

O ADEUS À ESSÊNCIA. NATUREZA, CULTURA E CARÁCTER NA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DA ÉPOCA MODERNA

Adriana Veríssimo Serrão

Universidade de Lisboa

Em direcção a uma outra atitude filosófica

Entre as múltiplas consequências que o alargamento espacial do mundo operado pelos Descobrimentos veio a exercer sobre as categorias mentais da Modernidade, uma das não menos significativas terá sido o advento de uma reflexão antropológica que se vai precisamente constituir como resposta às interpelações de um mundo humano exibido na imensa variedade das suas manifestações. Para além do enriquecimento temático e das novas linhas de pensamento que agora despontam, assiste-se sobretudo a um deslocamento a nível dos fundamentos, que poderá ser enunciado nos seguintes termos – na época moderna, a filosofia realiza a passagem de uma concepção do Homem centrada na essência para uma outra que, pelo contrário, sustenta a inviabilidade de qualquer posição essencialista nos domínios da Antropologia.

O acto que põe em causa uma essência humana é somente a outra face de uma necessidade de problematização nunca antes ocorrida e que vai conduzir à colocação do Homem no centro da filosofia como questão filosófica dotada de contornos temáticos e metodológicos próprios. Emerge assim uma consciência instauradora que se exprime por uma sensibilidade inédita à complexidade, e mesmo ao carácter paradoxal do ser humano, e que não se revê nas teses essencialistas de cariz metafísico, que apoiadas na posição de um primeiro princípio, fosse ele o Ser ou Deus, envolviam já uma certeza prévia quanto ao ser do homem e, com ela, o inevitável dogmatismo de uma visão definitivamente encerrada.

Um mundo que se desvenda na variedade geográfica dos seus espaços e no carácter polifacetado das suas realizações culturais, a visão de uma Humanidade sujeita aos processos temporais e modelada pelas flutuações históricas são doravante incompatíveis com uma lógica da identidade e um estaticismo substancialista que fixa propriedades invariáveis e consagra uma uniformidade no interior da qual as diferenças são desvalorizadas como meros acidentes. Daí que, em rigor, no seio da metafísica ou da teologia, não houvesse verdadeiramente um lugar para a questão do Homem, precisamente porque este nunca poderia nem teria de pôr-se como questão. Ele surge aí tão-só como um caso particular da figura do fundamento, uma ideia imediatamente derivada dele, ou então, quando considerado na sua existência empírica, remetido para o estatuto de composto híbrido de alma e corpo, de espírito e matéria, sancionando-se deste modo, entre o homem concreto e a ideia de homem, um dualismo intransponível¹.

É porventura Rousseau quem proclama com maior veemência a necessidade de uma nova atitude, quando afirma que “não é necessário fazer do homem um filósofo antes de ter feito dele um homem”², recusando deste modo toda a imposição de uma essência abstractamente preconcebida que dispensa a atenção ao humano real, seja ela proveniente da teologia, que o vocaciona para o sobrenatural, ou da especulação filosófica, que o predispõe para o pensamento lógico e a racionalidade intelectual.

Os pensadores modernos cuja reflexão contribuiu decisivamente para a formação de uma Antropologia filosófica não pretendem somente modificar as imagens mais tradicionais do homem, fosse ele entendido nas definições paradigmáticas como *animal racional* ou *imagem de Deus*. Procuram captá-lo pela primeira vez, buscando descortinar nele mesmo e a partir dele mesmo os seus traços constitutivos mais universais. Esta intenção inaugural que virá a consolidar-se como área delimitada do saber, ou mesmo como disciplina independente, encontra-se presente nas justificações deliberadamente assumidas de um *socratismo* renovado que situa no sujeito humano o lugar interrogador ou, noutros termos, que faz

¹ Bastará analisar a história da semântica do termo “antropológico” para verificar o seu uso depreciativo anteriormente ao século XVIII, ora significando o plano meramente humano face à superioridade do divino, ora o plano das faculdades empíricas em contraste com o das faculdades racionais. Sobre a evolução temática e linguística deste conceito, remeto para o documentado estudo de Odo MARQUARD, “Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‘Anthropologie’ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts” in: *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*. Stuttgart, Basel, Schwabe Verlag, 1965, 209-239.

² “De cette manière, on n’est point obligé de faire de l’homme un philosophe avant que d’en faire un homme [...]” ROUSSEAU, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes; Oeuvres Complètes*, Paris, Seuil, 1971, vol. 2, p. 210.

da Antropologia um autoconhecimento. Enquanto Rousseau, no Prefácio ao *Discurso sobre a desigualdade*, de 1755, se lhe refere como “o mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos”³, Kant inicia a sua *Antropologia numa abordagem pragmática*, publicada em 1798, designando expressamente o homem como “o objecto mais importante e mais útil para o homem”⁴.

