actividade, e apenas na actividade, as suas alegrias e todo o seu prazer. Para tal existe o carácter doloroso que está ligado ao sentimento da necessidade. Deve estimular-nos à actividade.

Eis o intento de toda a dor; é sobretudo o intento da dor que nos sobrevém em cada instante da imperfeição, da corrupção e da miséria dos nossos congéneres. Quem não sente esta dor e esta amarga indignação





é um homem comum. Quem a sente deve tentar dela desembaraçar-se, aplicando toda a sua força em melhorar na sua esfera, tanto quanto puder, tudo o que o rodeia. E supondo que o seu trabalho não produz fruto algum, que nele não divise qualquer utilidade, então, já o sentimento da sua actividade, a visão da sua própria força que ele mobiliza no combate contra a comum corrupção lhe fazem, pelo menos, esquecer aquela dor. – Aqui se enganou Rousseau. Tinha energia; mas mais energia do sofrimento do que a da actividade; sentia fortemente a miséria dos homens; mas sentia muito menos a sua própria força para acorrer em seu socorro; e assim, como ele a si se sentia, assim julgou os outros; e como se comportou perante esta sua dor particular, assim também, na sua opinião, a humanidade inteira se comporta frente ao seu comum sofrimento. Ele tem em conta o sofrimento; mas não atende à força que o género humano tem para se socorrer.

Paz às suas cinzas e bênção à sua memória! – Ele agiu. Derramou o fogo em muitas almas, que levaram mais longe o que ele iniciou. Mas agiu quase sem ser consciente da sua auto-actividade. Agiu sem chamar os outros à acção, sem avaliar a acção destes perante o conjunto do mal e da corrupção comuns. Esta ausência de esforço em vista da auto-actividade reina em todo o seu sistema de ideias. Ele é o homem da sensibilidade torturada e não, ao mesmo tempo, o da resistência activa própria contra a sua impressão. – Os seus adeptos, induzidos em erro pela paixão, tornam-se virtuosos; mas tornar-se-ão simplesmente virtuosos sem que saibamos bem como? A luta da razão contra a paixão, a vitória progressiva e lenta, alcançada com esforço, pena e trabalho – o mais interessante e o mais instrutivo espectáculo que poderíamos contemplar – oculta-o ele aos nossos olhos. – O seu discípulo desenvolve-se por si mesmo. O seu guia nada mais faz do que remover os obstáculos da sua formação, e deixa, de resto, imperar a natureza benevolente. Esta deverá sempre mantê-lo sob a sua tutela. Pois a força activa, o ardor, a decisão firme de a combater e de a submeter, não a forneceu o guia ao discípulo. Ele será bom entre homens bons; mas no meio dos maus – e onde é que os maus não são a maioria?





– sofrerá indizivelmente. – Rousseau pinta assim, geralmente, a razão em repouso, mas não em luta; enfraquece a sensibilidade em vez de fortalecer a razão.

Empreendi a presente inquirição para solucionar o paradoxo infamante que contradiz radicalmente o nosso princípio; mas não apenas por isso. Quis ao mesmo tempo mostrar-vos pelo exemplo de um dos maiores homens do nosso século como não deveis ser; quis mostrar-vos, no seu exemplo, uma doutrina importante para toda a vossa vida. – Aprendestes agora, mediante as indagações filosóficas, como devem ser os homens com os quais não estais ainda numa relação muito chegada, estreita, indissociável. Entrareis nesta relação mais apertada com eles. Achá-los-eis de modo inteiramente diverso daquele que a vossa doutrina moral quer que eles sejam. Quanto mais nobres e melhores fordes tanto mais dolorosas para vós serão as experiências que se vos deparam: mas não vos deixeis vencer por esta dor; superai-a antes pelas vossas acções. Ela tem-se em conta; é tomada em consideração no plano de melhoria do género humano. Deter-se e lamentar a corrupção dos homens sem levantar uma mão para a diminuir é efeminação. Verberar e mofar amargamente sem dizer aos homens como se devem tornar melhores é indelicadeza. Agir! Agir! é para isso que cá estamos. Desejaríamos ressentir-nos porque os outros não são perfeitos como nós, se somos apenas mais perfeitos? Não é justamente esta nossa maior perfeição o apelo que nos é dirigido de que somos nós que temos de trabalhar para a perfeição dos outros? Alegremo-nos, pois, com o espectáculo do vasto campo que temos de trabalhar! Alegremo-nos por sentirmos em nós a força e por a nossa tarefa ser infinita!