A autonomização do objecto antropológico, identificado com o homem real *enquanto tal*, torna o seu conhecimento prévio aos demais, conferindo à Antropologia uma posição não apenas central mas igualmente fundadora, convertendo-a em muitos casos numa nova filosofia primeira que se substitui à metafísica e à lógica, e na qual outras áreas, nomeadamente a filosofia do conhecimento e a filosofia moral, a problematização jurídica dos direitos humanos e a fundamentação política da democracia virão a encontrar as bases teóricas para a sua legitimação.

A riquíssima reflexão antropológica da Modernidade é conduzida por um forte sentido de busca, anima-a uma lógica de descoberta, orienta-se no sentido da realidade e da reabilitação da experiência. De um lado, as Ciências do Homem repartem-se em estudos especializados e parcelares, seja numa orientação física e médica, dirigida para o estudo da estrutura anatómica e a investigação dos mecanismos ocultos do corpo, seja numa orientação cultural interessada na exploração da diversidade etnológica. A filosofia, por seu turno, atenta embora aos contributos científicos, elabora categorias suficientemente flexíveis capazes de conciliarem a diversidade observável dos indivíduos com a unidade pensável do ser humano. Distanciada da especulação vazia, mas igualmente da observação directa, ou mesmo da experimentação, procedimentos que separam o sujeito (observador) do objecto (observado), a filosofia elabora, num plano reflexivo vivificado pela experiência, os seus instrumentos categoriais mais latos, vindo o esforço unificador, profundamente anti-dualista, do pensamento setecentista a concentrar-se em duas noções englobantes. À unidade da diversidade espacial e geográfica das raças físicas e dos povos culturais responde o conceito de um único *gênero humano*, multifacetado nas produções exteriores, visíveis e passíveis de descrição, da cultura. À unidade do seu ser, o conceito de uma *natureza humana*, que mantém o plano dos traços comuns, mas refere agora sobretudo a potencialidade de uma constituição unitária e dinâmica sujeita às variações do tempo e da história.

³ “La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l’homme [...]” ROUSSEAU, *Discours sur l’origine...*, ed. cit., p. 208.

⁴ “aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch [...]” KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; Kant Werke*, ed. de Wilhelm Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vol. 10, p. 399.

Seguindo diferentes perspectivas, Rousseau e Herder, os iniciadores da Antropologia filosófica moderna, e Kant, que lhe dá por fim o estatuto de uma disciplina dotada de especificidade, consumaram esse “adeus ao essencialismo”, tendo as respectivas doutrinas, que aqui se tomam como modelos conceptuais amplos e não na restrita eficácia histórica, vindo por sua vez a configurar diferentes linhagens da Antropologia posterior.

A natureza originária como natureza humana

Com a hipótese de um *estado de natureza*, apresentada como uma mera conjectura proveniente do labor heurístico da imaginação, Rousseau elabora um dos mais fecundos modelos da compreensão antropológica, sustentando-o numa identidade conceptual forte que faz coincidir esse estado *de natureza* com a própria *natureza humana*. Porque o estado de natureza não remete para um momento passado do tempo ou uma época localizada no curso da história. É um momento ficcional anterior a todo o tempo e independente dele, a partir do qual se destacam em estado puro os traços integrantes da natureza do humano na sua feição mais originária. É interessante assinalar que entre as múltiplas expressões equivalentes que descrevem o *état de nature*, Rousseau usa as de *nature de l'homme* e de *homme naturel*, remetendo para a dimensão fundadora e principal desta noção, também dita como *constitution humaine* e *constitution originelle*⁵.

A natureza humana é o homem “tal como saiu das mãos da natureza”, a natureza *no* homem, agindo e manifestando-se imediatamente nele, ainda intacta e inviolada, uma natureza desprovida de aditivos e transformações, mas já humana, concretizando-se num ser anatomicamente formado, fisicamente completo, e diferenciado enquanto espécie dos demais seres vivos, nomeadamente dos animais. Apesar de determinantes, não são os aspectos físicos nem os hábitos de conduta da vida pré-civilizada, como o nomadismo e a errância, a nudez e o ócio, ou a alimentação frugívora, que mais importam neste quadro. O que Rousseau sobretudo consagra não é tanto a idílica romantização da vida selvagem ou a imagem do primitivo vivendo em tranquila relação com o ambiente natural, é, sim, a autenticidade e veracidade do ser humano enquanto se encontra exclusivamente animado, do ponto de vista interior, por ritmos naturais. A ideia de uma natureza primitiva está, por isso, longe de se confinar a uma naturalidade de tipo físico e a formas exteriores de existência, diferenciando-se de qualquer metodologia objectivista, seja a do anatomista que compara a morfologia das espécies, seja a do cientista da natureza que ausculta a evolução das séries biológicas, seja a do historiador que estabelece fases e épocas no desenvolvimento global da Humanidade.

⁵ Cf. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine...*, ed. cit., pp. 208-210.

A ideia de uma natureza primitiva começa por definir uma visão do mundo marcada pela suficiência do corpo, único instrumento disponível, capaz de se conservar e auto-regenerar, e dos sentidos – de entre os quais a vista, o ouvido e o olfacto detêm a primazia sobre o gosto e o tacto –, uma forma de encarar o mundo circunscrita às mais elementares operações mentais, como perceber e sentir, querer e não querer, e aos mais básicos estados emocionais como temer e desejar.

Ela define ainda uma subjectividade simples, composta de poucos instintos e de algumas paixões, parca de necessidades e desejos, anterior ao advento das regras da fria racionalidade e às convenções da linguagem articulada. Desprovido do fardo da memória e da divisão temporal da consciência, o sentimento de existência adequa o homem ao espaço da proximidade e a um contínuo horizonte de presente cuja satisfação o mantém ao abrigo da incerteza do futuro e do medo da morte.

O abandono da razão como traço característico da essência humana é patente na selecção dos traços mais profundos dessa natureza que Rousseau chama de “metafísicos ou morais” e que fazem convergir numa única natureza sensível as operações mais simples da alma e os princípios primordiais do *amour de soi* e da *pitié*, que modelam o homem desde o seu interior, dirigindo-o o primeiro para a manutenção do bem-estar individual e a auto-conservação da espécie, modalidades de um princípio de vida como preservação do prazer; o segundo para a coexistência pacífica e igualitária com todos os restantes seres, como um princípio de alteridade. Antes da duplicação da consciência de si e do reconhecimento do outro como um “outro eu”, existe já uma referência espontânea à alteridade, se bem que definida em versão negativa como “uma repugnância natural em ver morrer ou sofrer qualquer ser sensível, e principalmente os nossos semelhantes”⁶.

É a natureza sensível que dita a coesão entre *sentir* e *sofrer* e funda o reconhecimento espontâneo da semelhança que modera o amor de si e inibe qualquer desejo de fazer mal – “Parece, com efeito, que se eu sou obrigado a não fazer qualquer mal ao meu semelhante, é menos por ele ser um ser dotado de razão do que por ser um ser sensível, qualidade que sendo comum ao animal e ao homem deve pelo menos dar àquele o direito de não ser de modo algum inutilmente maltratado pelo homem.”⁷ Uma auto-restricção de feição moral, uma obrigação originária que, positiva-

⁶ “une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible, et principalement nos semblables.” ROUSSEAU, *Discours sur l'origine...*, ed. cit., p. 210.

⁷ “Il semble en effet que si je suis obligé à ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible, qualité qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'homme.” ROUSSEAU, *Discours sur l'origine...*, ed. cit., p. 210.

mente, se torna num imperativo para agir, fazendo o bem e evitando o mal, isto é, o sofrimento, como estabelecem os dois preceitos – “*Faz a outrem como queres que te façam*” (“Fais à autrui comme tu veux qu’on te fasse”) e “*Faz o teu bem com o mínimo de mal de outrem que for possível*” (“Fais ton bien avec le moindre mal d’autrui qu’il est possible”)⁸. É no núcleo moral do estado de natureza que se resguarda a condição originária da inocência, uma bondade natural que, não sendo objecto de saber, é já sentida e praticada previamente à distinção entre bem e mal imposta pelos códigos sociais das posteriores comunidades do mundo histórico.

A Natureza é assim elevada à dignidade de paradigma moral, sede da igualdade de todos e da liberdade de cada um, numa coabitação a-social isenta dos laços da dependência e da subordinação, uma comunhão global anterior à formação da sociedade e ao império da lei humana, moral ou jurídica, sempre marcada pela imposição de vínculos e ao serviço da dominação do mais forte. Uma mesma lei natural envolve todos os seres, incluindo o animal, também ele dotado de ideias e da faculdade de as associar⁹, possuindo o estatuto de ser não violento, não fazendo a guerra, dotado de compaixão¹⁰, e exaltado, nessa qualidade, como um ser sensível provido de direitos¹¹.

A condição natural original ontologiza-se assim como *ser* do homem, mas daqui não se segue nenhum essencialismo, uma vez que na raiz desse mesmo ser se encontra igualmente inscrito um princípio dinâmico, uma mobilidade intrínseca e global, que pertence tanto à espécie como ao indivíduo, que pode mudar todas as faculdades e arrastar num sentido ou noutro todas as outras disposições. A *perfectibilidade* devém a noção central da natureza humana, ao mesmo tempo indeterminação que contraria toda a perfeição e plasticidade que contraria todo o fixismo¹². Com Rousseau, o homem deixa de ser perspectivado em função da perfeição para ser constituído pela perfectibilidade, diferenciando-se por este embrião indefinido do estaticismo das espécies sem mutação. A perfectibilidade é ainda a designação para a dinâmica temporal de uma natureza móvel que sofre a acção do tempo e que o tempo pode alterar. Na sua indeterminação, ela temporaliza a natureza e introduz um desvio na repetição dos ritmos naturais. Em confronto com o quietismo animal, limitado

⁸ ROUSSEAU, *Discours sur l’origine...*, ed. cit., p. 225.

⁹ ROUSSEAU, *Discours sur l’origine...*, ed. cit., p. 218.

¹⁰ ROUSSEAU, *Discours sur l’origine...*, ed. cit., p. 223.

¹¹ ROUSSEAU, *Discours sur l’origine...*, ed. cit., p. 216.

¹² ROUSSEAU, *Discours sur l’origine ...*, ed. cit., p. 218. Uma interpretação global do pensamento de Rousseau à luz da noção de perfectibilidade como ideia reguladora é oferecida por Ursula REITEMEYER, *Perfektibilität gegen Perfektion. Rousseaus Theorie gesellschaftlicher Praxis*, Münster, LIT Verlag, 1996.

a seguir a lei, a escolher por instinto, o homem comporta-se também como “agente livre” intervindo como causa no seio da causalidade exterior, que pode aceitar, recusar ou modificar¹³. A perfectibilidade é, por fim, a raiz da historicidade do género humano, desencadeando toda a série de complexificações e de mudanças em declínio que acabarão por conduzi-lo à decadência. O amor de si transformar-se-á em amor próprio, a compaixão em domínio interesseiro do outro, a autonomia em dependência, a autenticidade em falsidade.

O que mais ressalta do caminho histórico da Humanidade, que processando-se embora por transições insensíveis Rousseau diagnostica em torno das duas principais revoluções do sedentarismo e da invenção dos metais, não é tanto o seu alcance de crítica civilizacional, social ou política. É sobretudo o patentear trágico de uma mutação sempre em decréscimo, de um empobrecimento ininterrupto, de uma contínua entropia de capacidades, o quadro de um ser que aos poucos vai desfalecendo a ponto de perder o seu ser no *parecer*¹⁴. Usando a perfectibilidade numa acepção axiologicamente neutra, Rousseau desresponsabiliza o homem pelo caminho do mal, uma vez que este não pode ser imputado nem a uma escolha nem a um erro seu, mas liberta igualmente a sabedoria natural de uma intenção intrínseca, da suspeita de uma perversa teleologia negativa. Enquanto acontecimento temporal, toda a história é fortuita, derivando de um começo meramente accidental que deu início ao processo de socialização, sustentando-se por isso numa conjugação aleatória da perfectibilidade com o concurso de causas exteriores, também elas aleatórias¹⁵.

As duas imagens que inauguram e finalizam o *Discurso* – a da estátua corroída de um deus que mais se parece com uma besta ou a de Diógenes buscando em vão um homem no meio de seres desfigurados – falam de uma perda que afecta o mais fundo do ser a ponto de atingir o núcleo da natureza originária, identificam um desvio que não tem retorno e apenas parcialmente pode ser recuperado. A natureza perdida é o ser perdido, o homem uma pálida imagem ou a desnaturada caricatura de si mesmo.

Mas apesar de toda a ambivalência que resulta da construção interna de um texto feito de sucessivas analogias e em que se mesclam o sentido do originário, a crítica do presente e a perspectiva de futuro, um núcleo de primitividade parece ainda manter-se aceso debaixo das camadas corrosivas do tempo: a compaixão, muito ténue mas ainda activa no homem

¹³ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine ...*, ed. cit., p. 218.

¹⁴ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine ...*, ed. cit., p. 232.

¹⁵ O início de um desequilíbrio na harmonia natural provocado por aumento quantitativo da população é exposto por Rousseau como explicação conjectural; *Discours sur l'origine ...*, ed. cit., pp. 217 e 219.

civil, subsiste como qualidade “depravada mas não destruída”¹⁶. No sentimento natural que nos leva a colocarmo-nos no lugar do outro que sofre repousa a derradeira possibilidade de subsistência do género humano.

Da fragilidade natural à invenção da cultura

Em contraste com o naturalismo ético de Rousseau, Herder, no *Ensaio sobre a origem da linguagem*, de 1772, considera a naturalidade como insuficiente para dar conta da humanidade do homem e igualmente como incapaz de explicar todo o campo das suas produções.

O mundo natural seria regulado, no interior de cada espécie, por uma relação inversa entre o desenvolvimento do equipamento sensitivo (que inclui sentidos e instintos) e a amplitude do círculo de vida. A acuidade dos instrumentos e órgãos sensitivos conduziriam uma espécie ao estreitamento da esfera vital, ao passo que a sua fraqueza e limitações dariam, pelo contrário, origem ao alargamento das formas da vida. As espécies vivas estariam organizadas segundo esta relação inversamente proporcional entre a quantidade e o desenvolvimento dos instintos, e a riqueza e variedade dos tipos de actividade de que cada uma é capaz¹⁷. À luz desta lei que associa, como princípio básico estruturante, a especialização ao condicionamento e ao estreitamento, a espécie humana distingue-se por possuir sentidos não aperfeiçoados nem especializados, encontrando-se, portanto, naturalmente desprovida de uma esfera de existência única e uniforme; em suma, Herder conduz-nos à tese de que a espécie humana é *naturalmente não natural*. Porém, como em última instância, o princípio vital provém unicamente de uma Natureza-mãe providente, o paradoxo da simultânea naturalidade e não-naturalidade do homem é resolvido pela introdução de um elemento de clivagem – já presente no mito platónico de Prometeu e que será central em algumas antropologias contemporâneas¹⁸ – a saber, a ideia de uma deficiência (*Mangel*) originária que passa a fazer parte integrante da nossa natureza.

¹⁶ “Tel est le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion; telle est la force de la pitié naturelle, que les moeurs les plus dépravés ont encore peine à détruire [...]” ROUSSEAU, *Discours sur l'origine ...*, ed. cit., p. 224.

¹⁷ HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*; Johann Gottfried Herder *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. Martin Bollacher u. a.. Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1985, Bd. I.: *Frühe Schriften. 1764-1772*, pp. 711-712.

¹⁸ PLATÃO, *Protágoras* 320b-323a. Entre os pensadores contemporâneos, a tese da deficiência biomorfológica constitui o cerne da concepção do homem como ser “impelido à cultura” defendida por Arnold Gehlen; veja-se o conjunto de estudos reunidos sob a designação geral de “Philosophische Anthropologie” em: *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1993. Sobre o motivo da compensação na compreensão antropológica, Odo MARQUARD, “Homo compensator” em: *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen*. Innsbruck, Solaris, 1983.

A natureza no homem apresenta-se como duplamente determinada, a um tempo como *lacuna* – ausência de aptidões inatas, incapacidade de adaptação, falta de aperfeiçoamento e dispersão – e como *poder de compensação*, encontrando-se na capacidade de substituição (*Ersatz*) deste *déficit* genético “a especificidade, o carácter” do género humano¹⁹. Por natureza, o homem é o ser desprovido daquela natureza instintiva que orienta naturalmente o animal tanto perceptiva como instintivamente para o mundo exterior, e cuja falta supre pelo desenvolvimento global e a ampliação de uma outra esfera compensatória, a da *interioridade*, na qual reside o seu modo de ser constitutivo próprio. Recolhido na interioridade, resguardado do contacto imediato com o mundo das impressões físicas, liberta-se do círculo fechado dos estímulos e das respostas, mas conserva ainda o mundo ao apreendê-lo como um universo significativo. Os dados físicos transformam-se em significação, os elementos percebidos em sinal distintivo (*Merkmal*), o som audível ressoa como som interno e palavra distintiva (*Merkwort*), e é esta que pode ser dita como palavra comunicativa (*Mitteilungswort*)²⁰.

A génese da linguagem, na qual Herder identifica a clivagem antropológica e a emergência da humanização, exprime a forma humana de estar no mundo, não perceptiva nem representativa, mas significativa, não de proximidade interessada, mas de distância simbólica. Uma linguagem expressiva feita de ressonâncias significativas e não de impressões; não mimética, nem primariamente comunicativa ao serviço das trocas sociais; um dizer que se processa na ligação entre o sentido (interior) e a palavra (interior), num entendimento da alma consigo própria. É no elemento deste diálogo interior, uma constante elaboração dinâmica de que a fala (*Rede*) é já manifestação exterior, que o homem, enquanto ser exclusivamente formado na e pela linguagem, se caracteriza como *o ser de cultura*, pois vive num universo exclusivo que ele cria e que o cria, e apenas através do qual se pode exprimir.

A linguagem não é veículo de um pensamento anteriormente formado e inteiramente pronto, apenas à espera de ser dito, ela é a um tempo pensamento e palavra, dizer interior. A razão não poderia ser isolada como uma faculdade, uma vez que é força viva, um todo que envolve e orienta todas as restantes forças, deixando de estar associada ao uso do pensamento intelectual para se mostrar como um embrião activo e diferenciado, e diferenciando-se gradativamente nas suas formações, uma disposição global e não um agregado mecânico de elementos²¹. A antro-

¹⁹ HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, ed. cit., p. 716.

²⁰ HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, ed. cit., p. 733.

²¹ HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, ed. cit., p. 717.

pologia comparativa da deficiência funda, em Herder, uma antropologia unitária do humano, contrária à substancialização e ao dualismo que via na razão ou na alma uma força autónoma ou separada da sensibilidade: A razão conceptual como faculdade dos raciocínios e das argumentações é alvo de crítica dada a aridez da sua função analítica e abstractizante, tal como o é a antiga definição do “animal racional”, ou seja, a função de complemento da razão, como um acréscimo à animalidade que o homem ainda transportaria consigo.

Tal como Rousseau, Herder valoriza a sensibilidade, os sentimentos e os estados de ânimo, ingredientes inseparáveis do poder expressivo da linguagem. É à audição que cabe a função primordial, órgão equidistante entre a exterioridade da visão e a imediatez do tacto, *medium* que anima todos os outros órgãos e faz do homem um “*sensorium commune* pensante” (“*ein denkendes sensorium commune*”)²², ser auditivo e vocal exprimindo-se primeiro nas modulações do canto, depois nas frases da linguagem elaborada. Mas ao invés de Rousseau, Herder aceita o termo “razão” para designar o processo da reflexão (*Reflexion*) e da ponderação (*Besonnenheit*)²³, fonte da liberdade e do poder criador. Daí a recusa de que no grito primitivo da natureza possa residir a origem imediata da linguagem e não mais do que uma camada de impressões que apenas fornece a seiva mas não as raízes da linguagem em acepção própria: articulada, intencional, convencional e significante. Uma origem que tão-pouco poderia provir do dom divino, que disponibilizaria uma linguagem fixa e terminada, o que contraria a característica de processo inventivo e génese interior, a cada momento reinventada por um ser que é “obra sua” e graças à qual se perfectibiliza e se torna em fim de si mesmo.

O dinamismo da perfectibilidade funda uma homologia entre ontogénese e filogénese, num quadro compreensivo da cultura em que indivíduo e género são encarados como seres em progressão, sendo uma língua, desde a fase inicial da aprendizagem, um constante processo de invenção e de reconhecimento, e nunca de apropriação passiva – “O homem é um ser em actividade, que pensa livremente, e cujas forças actuam em progressão; por isso é uma criatura da linguagem!”²⁴. Sendo um todo que contém partes que são por sua vez outros todos, o género desdobra-se nos povos tal como a linguagem se diferencia nas línguas nacionais, numa ideia de Humanidade que se autoconstrói como força formativa e se manifesta pelas singularidade e pelas diferenças que marcam os povos

²² HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, ed. cit., pp. 743-744.

²³ HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, ed. cit., pp. 719 e 717.

²⁴ “Der Mensch ist ein freidenkendes, tätiges Wesen, dessen Kräfte in Progression fortwürken; darum sei er ein Geschöpf der Sprache!” HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, ed. cit., p. 769.

históricos e as culturas nacionais. Ao mesmo tempo, porém, instala-se, de modo insuperável, uma descontinuidade na escala dos seres, remetidos que são os animais para o plano do mutismo e da surdez. O naturalismo de Herder não só não disfarça um acentuado antropocentrismo – a diferença entre homem e o animal não é quantitativa, mas qualitativa e de modalidade²⁵ –, como impõe, no homem, uma separação rígida entre instinto e reflexão, inferioridade biológica e superioridade cultural – a disjunção entre a natureza (ou animalidade) e a autocriação cultural inteiramente espiritualizada, desligada de qualquer base e isenta de condicionamentos.

O carácter ou a síntese de natureza e cultura

Kant é inequívoco quanto à impossibilidade de atribuir ao ser humano uma essência, quando demonstra a inviabilidade de chegar, por definição, a uma característica do género humano. Um tal procedimento implicaria que se comparasse a classe dos humanos com uma outra classe de seres igualmente dotados de razão, para extrair a diferença específica que as separa, comparação facticamente impraticável uma vez que a experiência não oferece exemplos de seres racionais não terrestres. Com esta argumentação, que afasta o recurso ao método comparativo, Kant introduz uma posição inteiramente imanente, recusando também a via teológica ou especulativa de aceder a uma outra ordem incognoscível, o que ultrapassaria indevidamente os limites impostos pela filosofia crítica do conhecimento.

Ao género humano pode então ser somente atribuído “um carácter que ele cria para si mesmo, porque possui a capacidade de se aperfeiçoar segundo fins por ele próprio tomados.”²⁶ A posição anti-substancialista fica bem ilustrada na recusa de colocar no homem uma característica única que marcaria desde sempre o seu ser, e na atribuição reguladora de um *carácter*, que não refere o ser, mas tão-só um *poder*, uma potencialidade. Não é por isso a qualidade de *animal rationale*, mas de *animal rationabile*, que se ajusta a este poder fazer-se, ao poder de *se fazer*.

²⁵ Esta mesma visão herderiana reaparece em em textos posteriores, onde, na ideia de um todo ou de uma “grande cadeia do ser” que contém transições mas não cortes, a espécie humana aparece de facto como um corte relativamente às outras. No seu estudo sobre a história do estatuto filosófico dos animais, Elisabeth de FONTENAY percorre as *Ideen*, de 1784-1791, encontrando nelas, por um lado, a presença de uma ideia fraternitária que apelida os animais de “irmãos mais velhos” e, por outro, a caracterização da animalidade pelo mutismo; *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris, Fayard, 1998, pp. 509-515.

²⁶ “daß er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft; indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfektionieren [...]” KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; Werke*, vol. 10, p. 673.

É certo que Kant apresenta duas definições para os conceitos de *natureza* e de *carácter*, referindo aquele um plano universal e este o elemento distintivo de grupos particulares de indivíduos, sejam os sexos, os povos ou as raças. Só que, no caso do género humano, natureza e carácter coincidem. O carácter do género humano sobrepõe-se a todos os caracteres grupais parcelares – o que caracteriza e distingue entre si os grupos não é necessariamente genérico, mas o que pertence ao género pertence, sem excepção, a todos os indivíduos. Também na sua Antropologia pragmática o universalismo de Kant é incondicional e irrestrito.

Das três acepções em que pode ser usado o termo “carácter”, só a última é verdadeiramente significativa, uma vez que as duas primeiras, o carácter natural e o temperamento, são traços recebidos, herdados, e apenas a terceira, um princípio interior de automodelação segundo fins e que implica o uso da liberdade, indica o que ele é capaz de fazer de si mesmo²⁷. Natureza e razão aliam-se na determinação conjunta, compósita, da natureza humana do género, que não é só natureza nem só razão, mas resulta do concurso de ambas. Da natureza recebe capacidades ou *disposições* (*Anlage*) de três tipos. Uma disposição *técnica* ou aptidão mecânica acompanhada de consciência; uma disposição *pragmática* para usar com habilidade os outros; e uma disposição *moral* para agir segundo o princípio da liberdade. Porém, da natureza recebe também um elemento de instabilidade, o foco da discórdia, que faz pender para extremos cada uma destas disposições, gerando nele um contraste com a concórdia a que a razão aspira.

Numa transição terminológica muito subtil e quase imperceptível, Kant traça a passagem das simples disposições naturais para as *destinações* (*Bestimmungen*) – a manutenção da espécie, o impulso para a cultura e o movimento para a felicidade –, através de diversos pólos tensionais – entre sociabilidade e insociabilidade, entre rudeza e cultura, entre tendência para o bem e propensão para o mal. A perfectibilidade não serve um progresso contínuo nem assegurado, mas é tão-só reguladora no caminhar histórico de um género, paradoxal e em conflito, feito de contrastes: entre os impulsos da manutenção física da espécie e as regras sociais que os proíbem; entre a transmissão e sedimentação da cultura e os seus ritmos descontínuos e fragmentários; e sobretudo do conflito de uma moralidade oscilante entre a lei da liberdade e o desejo do ilícito que constantemente a ameaça. A ideia de destinação total do género humano, como reunião das destinações parcelares e complementares envolve a formação de uma sociedade, apenas no seio da qual o homem se pode disciplinar, cultivar, civilizar e moralizar²⁸.

²⁷ KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; Werke*, vol. 10, p. 625.

²⁸ KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; Werke*, vol. 10, p. 164.

Fica assim delimitado o objecto da Antropologia pragmática: o homem sintético, natural e cultural, inserido numa natureza humanizada, retirando dele mesmo a possibilidade de utilizar as suas capacidades ao serviço da sua realização – o *cidadão do mundo* (*Weltbürger*). Um mundo que já não é aqui a ideia cosmológica, mas o mundo “sob o qual se compreendem homens” (“worunter Menschen verstanden werden”)²⁹, um horizonte de imanência no qual está dada a existência de muitos outros para além do eu singular. A Antropologia pragmática parte do pluralismo, nunca é egológica nem metafísica – uma vez que esta tem de colocar a questão do fundamento da existência de outros seres fora de mim – e pressupõe “a maneira de pensar que consiste em não se considerar nem comportar como se encerrasse em si o mundo inteiro, mas como um simples cidadão do mundo.”³⁰

Mas se o cidadão do mundo é o objecto, é necessariamente também o sujeito do saber antropológico, um saber que já não pode ser realizado na escola, mas apenas no mundo. O antropólogo não compreende o mundo como um espectador atento que o observa à distância, mas é aquele que “entrou no jogo” e faz parte desse jogo no qual também participa como actor interveniente³¹. Da simultaneidade de sujeito e objecto, de actividade e passividade, decorre tanto a especificidade atribuída por Kant à sua ideia de uma Antropologia filosoficamente conduzida, diferenciada da fisiologia e da psicologia, que deverá dar conta do homem real partindo já da sua unidade e concreção, como a dificuldade de a edificar numa verdadeira ciência.

Quando analisado exteriormente, o homem é um ser que se esconde, dissimulando-se e alterando os dados visíveis que fornece; quando se analisa interiormente, observador e observado nunca coincidem. Inacessível enquanto fenómeno de observação e de experimentação, é-o também na experiência interna que de si mesmo faz. Nas duas partes da *Antropologia numa abordagem pragmática*, Kant mantém firme este princípio da simultaneidade entre interioridade e exterioridade, fenómeno e númeno, acompanhando na Didáctica a doutrina das faculdades com a análise das respectivas manifestações, e na Característica o conhecimento do homem interior a partir do homem exterior.

Isentando o humano de uma essência, Kant acaba por colocar no cerne da sua Antropologia a total indeterminação: o máximo poder e a máxima fragilidade da nossa natureza.

²⁹ KANT, *Reflexionen zur Anthropologie* 1502a; Ak. XV, 799.

³⁰ “[...] die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten.” KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; Werke*, vol. 10, p. 411.

³¹ KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; Werke*, vol. 10; p. 400.

O ciclo da natureza humana na reflexão antropológica

Nas três posições da filosofia setecentista terá ficado bem evidenciado o que se poderia designar como o ciclo da natureza humana, uma noção ambivalente e complexa, um horizonte hermenêutico de múltiplas funções e que cumpre diversas mediações pelas quais a Antropologia se liga à filosofia da Natureza e à filosofia da História.

Globalmente, retira a origem do homem das mãos do criador e do acto de uma criação única e definitiva, para o colocar no conjunto dos seres do mundo natural, inserindo-o no ritmo mutável da natureza, da vida em devir de um organismo perpétuo, partilhando de uma génese comum ou de uma vida em comum com os outros seres. Abandonando as separações metafísicas de alma e corpo, responde à exigência de unidade real. Prescindindo da exclusividade da razão intelectual, responde ao apelo do ser total do homem,

A natureza humana dota-o de mobilidade e poder, abandonando as visões de um ser sem tempo, dirigido para uma eternidade e uma permanência que a temporalidade concreta contradiz. Dota-o de traços específicos, mas também indeterminação intrínseca, da capacidade para se ir construindo segundo um dinamismo do tempo, que tanto pode ser encarado como motor de progresso ou foco de declínio. Com a ideia de *perfectibilidade* consuma-se a dissolução da essência, substituída pela flexibilidade de uma natureza dinâmica incompatível com a identidade. Porque a mudança não tem em si orientação axiológica, podem ser diferentemente perspectivadas as articulações com o aperfeiçoamento ou com a decadência histórica.

Uma natureza desdobrada nos indivíduos e unificada no género, um colectivo neutro superior às raças, povos, nações e culturas, salvaguarda, pelo menos a nível dos princípios, a exigência ética da universalidade e, ao mesmo tempo, a abertura à pluralidade dos mundos e dos homens. Alguns sinais de eurocentrismo poderão encontrar-se em Kant e Herder, mas não em Rousseau, que rejeita a identificação da cidade e da Europa como modelos supremos do valor civilizacional.

O naturalismo fundador pode, por outro lado, não estar incólume ao antropocentrismo, ou mesmo à clivagem dos seres, sendo frequentemente a natureza humana entendida como uma natureza *para além* do natural. Daí o receio de Herder de assumir a animalidade no homem, associada à presença residual de zonas inferiores que é necessário dominar, impondo-se, por consequência, duas diferentes ordens naturais, sendo a distinção do homem equivalente à sua superioridade. Também neste aspecto, Rousseau é uma voz discordante, ao oferecer uma imensa abertura para uma comunidade igualitária dos seres na qual inclui o reconhecimento dos direitos naturais dos animais.

A filosofia das Luzes abre linhas a um debate interminável ao qual se reconduz, em última análise, o núcleo mais radical de toda a reflexão antropológica. Deve a Antropologia privilegiar a igualdade ou as diferenças? Rousseau respondeu pela igualdade, Herder a favor das diferenças; Kant, por sua vez, em nome da unidade.

A igualdade justifica os direitos humanos e a equiparação de todos perante a lei. Mas corre o risco de se instalar no plano meramente formal de uma igualdade tão vazia que dificilmente será capaz de acolher em si as diferenças. Por sua vez, a diferença dá conta da singularidade irredutível do indivíduo, dos direitos de cada um. Porém, ao ser exaltada pode converter-se em distância, erguendo barreiras reais tão inultrapassáveis que não se torna mais possível o estabelecimento de qualquer relação.

Talvez que esta alternativa não tenha de se colocar como irremediável. Caberá ao ciclo das antropologias da existência mediatizá-la pela ideia de semelhança. À interrogação: “Todos iguais ou todos diferentes?”, talvez se deva responder: *todos semelhantes*.

RÉSUMÉ

L' ADIEU À L'ESSENCE.

NATURE, CULTURE ET CARACTÈRE

DANS L' ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE DE L' ÉPOQUE MODERNE

L'extraordinaire essor de l'intérêt anthropologique, que la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle a connu dans des domaines aussi différents que les sciences de la nature ou les études géographiques et ethnologiques, a demandé à la philosophie d'élaborer, de sa part, de nouvelles bases théoriques et conceptuelles pour l'établissement d'une réflexion sur l'homme désormais libérée de l'abstraction et des dualismes de la pensée métaphysique et théologique précédente.

Les notions de *nature humaine* et de *genre humain* ont permis à la philosophie de parvenir à une vision concrète et dynamique, surmontant la clôture des anciennes définitions de l'être humain comme “animal rationnel” ou “image de Dieu”.

Dans cet article on cherche à saisir ce mouvement d'un “adieu à l'essence” en anthropologie philosophique, en suivant les conceptions de *perfectibilité* dans le *Discours sur l'inégalité* de Rousseau, de *culture* dans l'*Essai sur l'origine du langage* de Herder et de *caractère* dans l'*Anthropologie pragmatique* de Kant.